BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W 5300 Bonn 1

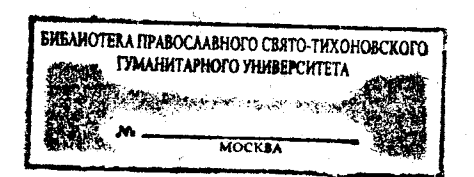
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9129-3 (Lieferung 121)



Hofzeremoniell.

A. Herrscher- u. Hofzeremoniell. I. Allgemeines. Leben u. Amtsführung antiker u. spätantiker Herrscher (zB. *Kaiser), die ihre *Herrschaft als Gottkönige, Stellvertreter der Götter oder von Gottes Gnaden ausübten (*Gottesgnadentum [Gottkönigtum]), zT. auch als oberste Priester amtierten (*Pontifex maximus), u. in persona oder in effigie (*Herrscherbild) göttliche oder ähnlich herausragende Verehrung genossen, waren eingebettet in ein, nicht zuletzt aus dem Formenvorrat des *Herrscherkultes schöpfendes, *Zeremoniell (*Caeremonia; *Kaiserzeremoniell). Das *H. ist vom Herrscherzeremoniell nicht zu trennen; denn dieses bestimmte zugleich das Verhalten, auch untereinander, ständig oder gelegentlich am Hof weilender Personen (Verwandte, *Hofbeamte, Besucher), das man auswärts fortführte u. nachzuahmen trachtete (*Höflichkeit). Dabei spielt die Klassifizierung der Anwesenden nach *Rangstufen jeweils eine große Rolle (*Dignitas). – Rituelle Gestaltung erfährt zunächst der Herrschaftsantritt (*Salbung, *Inthronisation, Krönung, Investitur), sodann jedes öffentliche Auftreten (*Schreiten [Gehen], *Sitzen, *Stehen, auch Fahren u. Reiten) des Herrschers in *Palast, Residenzstadt u. Provinzorten, auf Reisen u. Feldzügen: Beratungen (**Consilium, Consistorium); Staatsfeiern u. Festmähler (*Tischsitten); Gesandten- u. sonstige Empfänge (*Gesandtschaft); Entgegennahme von *Geschenken (*Aurum coronarium), Gesuchen u. Mitteilungen; Ernennungen (*Diptychon), Verleihungen von Titeln, *Insignien u. Auszeichnungen, ebenso *Absetzungen; weiter *Geburt, *Adoption u. *Hochzeit von Angehörigen des Herrscherhauses; schließlich die den Herrscher, auch Mitglieder seines Hauses u. Hofes, umgebenden Sterberiten, Leichenpflege (*Einbalsamierung), Aufbahrung, Begräbniszug u. Beisetzung, Trauerbräuche, Totengedächtnis (*Bestattung; *Consecratio II; *Divus). Besonderes Gewicht erlangen die Gestaltung (*Akklamation, *Beifall, Entgegengehen) aller Formen des Ankommens (adventus, Einzug [*Epiphanie]) sowie das *Geleit auch des scheidenden Herrschers u., davon abgeleitet, anderer Amsträger. Mit der Zeit nimmt, selbst im Frieden, die Prägung des Herrscherzeremoniells durch das *Heerwesen zu: Auszug zum Feldzug, Entgegennahme der Unterwerfung Besiegter, Heimkehr des Siegers, Siegesfeiern (*Triumph), ‚victoria aeterna'. Mit dem liturgischen Zeremoniell verbindet es sich bei Vornahme kultischer Handlungen durch den Herrscher oder seiner Teilnahme an Gottesdiensten (*Kult) u. religiösen *Festen. – Neben Sicherheit (Leibwächter [*Candidatus]) u. Wohlbefinden (Schutz vor störendem Wetter u. Geruch [*Balsam, *Weihrauch, *Fächer], Erleichterung körperlicher Anstrengung [*Sustentatio]), beides auch ins Symbolische gewendet zu beobachten (Ehrenwache, Zeremonialschirm, *Baldachin), sucht das H. 1) die Erhöhung der Herrschenden zu erzielen durch, auch räumlich markierte (*Cancelli, *Fenster), Absonderung von gewöhnlichen Sterblichen u. allem Alltäglichen sowie 2) Untertanen u. Fremde zu beeindrucken durch Prachtentfaltung (*Ebenholz, *Edelstein, *Elfenbein, *Gold, *Glyptik, Porphyr, Purpur [*Farbe]) bei *Kleidung (*Fibel, *Gürtel, *Textilien), *Herrschafts- u. *Feldzeichen, Hofstaat, Orten u. Räumen, ihrer Einrichtung (*Thron, *Ciborium, *Exedra) u. Beleuchtung (*Fakkel). Jede verbale u. nonverbale Annäherung (*Grußformen, **Anredeformen, *Proskynesis, *Stehen, *Silentium, *Geste u. Gebärde) an die herrscherliche Person oder ihre Stell-

vertreter verlangt die förmliche Anerkennung des beanspruchten Abstandes u. unterliegt dem demütigenden Eindruck zur Schau gestellter Macht u. Herrlichkeit (*Gloria). Das H. bildet somit ein, durchaus bewußt eingesetztes, Mittel der Legitimierung, Festigung u. Propagierung von Herrschaft. Umgekehrt kann ein Verstoß gegen seine Regeln als Angriff auf den Herrschenden gedeutet werden oder in der Tat gemeint sein.

II. Spätantike. Die Ausgestaltung des kaiserlichen H. seit *Diocletianus erfolgt nach orientalischem, näherhin sasanidischem Vorbild u. wirkt in dieser Gestalt auf das spätantike Christentum ein. Rhetorische u. literarische Schilderungen herrscherbezogener Zeremonien, zB. durch *Corippus, bilden Bestandteil zeitgenössischen Herrscherlobes (*Enkomion, *Ekphrasis) u., neben den Bildzeugnissen, eine Quelle unseres Wissens vom H. der Epoche. Schriften damaliger Hof- oder kirchlicher Zeremoniare blieben kaum erhalten (einiges im Zeremonienbuch des Konstantin VII Porph.; die ‚Taxis, wie rechterweise ein Bischof die Stadt betreten soll' [I. E. Rahmani, Studia Syriaca 3 (Charfeh 1908) 1/4. 16/22]), doch können spätere Kodifizierungen in der Antike grundgelegter zeremonieller Traditionen, zB. in christlich-liturgischen Büchern, zur Rekonstruktion älterer Bräuche u. ihrer weiteren Entwicklung beitragen.

B. Antike u. Christentum. Im RAC sind im wesentlichen folgende Probleme des H. zu betrachten: 1) wie Christen sich zum Zeremoniell an heidnischen Höfen u. denen christlich gewordener Herrscher inner- u. außerhalb des röm. Reiches verhalten, sich ihm unterwerfen, manches verweigern, verändern oder hinzufügen; 2) welchen Einfluß das H. u. einzelne seiner Formen auf Ordination (*Inthronisation), Amtsenthebung u. -verzicht, Titulatur, Insignien, liturgisches wie außerliturgisches Auftreten christlicher Amtsträger, besonders der *Bischöfe, sowie auf die Gestaltung ihres Umgangs miteinander u. mit Untergebenen erlangt u. wie solche Übernahmen durch Zeitgenossen beurteilt werden; 3) wie das Aufeinandertreffen von Herrscher- u. H. mit (davon nicht unbeeinflußtem) kirchlichem Zeremoniell, etwa bei Teilnahme des Kaisers an Meßfeiern u. Prozessionen, bei Besuchen von Bischöfen am Hof, gestaltet, Zielen des H. dienstbar gemacht u. Probleme gelöst oder umgangen werden; 4) wie das (spät-)antike H. die christl. Vorstellung von Gott u. *Christus (II [Basileus]) beeinflußt u. Formen ihrer Darstellung u. Verehrung sowie die von Heiligen, heiligen Orten (zB. *Altar) u. *Büchern (*Hl. Schrift), der Eucharistie, Reliquien (*Kreuz) u. *Bilder prägt (adoratio, *Proskynesis). Das RAC behandelt diese Fragen in allgemeinen (*Kaiserzeremoniell; *Zeremoniell), vornehmlich jedoch in den Artikeln zu einzelnen Formen, Gestaltungsmitteln u. Gelegenheiten des H.

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RömMitt 49 (1934) 34/118. – Av. Cameron, Fl. C. Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris (London 1976). – D. Cannadine / S. Price (Hrsg.), Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies (Cambridge 1987). – S. G. MacCormack, Art and ceremony in late antiquity = Transformation of the classical heritage 1 (Berkeley 1981). – M. McCormick, Analyzing imperial ceremonies: JbÖsterrByz 35 (1985) 1/20; Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval west (Cambridge / Paris 1986). – D. A. Miller, The emperor and ritual. Magic and harmony: ByzStudies/ÉtByz 6, 1/2 (1979) 112/29. – O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938).

Die Redaktion (Heinzgerd Brakmann).

Hoherpriester.

Anders als in den Art. *Archiereus u. *Pontifex maximus geht es im folgenden nur um das Amt des jüd. H., seine Entstehung u. Entwicklung sowie um die Nachwirkung der mit ihm verbundenen Vorstellungen im frühen Christentum.

A. Alttestamentlich-jüdisch. I. Einleitung. Eine Darstellung der mit dem H. verbundenen Vorstellungen ist zuerst verknüpft mit der Rückfrage nach dem Priestertum überhaupt, u. zwar vor allem mit der Frage nach seiner internen Organisation in verschiedenen Rängen u. Funktionen. Von der gesamten Bibel her ist die Figur des H. zugleich verbunden mit der wandelbaren Gestaltung des Verhältnisses von Priestern u. Leviten. Sowohl die für den Priesterstand typische Vererbung des **Amtes (wie bei vielen Religionen feststellbar) als auch die Pflege der *Genealogie innerhalb des (priesterlichen) Stammes Levi bedingen, daß vom H. nicht nur an den Stellen geredet wird, die diesen Titel oder ähnliche Bezeichnungen nennen, sondern auch an jenen, die Stammväter oder Ahnen der priesterlich-levitischen Genealogien erwähnen. – Schließlich ist im H. das Haupt oder die Spitze einer Institution des Gottesvolkes angesprochen, deren Verhältnis zu weiteren Einrichtungen wie Rechtsprechung, Königtum u. Prophetie sich unterschiedlich u. wechselhaft gestaltet. Im folgenden gehen wir chronologisch vor.

II. Spuren des Priestertums in der vorstaatlichen Zeit Altisraels. Die Familienreligion der Patriarchen kennt keinen spezialisierten Priesterstand. Der pater familias übernimmt neben anderen auch diese gesellschaftliche Funktion. Historisch einigermaßen verläßliche Nachrichten über priesterliche Tätigkeiten erhalten wir aus dem Mosesegen Dtn. 33, 8/11. Der alte Kern des mehrfach bearbeiteten Stammesspruches (ebd. 33, 8/9a) hält für den ursprünglich profanen Stamm Levi (vgl. den Segen Jakobs Gen. 49, 5/7; 34, 25ff) zwei Charakteristika fest: Die Erteilung der exklusiv priesterlichen Losorakel (Urim u. Tummim) u. die besondere Bindung an Jahwe, die Vorrang hat vor verwandtschaftlichen Bindungen. Die Einsetzung der Leviten zu Priestern durch Mose Ex. 32, 26/9 gehört wahrscheinlich zu einer exilisch-nachexilischen Redaktion des Pentateuch, auf jeden Fall aber nicht zur vorexilischen Grunderzählung über den Abfall zum Goldenen Kalb aus der Hand des sog. Jehowisten. Eine Verwurzelung in altlevitischen Überlieferungen kommt v. 29 zum Tragen, wo die eifernde Treue der Leviten für Jahwe über die verwandtschaftlichen Bindungen hinaus herausgestrichen wird u. wo deswegen die Leviten zum vollen Priesterdienst eingesetzt werden. Vorstaatliche Überlieferung spiegelt auch die Erzählung Iudc. 17f. Sie berichtet von einem in Juda lebenden Leviten, der zum Hauspriester des ephraimitischen Patrons Micha bestellt wird u. wegen seiner divinatorischen Gaben von den vorbeiziehenden Daniten abgeworben bzw. gekidnapped u. zum Stammespriester der Daniten eingesetzt wird. Wiederum wird der Levit durch priesterliche u. divinatorische Aufgaben charakterisiert. Nach den ebenso alten Überlieferungen von Iudc. 19f hat der Levit Kompetenz im intertribalen Konflikt u. eine besondere Zuständigkeit bei Kapitalverbrechen. – Das Alter der genealogischen Verbindung der Leviten mit einem auch priesterlich agierenden Mose ist nach wie vor in seiner Authentizität umstritten (vgl. Ex. 2, 1. 22; 6, 19; Iudc. 18, 30). – Aus vorstaatlicher Zeit kennen wir Lokalheiligtümer von überregionaler Bedeutung, die von Priesterfamilien verwaltet werden, wie zB. die Eliden in Schilo (1 Sam. 1/3; 4). In diesen Priesterfamilien wird das Priestertum im Erbgang weitergegeben; vgl. ebd. 14, 3. Die umfangreiche Priesterfamilie der Eliden ist wahrscheinlich nach der Störung ihres Heiligtums Schilo im Verlaufe der sog. Ladekriege nach Nob übergesiedelt; vgl. ebd. 22, 6ff.

III. Die Zeit der Staatlichkeit Israels. In dieser Zeit tritt die Priesterschaft in den Dienst des Königs, der selbst an der Spitze der Priester steht; der Tempel in Jerusalem wird zur ‚Palastkapelle'. Zu besonderen Anlässen kann der König selbst priesterliche Funktionen übernehmen (David opfert u.

segnet bei der Überführung der Lade nach Jerusalem: 2 Sam. 6, 13. 17f; Salomo vollzieht das gleiche bei der Weihe des Tempels: 1 Reg. 8, 5. 14; Jerobeam, der erste Nordreichkönig, übernimmt das erste Opfer im neuen Reichsheiligtum zu Bethel: ebd. 12, 32f; desgleichen opfert Jehu in 2 Reg. 10, 19). Die Priester stehen unter der Verfügungsgewalt des Königs. David kann die königlichen Prinzen zu Vertretern der königlich-priesterlichen Privilegien machen (2 Sam. 8, 18). Er ernennt die Priester u. kann das Amt unterschiedlich besetzen (vgl. den Wechsel von 2 Sam. 8, 17 nach ebd. 20, 25f). Ebenso verfahren seine Nachfolger Salomo: 1 Reg. 2, 26f; 4, 2; Jerobeam I: ebd. 12, 31; Ahab: 2 Reg. 10, 11 u. Jehu: ebd. 10, 19. Die Personalausstattung der Priesterschaft wechselt, erlaubt aber durchaus die Entwicklung von Hierarchien. So hat David aus religionspolitischen Rücksichten in leitender Stellung sowohl den Priester Zadok, der wohl aus der eingeborenen jebusitischen Priesterschaft Jerusalems stammte, als auch den Priester Abjatar aus dem Geschlecht der Eliden u. Überlebenden der von Saul ausgerotteten Priesterschaft von Nob zu seinem Opferpriester eingesetzt (2 Sam. 8, 17f). In späteren Regierungsjahren wurde die Leitung umgruppiert zu einem Triumvirat (ebd. 20, 25f). Unter Salomo wurde der Priester Abjatar verbannt (1 Reg. 2, 26f) u. die Leitung der Priesterschaft auf den Priester u. Zadokiden Asarja konzentriert (ebd. 4, 2). – Für eine Hierarchie innerhalb der Priesterschaft gibt es ein direktes Indiz, nämlich die Titulatur, u. einen indirekten Hinweis, nämlich die Unterscheidung u. Rangfolge priesterlicher Ämter bzw. deren Andeutung. Die Erzählung vom Sturz der Königin Atalja 2 Reg. 11 führt die Palastrevolution auf ,Jojada, den Priester' (9. 15) zurück, der auch nur ,der Priester' genannt wird (10. 15. 18). Wahrscheinlich berichtete die ursprüngliche Erzählung nur von der Revolution eines politisch einflußreichen Laien Jojada. Die Verlegung der Palastrevolution an den Tempel wie die Stilisierung der Hauptfigur Jojada zu ,dem Priester' geht wohl auf nachexilische Bearbeitungen zurück (Ch. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes [1985] 23ff. 29ff. 89f; G. Hentschel, 1 u. 2 Könige = Neue Echter Bibel [1984/85] 51/4; E. Würthwein, Die Bücher der Könige = ATD 11, 1^2 [1985]; 11, 2 [1984] 344ff). Der determinierte Titel bezeichnet an den angegebenen Stellen das Amt des Ober- oder späteren H. Vorexilische Verhältnisse in Juda spiegelt auch der Bericht über die Kultmaßnahmen des Königs Ahas 2 Reg. 16, 10/6 wider. Der König als Vasall der Großmacht Assur bestimmt den religionspolitischen Kurs u. erteilt dem Oberpriester Urija Befehle (ebd. 16, 10f. 15f). Dessen Amt wird wieder mit dem determinierten Titel ,der Priester' beschrieben. Die Andeutungen einer Priesterhierarchie in 2 Reg. 12 (,der Priester Jojada' im Sinne eines Oberpriesters v. 8. 10; die Schwellenhüter v. 10 u. vor allem der Titel ,der H.' v. 11) entstammen einer redaktionellen Angleichung dieses Kapitels an den Bericht über die Reform des Joschija ebd. 22 u. noch späterer Glossierung, die die Verhältnisse des Zweiten Tempels eintrug (H. Spieckermann, Juda u. Assur in der Sargonidenzeit [1982] 179ff). Der Bericht zu den Reformen des Königs Joschija 2 Reg. 22f redet von ,dem Priester Hilkija' (22, 10. 12. 14; 23, 24) u. bezeichnet damit zutreffend für die vorexilische Zeit den Oberpriester Jerusalems, der den Schwellenhütern (22, 4; 23, 4) vorgeordnet ist. Die konkurrierende Bezeichnung ,H.' ebd. 22, 4. 8; 23, 4 geht auf nachexilische Korrekturen zurück (Spieckermann aO. 47_{33}). 2 Reg. 25, 18 = Jer. 52, 24 wird die vollentwickelte Jerusalemer Priesterhierarchie der späten Königszeit abgebildet: Der ranghöchste Oberpriester mit dem Titel ,Hauptpriester', sein Stellvertreter, der zweite Priester, u. die drei Schwellenhüter. Obwohl die Nomenklatur schwankt, zeigt die vorexilische Priesterschaft, daß die Hauptstadt Jerusalem deutlich eine hierarchische Struktur in Abhängigkeit vom König aufweist. Das Amt des ranghöchsten Oberpriesters wurde im Erbgang weitergegeben, worauf zB. die Genealogie der Eliden u. das Geschlecht Hilkijas verweisen (vgl. 1 Chron. 5, 39ff; Esr. 3, 2. 8; 5, 2; Hag. 1, 1; 2, 1f u. ö.). – Die vorexilischen Schriftpropheten bestätigen den Befund aus den Geschichtsbüchern. Nach dem Fremdbericht Amos 7, 10/7 stößt Amos mit Amazja, ,dem Priester von Bethel', zusammen. Letzterer hat eine Aufsichtsfunktion im Staatsheiligtum des Nordreiches u. ist wohl der amtierende Oberpriester. Das Gerichtswort Hos. 4, 4/6 richtet sich ursprünglich gegen einen einzelnen Priester u. dessen Familie (das Gericht ergeht über ,deine

Mutter' u. ,deine Söhne'). Vermutlich ist damit der Oberpriester als Repräsentant des Priesterstandes gemeint. Hinweise zu Rangabstufungen innerhalb der Priesterschaft gibt vor allem das Buch des Propheten Jeremia. An vielen Stellen werden die Priester innerhalb der führenden Stände erwähnt, wie Jer. 4, 9 u. ö. (vgl. Jes. 28, 7; Mich. 3, 11). Die Polemik des Propheten Jeremia kann sich auch auf die Doppelgruppe Prophet-Priester verengen (zB. Jer. 5, 30f; 6, 13 u. ö.). Dann aber gibt es eine Reihe von Stellen, die eine Rangfolge innerhalb der Jerusalemer Priesterschaft andeuten. Jer. 20, 1 erwähnt ,Paschhur, den Priester' u. identifiziert seinen Rang ,Oberaufseher im Hause des Herrn'. Nach Jer. 21, 1 (vgl. ebd. 37, 3) gehören wohl derselbe Paschhur u. der zweite Priester Zefanja zu einer königlichen Gesandtschaft an Jeremia. Jer. 29, 25f übernimmt der genannte Zefanja die Aufsichtsfunktion als ,Chef der Tempelpolizei', die nach ebd. 20, 1f Paschhur innehatte. Wenn es auch nicht gelingt, die unterschiedlichen Kompetenzen innerhalb der Jerusalemer Priesterschaft deutlich gegeneinander abzugrenzen, so wird das Vorhandensein einer Priesterhierarchie bestätigt (vgl. ebd. 52, 24). Es bleibt die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Titel u. die verschiedenen Funktionen zu bestimmen. – Aus der Gerichtsprophetie des Ezechielbuches erhalten wir keine Aufschlüsse über die Struktur der Priesterschaft; diese wird Hes. 7, 26 u. 22, 23/31 nur pauschal in den Blick genommen. Anders verhält es sich mit dem Verfassungsentwurf von Hes. 40/8 (s. u. Sp. 11).

IV. Die exilisch-nachexilische Zeit. Für diese Epoche muß in Fragen des Priestertums der entscheidende Strukturwandel des Gottesvolkes vom ,Staat zur Kirche' durchschlagen, von einer Nation innerhalb eines Landes mit Zentralgewalt zu einer substaatlichen Gesellschaft innerhalb u. außerhalb der angestammten Gebiete mit Zentrierung auf den Tempel in Jerusalem (F.-L. Hossfeld, Gottes Volk als ,Versammlung': J. Schreiner [Hrsg.], Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen [1987] 123/42). Dieser Wandel läßt sich vor allem anhand der redaktionellen Fortschreibungen einschlägiger Bücher oder Textbereiche belegen. Vorrang wegen seiner weichenstellenden Bedeutung hat hier das Buch Deuteronomium u. darin vor allem das Priestergesetz des deuteronomisch-deuteronomistischen Verfassungsentwurfes Dtn. 18, 1/8 (U. Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde [1987]; R. K. Duke, The portion of the Levite. Another reading of Deuteronomy 18, 6/8: JournBiblLit 106 [1987] 193/201). Der deuteronomische Grundtext dieses Gesetzes aus vorexilischer Zeit (Ende 7. Jh. vC.) kennt einen Priester u. Vorsteher am Zentralheiligtum (Dtn. 18, 1/5) u. daneben eine Mehrzahl von Landleviten. Diese nehmen ihre kultische Funktion nur am Jerusalemer Zentralheiligtum wahr, wo sie dann, wie ihre dort ansässigen Stammesbrüder, dafür Vergütung erhalten (ebd. 18, 6/8). Das korrespondiert mit den übrigen deuteronomischen Indizien, nämlich daß die Landleviten außerhalb des Zentralheiligtums nach der Kultzentralisation keine kultischen Funktionen mehr wahrnehmen u. als Sozialfälle am Zehnten, an den Opfern u. sonstigen Abgaben zu beteiligen sind (12, 18f; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 26, 11. 12f). Die Vorrangstellung des einen Priesters u. Vorstehers am Zentralheiligtum erstreckt sich nicht nur auf kultische, sondern auch auf andere Funktionen: Er führt die Ermittlungen am Zentralgericht neben dem dortigen Richter (17, 9. 12); er hält die Kriegsansprache beim Aufgebot des Volksheeres (20, 2), u. er nimmt am Zentralheiligtum die Erstlinge entgegen (26, 3). In der deuteronomistischen Redaktion des Buches Deuteronomium während der Exilszeit holen die Leviten auf u. verbessern ihre Stellung. Sie betonen, daß sie insgesamt als levitische Priester den Opferkult ausüben (18, 1; 10, 8f); sie rücken ins Zentralgericht ein (17, 9); sie werden zur Exekutivgewalt u. zu Verwaltern der Tora, sei es dem König (18, 18f), sei es ganz Israel gegenüber (10, 8f; 27, 9f; 31, 9. 24/6); ebenso die deuteronomistischen Bearbeitungen in Jos. 3, 3; 8, 33). Sie kontrollieren die Stadtältesten im Falle des Mordes durch einen anonymen Täter (Dtn. 21, 5) u. überwachen die Vorschriften zum Aussatz (ebd. 24, 8f). Die deuteronomistischen Redaktionen können insgesamt das levitische Priesteramt als Gesetzes- u. Opferdienst umschreiben, zB. Dtn. 33, 9b/10; Jer. 33, 21f (A. D. H. Mayes, Deuteronomy [London 1979]; W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26/45 [1981] 37; Levin aO. 256). Erst in sehr späten, der priesterschriftlichen Konzeption nahestehenden Zusätzen

zum Buch Deuteronomium wird ein Unterschied bzw. eine Rangabstufung (jetzt mit den Mitteln der *Genealogie) zwischen Aaroniden u. Leviten eingetragen wie in Dtn. 9, 20 u. 10, 6f. In partieller Übereinstimmung der Wachstumsstufen des Buches Deuteronomium zeigt der exilische Verfassungsentwurf des Ezechielbuches Hes. 40/8 eine sich verstärkende Ausdifferenzierung von Rangordnungen unter den Priestern (Th. Krüger, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch [1988]). Hes. 40, 45/6a ist eine ältere Rangfolge zwischen Priestern mit Altar- u. Opferdienst sowie Priestern mit übrigen Diensten in der Gesamttempelanlage angedeutet. In ähnlicher Weise unterscheidet ebd. 48, 10. 13 sowohl der Bezeichnung wie dem Grad der Heiligkeit nach zwischen Priestern u. Leviten, was in etwa dem Stand des deuteronomischen Priestergesetzes entspricht. Markant sticht dann aber eine spätere, vielleicht nachexilische Redaktion ins Auge, die innerhalb der gesamten levitischen Priesterschaft scharf zwischen den Jerusalemer Zadokiden u. den (Normal-)Leviten trennt. In Anknüpfung an die deuteronomistische Aufwertung der Leviten sind alle Priester Leviten. Aber die Zadokiden bilden den ‚Clerus maior' u. die übrigen nicht-zadokidischen Leviten den ‚Clerus minor' (ebd. 44, 10/6). Von dieser Stelle u. Konzeption aus wurden dann im restlichen Verfassungsentwurf Korrekturen angebracht (40, 46b; 43, 19a; 48, 11f) oder kongeniale Ergänzungen wie 45, 1/8a hinzugefügt (W. Zimmerli, Ezechiel[2] = BiblKommAT 13, 2 [1979] 1128/33. 1240ff). – Für die gesamte priesterliche Literatur typisch ist die indirekte Art, vom Amt des H. zu sprechen, sowohl im Hinblick auf die Person des **Aaron, wie in bezug auf dessen hohepriesterliche Funktion. – Für die Priestergrundschrift ist Aaron zuerst der Bruder des Mose (Ex. 7, 1; Num. 27, 13) u. dann sein Prophet u. Begleiter (Ex. 7, 1f u. ö.). Innerhalb der Kultstiftung am Sinai wird Aaron mit seinen Söhnen zum Priesterdienst geweiht (Ex. 29, 44). Er vollzieht Lev. 9 das erste Opfer unter Assistenz seiner Söhne (ebd. 9, 9. 12f. 18). Die Aufgabenverteilung deutet das Amt des späteren H. an. Vor Aarons Tod erfolgt die Investitur seines Sohnes Eleasar (Num. 20, 22/9). Die Amtsübergabe geschieht hier nur durch Investitur u. ohne Salbung analog zu der Investitur von Sach. 3, 1/9 im Unterschied zur angedeuteten Salbung ebd. 4, 14. Das (hohepriesterliche) Amt wird in der Priestergrundschrift im Erbgang weitergegeben. – Der kultische Primat des Aaron u. seiner Söhne führt bei den priesterschriftlichen Redaktionen zu verschiedenen Zusätzen, die den Amtsanspruch Aarons u. seiner Söhne auch in den Exoduserzählungen anmelden (Ex. 18, 12b; 24, 1. 9). Die genannten Redaktionen bauen die Priestergesetzgebung aus. Das Gesetz über die Priesterkleidung Ex. 28, 1/41 deutet die königsähnliche Stellung Aarons an: Er repräsentiert das gesamte Zwölf-Stämme-Volk u. ist Träger königlicher Insignien, wie Pektorale, Diadem u. Turban. Das hohepriesterliche Amt hebt ihn über die übrigen Priester empor (Ex. 28, 40). Sein Sohn Eleasar kontrolliert über die Orakelerteilung sogar die militärisch-politische Führung eines Josua (Num. 27, 19. 21f). Die monarchische Stellung des Aaron kommt vor allem in der exklusiven Salbung bei der Priesterweihe zum Ausdruck (Ex. 29, 7/9. 29f; Lev. 8, 12; vgl. Lev. 4, 1/12; 6, 12/5; 16, 32; 21, 10/2 u. Num. 35, 25. 28). Demgegenüber wird in einer Reihe von Stellen auch die Salbung der Söhne Aarons angeordnet (Ex. 28, 41; 30, 30; 40, 13/5; Lev. 7, 35f; 10, 7; Num. 3,3). In den priesterschriftlichen Redaktionen schwankt die Benennung des H. Statt der genealogischen Bezeichnungen ‚Aaron u. seine Söhne', unter Umständen sogar mit Eigennamen, können auch Titel eingesetzt werden: der ‚gesalbte Priester' (Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15); ‚der Priester, den man salbte' (ebd. 16, 32); der ‚H. aus seinen Brüdern', der gesalbt wurde (ebd. 21, 10/2); der ‚H.', den man gesalbt hat (Num. 35, 25. 28. 32; vgl. die damit verbundene Stelle Jos. 20, 6). Typisch für die späteren priesterschriftlichen Redaktionen sind die Hinweise zur Rangabstufung: Aaron führt die Aufsicht über die noch lebenden Aaronsöhne Num. 3, 1/4. Dann wird streng zwischen den Aaroniden als ‚Clerus maior' u. den eigentlichen Priestern u. den Leviten als ‚Clerus minor' u. deren Gehilfen unterschieden (Num. 3, 5ff; 4, 1ff; 8, 13. 15. 22; 18, 1/7). Solche Hierarchie führt zu Spannungen, wie sie Ex. 32, 26/9 durchschlagen oder sich in Rangstreitigkeiten entladen, so Num. 16f. Als Ahnherr des H. u. der Priesterschaft fungiert nicht mehr Zadok, wie im ezechielischen Verfassungsentwurf, sondern der Bruder des Mose, Aaron. Beide, Mose u. Aaron, werden

dann auch konsequenterweise genealogisch verbunden Ex. 4, 14; 6, 16ff, unter Verwendung von alter Überlieferung in Ex. 2, 1 (aus der Hand des Jahwisten); Iudc. 18, 30 s. o. Sp. 6.

V. *Die pers. Epoche.* Das bekannte Amt des H., sowohl der Bezeichnung wie der Machtfülle nach, entwickelt sich gegen Ende des 6. Jh. vC. Zeugen sind dafür die Prophetenbücher Haggai u. Sacharja, deren authentische Grundtexte in den J. 520/518 vC. angesetzt werden können. Der erste Träger dieses Amtes ist Jeschua, der Sohn des Jozadak, ein in Babylon geborener Enkel des letzten vorexilischen Oberpriesters Seraja (vgl. 2 Reg. 25, 18 u. 1 Chron. 5, 39ff). Dieser Jeschua fungiert am neuen ‚Zweiten Tempel'. Unter dem Dach der pers. Oberhoheit repräsentiert er die geistliche neben der staatlichen Gewalt des Davididen Serubbabel. In Kontinuität zu vorexilischen Verhältnissen mit ihrer Präponderanz des Königs rangiert auch zu Beginn der pers. Epoche der Davidide vor dem H., was sowohl in der Reihenfolge der Nennung zum Ausdruck kommt (vgl. Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4; Sach. 4, 3f. 11/4; 6, 13) wie auch in einer exklusiven Beschäftigung mit dem Davididen Hag. 2, 20/4 u. dem redaktionellen Text Sach. 4, 6/10a. Die visionäre Rede von den beiden ‚Ölsöhnen' ebd. 4, 14 kann eine künftige Salbung jeweils zum König u. zum H. andeuten. Später aber scheidet unerklärt der Davidide Serubbabel aus, u. der H. Jeschua rückt an die erste Stelle (vielleicht zuerst als Platzhalter eines späteren Königs), so in dem redaktionellen Endtext von Sach. 6, 9/15. In der redaktionellen Vision von Sach. 3, 1/9 konzentriert Jeschua alle Leitungsfunktionen auf seine Person: Turban u. Festgewänder deuten auf eine königliche Investitur. Die Verwaltung von Tempel u. Vorhöfen gehört zu den traditionellen königlichen Aufgaben. Ferner gehört zu seinen Aufgaben, ‚Jahwes Ordnungen einzuhalten', was sich auf die priesterliche Aufgabe der Toraverkündigung bezieht. Angedeutet sind auch priesterliche Funktionen bei der Tilgung der Schuld des Landes am ‚großen Versöhnungstag'. Schließlich erhält er prophetische Privilegien wie den Zutritt zur himmlischen Ratsversammlung; so ist Sach. 3, 1/9 das ‚Gründungswort' des nachexilischen H.tums (A. Deissler, Zwölfpropheten 3 [1988]). – In Kontinuität zur priesterlichen Literatur tritt uns im älteren Material des chronistischen Geschichtswerkes (1 u. 2 Chron., Esra u. Nehemia) eine Hierarchie des Kultpersonals gegenüber: Die Heimkehrerliste der Exilierten (Esr. 2 = Neh. 7) unterscheidet Priester, Leviten, Sänger u. Torhüter, wobei im Laufe der Zeit die Sänger unter die Leviten gezählt werden (Neh. 11, 17; vgl. 1 Chron. 9), u. ebenso die Torwächter zu Leviten aufrücken (ebd. 9, 19; 26, 19). Der Schreiber Esra führt seinen Stammbaum bis auf den ‚Oberpriester bzw. Hauptpriester' Aaron zurück (Esr. 7, 1/5). In der sog. Mauerbauliste der Nehemia-Denkschrift ist ein ‚H.' Eljaschib an vornehmster Stelle genannt, mit ihm ungenannte Priester, die ihm unterstellt sind (Neh. 3, 1. 20; vgl. 13, 28). Nach Neh. 12, 10 ist Eljaschib der Enkel des aus Haggai u. Sacharja bekannten ‚H. Je(ho)schua'. – Typisch für das Verfassungsdenken des chronistischen Geschichtswerkes ist das unterschiedene Nebeneinander von Staatsgewalt u. Tempelverwaltung (vgl. dazu den Unterschied von 2 Reg. 12, 11 zu 2 Chron. 24, 11 u. vor allem die Konzeption von 2 Chron. 29, 22). Mit dieser Unterscheidung werden die Traditionen der Jerusalemer Hierarchie bei Haggai u. Sacharja aufgenommen (Rüterswörden 145f). In den Genealogien u. Berichten zum Bau des Ersten Tempels tritt beim Chronisten ein differenziert gestuftes Konzept des Tempelpersonals entgegen. An erster Stelle rangiert die hohepriesterliche Abstammungslinie der Leviten von Aaron an; die Zadokiden sind über ihren Ahn Zadok integriert (1 Chron. 5, 27/6, 38). H. u. Priesterschaft aus dem Hause Aarons sind seit der Sinai-Mose-Zeit zu ihrem Dienst eingesetzt (ebd. 6, 34; 23, 13; 24, 19). Der ‚Clerus minor' der Leviten hat seinen Dienst der historischen Entwicklung anpassen müssen. So hat David die levitischen Sänger bestellt (6, 16ff). Insgesamt ist der ‚Clerus minor' der Leviten den Söhnen Aarons (dem H. u. den Priestern) unterstellt (23, 28/32). Die Bezeichnungen für den H. wechseln: In Kopie des deuteronomistischen Geschichtswerkes kann Zadok nur ‚der Priester' genannt werden (16, 39; 24, 6f); oder es kann, wie in den späten Zusätzen von 2 Reg. 22, 4, auch der Titel ‚H.' verwandt werden (2 Chron. 24, 9). Wahrscheinlich, um die göttliche Initiative bei der Bestellung anzuzeigen, wird der H. auch ‚Fürst (nagid) des Gotteshauses' ge-

nannt (1 Chron. 9, 11; 2 Chron. 28, 7; 31, 13; 35, 8; Neh. 11, 11). Zugleich können aber auch in Konkurrenz zum H. die Häupter der vierundzwanzig Priester-Dienstklassen als ,Fürsten (zarim) des Heiligtums' oder ,Fürsten Gottes' bezeichnet werden (1 Chron. 24, 5; vgl. Jes. 43, 28a). Hinzuweisen ist auch darauf, daß gegen Ende des 5. Jh. vC. ein Papyrus aus Elephantine in aramäischer Sprache (A. Cowley, Aramaic papyri of the 5th cent. B. C. [Oxford 1923] 108/19 nr. 30) den Jerusalemer H. Johanan erwähnt. – In dieselbe Epoche ist wohl auch die Melchisedek-Perikope von Gen. 14, 18/20 einzuordnen. Für diese Einordnung sprechen zunächst einmal literarische Gründe, denn diese Perikope ist ein kontextabhängiger Einschub in ein anerkannt nachexilisches Abrahamkapitel Gen. 14. Die Erwähnung des Kultes eines höchsten Gottes muß religionsgeschichtlich nicht für uralte Jerusalemer Tradition sprechen, sondern kann hier durchaus archaisierend verwendet worden sein. Die Hauptfigur *Melchisedek hat im Namen Verbindung zu dem Namen Zadok. Beide Eigennamen können mit dem theophoren Element Sedek (,Heil') zusammenhängen. Melchisedek wird zwar König von Salem genannt, aber vor allem wird seine priesterliche Funktion betont. Von daher ergibt sich eine gewisse Nähe zu 2 Chron. 31, 4/19, bes. 31, 10. 13, wo der Oberpriester u. Zadokide Asarja das System der Tempelabgaben rechtfertigt. Die Melchisedek-Perikope bietet eine ideale Szene, in der Abraham als Stellvertreter für das Gottesvolk den Zehnten an den Priesterkönig abliefert u. im Gegenzug reichliche Nahrung u. den Segen des höchsten Gottes erhält (F. Crüsemann, Der Zehnte in der israelitischen Königszeit: Wort u. Dienst 18 [1985] 21/47). Das in Abraham verkörperte Israel verpflichtet sich, dem höchsten Gott Jerusalems u. Melchisedek, dem Vorläufer des königlichen H., seine Abgaben zu leisten. Über die Vermittlung von Ps. 110, 4 hat diese Perikope vor allem nachgewirkt in der frühjüd. Melchisedek-Tradition von Qumran (vgl. 11 QMelch) u. bei Philo bis hin zu vielen ntl. Zitaten u. vor allem bis hin zum Hebräerbrief (A. J. B. Higgins, The priestly messiah: NTStudies 13 [1966/67] 211/39; F. L. Horton, The Melchizedek tradition [Cambridge 1976]).

VI. Die hellenist. Zeit. Einer der Hauptzeugen für diese Epoche ist *Jesus Sirach (S. M. Olyan, Ben Sira's relationship to the priesthood: HarvTheolRev 80 [1987] 261/86). Er bezieht Position in den Rivalitäten u. Konflikten um das wahre Priestertum. Besonders knüpft er an die priesterlichen Auffassungen an u. tritt für das H.tum aller Aaroniden ein, vor allem über die Abstammung von Pinhas in Sir. 45, 6/25. Wie das überschwengliche Lob auf den H. Simon II, einen zadokidischen Oniaden (225/192 vC.), Sir. 50 zeigt, werden naheliegende zadokidische Exklusivansprüche auf das Amt des H. ignoriert (ebd. 50, 13. 16), was später zu einer prozadokidischen Ergänzung ebd. 51, 12 geführt hat. Im 2. Jh. vC. nimmt das Amt des H. eine dramatische Entwicklung. Die Eingriffe des Seleukiden Antiochus IV Epiphanes (175/164 vC.) in den Jerusalemer Kult u. die Ermordung des H. Onias III iJ. 170 vC. durchbrechen die zadokidische Erbfolge der Oniaden im H.-Amt. Diese Ereignisse finden ihr Echo wohl in Dan. 9, 25f; 11, 22, wo auf den H. Onias III unter Gebrauch des Titels ,Fürst (nagid)' u. ,Gesalbter' angespielt wird. Nun hebt die Einsetzung von nicht-zadokidischen H. aus Priesterklassen niederen Ranges an. Mit dem Hasmonäer Jonathan (vgl. Schürer, History 1, 174/88) beginnt 152 vC. die lange Reihe hasmonäischer H. bis zu Zeiten Herodes d. Gr. Politische Macht u. Priestertum gehen unter den Hasmonäern mit wachsender Etablierung ihrer Herrschaft eine Personalunion ein (vgl. ebd. 2, 202/4. 227f. 249f. 275). Im 2. Jh. vC. wahren die Hasmonäer noch das Nebeneinander von Priestertum u. weltlich-politischer Macht im Auftrag des Volkes (1 Macc. 8, 20; 12, 3. 6 u. die Titulatur der Münzen aus dieser Zeit [Schürer, History 2, 603f; A. Kindler, The coinage of Hasmonaean dynasty: ders. u. a., Dating and meaning of ancient Jewish coins and symbols (Jerus. 1958) 13/5]). Wahrscheinlich sind auch die Titel wie ,H. u. Freund des Königs' bei Jonathan in 1 Macc. 10, 19/21. 62 u. der Titel ,H., Feldherr u. Fürst der Juden' ebd. 13, 42; 14, 41. 47 beim Nachfolger Simon in diesem Sinne zu verstehen. Im 1. Jh. vC. gleichen sich die Hasmonäer immer mehr ihrer hellenist. Umwelt an u. führen den Titel König (vgl. die Münzen [Schürer, History 1, 281]). Als H. wird der Hasmonäerfürst Leiter des Synedriums, das zuständig ist für Kapitalprozesse, besondere Gerichtsfälle, Fragen religiöser Praxis wie des Kalenders u. für die

Tempelaufsicht. Programmatisch ziehen sie die hohepriesterliche Linie über den Eiferer Pinhas u. seinen Vater Eliasar auf Aaron zurück (1 Macc. 2, 54). – Die Unterbrechungen der zadokidischen Erbfolge im H.-Amt u. die Opposition zu den Hasmonäern haben zu zwei Sezessionsbewegungen geführt. Zadokiden sondern sich nach Ägypten ab u. amtieren dort als H. am ungesetzlichen Tempel von Leontopolis (160 vC. bis zur Schließung durch die Römer iJ. 73 nC.). Andere setzen sich nach Qumran ab. Die Absetzung der Qumranleute schlägt sich möglicherweise in ihrem Schrifttum in der Polemik des ,Lehrers der Gerechtigkeit' gegen den ,Frevelpriester' nieder (zur umstrittenen Identifikation des ,Frevelpriesters' mit dem Hasmonäer Jonathan vgl. K. E. Grözinger u. a., Einleitung: dies. [Hrsg.], Qumran = WdF 410 [1981] 5f). In der Qumranliteratur kommt es aber zu keinem prinzipiellen Streit zwischen Aaroniden u. Zadokiden, sondern zu einer Koexistenz. Die Unterschiede werden nicht betont, weil es in Qumran keinen H. gab u. damit die Notwendigkeit einer Unterscheidung wegfiel. Die ,Söhne Aarons' (1 QS 5, 21f; 1 QSa 1, 16. 23; 2, 13) werden parallel als ,Söhne Zadoks' bezeichnet (1 QS 5, 2. 9; 1 QSa 1, 2. 24; 2, 3) u. zielen in gleicher Weise auf die Priester der Gemeinde. Insgesamt entspricht das Priesterbild dem der priesterlichen Literatur u. dem des chronistischen Geschichtswerkes mit der Unterscheidung von Priestern u. Leviten (11 QTemp 22, 4f. 11/3; 57, 11/3; 61, 8). 1 QM 2, 1/6 spiegelt wohl die zeitgenössische Rangordnung am Jerusalemer Tempel wider. Der H. wird dabei, wie auch sonst in Qumran üblich, ,Hauptpriester' genannt, womit sich die Qumranschriften wohl vom Jerusalemer Sprachgebrauch absetzen. Auf den H. folgen sein Stellvertreter, die Oberpriester, Oberleviten u. schließlich die Laien u. Oberen der Stämme u. Vaterhäuser; sie amtieren ständig am Tempel im Unterschied zu den oberen Priestern, Leviten u. Laien der Wochenabteilungen. Hervorzuheben ist die doppelte Messiaserwartung neben der des endzeitlichen Propheten (1 QS 9, 11; vgl. 1 Macc. 4, 46; 14, 41). Diese Erwartung beruft sich auf Dtn. 18, 18f; Num. 24, 15/7 u. Dtn. 33, 8/11 (vgl. 4 QTest 5/20). Der ,Gesalbte aus Aaron' steht neben dem ,aus Israel', u. beide repräsentieren jeweils das wahre Priester- u. Königtum. Dieses Nebeneinander protestiert gegen die hasmonäische Personalunion (CD 12, 23; 14, 19; 19, 19f; 20, 1; 1 QSa 2, 12; vgl. Lohse 281_{70}). Der Vorrang des hohepriesterlichen Messias spiegelt sich in der eben genannten Reihenfolge der Nennung wie in dessen protokollarischer Behandlung (1 QSa 2, 11/6). (Zur Diskussion um den Vorrang des hohepriesterlichen Messias vgl. K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons u. Israels: NTStudies 1 [1954/55] 168/79; E. L. Ehrlich, Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte: ZAW 68 [1956] 234/43; H.-W. Kuhn, Die beiden Messias in den Qumrantexten u. die Messiasvorstellung in der rabbin. Literatur: ebd. 70 [1958] 200/8.) Darin schlagen priesterlich-zadokidische Vorlieben der Sekte durch. Auch beim Endkampf übernimmt der messianische H. wichtige Funktionen für die Kämpfenden (1 QM 2, 1; 15, 4; 16, 13; 18, 5; 19, 11). Eine besondere Erwähnung verdient 11 QMelch, weil hier die Gestalt des Priesterfürsten Melchisedek erscheint u. wahrscheinlich als himmlischer Erlöser gedeutet werden kann. Soweit der ursprüngliche Text rekonstruiert werden kann, tritt Melchisedek in der Endzeit auf, bringt Sühne für die ,Söhne des Lichts' u. kämpft gegen den Widersacher Belial (A. S. van der Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI: OTStudiën 14 [1965] 354/73). – Die in Qumran entstandenen oder zumindest aus qumranischem Geist geschriebenen Testamente der Zwölf Patriarchen, die in ihren älteren Partien wohl in die Mitte des 2. Jh. vC. zu datieren sind, vertreten dieselbe Erwartung von zwei Messiasgestalten. Von besonderer Bedeutung ist die Vorstellung von der Sündenlosigkeit des H. in dem eschatologisch ausgerichteten Kapitel Test. XII Levi 18; eine analoge Vorstellung findet sich später bei den Patriarchen. Die Erwähnung eines königlichen Amtes aus dem Samen Levis ebd. 8, 14f steht unter dem Verdacht, christlicher Bearbeitung zu entstammen (J. Becker: JüdSchrHRZ 3, 1 [1974] 53).

VII. Die Zeit der Römer. a. Erstes Jh. vC. u. erstes Jh. nC. Im 1. Jh. vC. gerät das Amt des H. schon unter den Hasmonäern immer mehr in den Sog der Tagespolitik. Die innere Opposition unter den Pharisäern wächst. Die Römer u. *Herodes d. Gr. greifen nach dem Amt u. bringen schwerwiegende Verän-

derungen ein: Die Salbung des H. fällt weg, u. die Weihe wird wieder durch Investitur vorgenommen, wie oben schon bei der Priestergrundschrift (vgl. Num. 20, 22/9), eine Minderung des Gewichtes dieses Amtes. Die Vererbung des Amtes, wie sie unter den Zadokiden gepflegt wurde, wird aufgehoben u. das Amt wird unter finanziellen Gesichtspunkten nicht mehr auf Lebenszeit des Trägers vergeben. In der letzten Phase der Existenz des hohenpriesterlichen Amtes von 106 Jahren (37 vC./70 nC.) bekleiden insgesamt 28 H. das Amt, die aus vier finanzstarken, aber illegitimen Priesterfamilien stammen; es sind die Familien Bothos, Ananos, Phiabi u. Kamithos (vgl. Schürer, History 2, 227/36). Die zelotische Opposition hat deswegen vor dem Untergang des Zweiten Tempels die Priesteraristokratie wegen Kollaboration mit der Großmacht Roms beseitigt u. einen Zadokiden als letzten H. eingesetzt. Mit der Zerstörung des Zweiten Tempels iJ. 70 nC. erlischt das Amt des H. endgültig. Dafür gibt es eine Reihe von Indizien: Nach der Zäsur des J. 70 nC. sieht Jochanan ben Zakkai seine Gelehrtenversammlung von Jabne als Nachfolgeorganisation des Synedriums an. Der Tempelkult kommt zum Erliegen, u. niemand beansprucht mehr das Amt des H. Das kurzlebige Restaurationsprogramm des Bar-Kochba-Aufstandes (132/35 nC.), wie es die Tempelmünze dieses Aufstandes anzeigt, wo neben Bar Kochba der Priester Eleasar erwähnt wird (Y. Meshorer, Jewish coins of the second temple period [Tel-Aviv 1967] 93/5), läßt den Rückschluß zu, daß man die Einsetzung des Priesters Eleasar zum H. geplant hatte, aber nicht ausführen konnte. Nach dem Aufstand entwickelt sich anstelle des hohenpriesterlichen Führungsamtes der rabbin. Patriarchat. Die Priesterabgaben (der Zehnte u. die Erstlingsfrüchte) gehen von den nicht mehr amtierenden Priestern mehr u. mehr auf die Rabbinen über.

b. Philo. Einer besonderen Behandlung bedarf das H.-Bild des Philo. Er kann 1) sein H.-Bild an das traditionelle bibl. Bild des H. anlehnen. Bei den Sündopfern nach Lev. 4 steht der H. auf seiten des Volkes als dessen Vertreter u. Diener (spec. leg. 1, 229). Zugleich ist er ,der Mann, der Gott zugehört', der den alltäglichen Lebensbeziehungen wegen seiner heiligen Handlung u. damit wegen seiner Würdestellung enthoben ist (ebd. 1, 113f). Der Gott geweihte H. überragt während der heiligen Handlung alle, u. zwar Könige wie Laien (vit. Moys. 2, 131). Mose wird vor allem bei Philo mit dem Amt des H. verbunden. Er gilt als Herrscher, Gesetzgeber u. oberster Priester (ebd. 1, 334); über die Fähigkeiten des Königs u. Philosophen hinaus besitzt Mose die Fähigkeiten des Gesetzgebers, Oberpriesters u. Propheten (ebd. 2, 2. 187. 292; sacr. Abel. et Cain. 130). Im Rahmen der Interpretation von Lev. 8 streicht Philo heraus, daß der Lehrer Mose seinen Schüler u. H. Aaron unterweist (vit. Moys. 2, 153). – 2) wird in Philos allegorischer Schriftauslegung die Figur des H. mit der Logosspekulation verbunden. Der Logos u. der H. werden einfach identifiziert, so migr. Abr. 102 u. gig. 52. Anläßlich der Interpretation von Num. 17, 13f kann Aaron als ,heiliger Logos' erklärt werden, der in der Mitte zwischen Toten u. Lebenden steht (quis rer. div. her. 201). In Auseinandersetzung mit der Asylgesetzgebung von Num. 35 diskutiert Philo die Verweildauer des Asylanten in ihrer Verbindung mit dem Tod des H. Die Ungerechtigkeit unterschiedlicher Strafdauer des Asyls hebt er durch allegorische Erklärung auf, u. er interpretiert den H. als göttlichen Logos, der weder an freiwilligen noch unfreiwilligen Vergehen Anteil hat (fug. et inv. 108). Die Vorschrift von Lev. 16, 17 deutet Philo dahingehend um, daß der H., der ins Allerheiligste eintritt, nicht mehr Mensch ist, solange bis er wieder aus dem Allerheiligsten herauskommt (quis rer. div. her. 84). Diese Interpretation taucht häufiger auf, so somn. 2, 189 u. ebd. 231ff, wo dieselbe Auslegung von Lev. 16, 17 mit der Mittlerstellung des H. zwischen Gott u. Mensch begründet wird. Durch seine Mittlerfunktion wird der H. über die Menschennatur hinausgehoben u. steht in einer Zwischenstellung zwischen Gott u. Mensch; zwischen beiden vermittelt er, sowohl als Fürbitter bei Gott für die Menschen u. als Übermittler göttlicher Gunst u. Gaben (spec. leg. 1, 116). In dieser Weise versteht Philo auch Mose als Mittler (vgl. quis rer. div. her. 182ff). Die Rolle des Mose innerhalb der Meerwundererzählung Ex. 14 u. Dtn. 5, 5 deutet Philo auf den allerersten Logos, der auf der Grenze von Schöpfer u. Geschöpf steht: Er ist Fürsprecher der hilfsbedürftigen Sterblichen u. zugleich der Abgesandte des Herrschers an den Untertan, er

steht in der Mitte zwischen Gott u. Geschöpf (quis rer. div. her. 205f). – 3) findet bei Philo eine Steigerung der Aussagen über den H. statt, vor allem durch eine Spiritualisierung der bibl. Aussagen u. Vorschriften zum H. u. durch seine Darstellung als des paradigmatischen Weisen. Zwar hält Philo im Anschluß an Lev. 4 fest, daß auch der H. Sündopfer für die eigenen Sünden darzubringen hat (spec. leg. 1, 228). Dann aber wird der H. in den folgenden Paragraphen zunehmend entlastet: Absichtliche wie unabsichtliche Sünden des H. sind Sünden des Volkes, die auf den H. als Amtsträger zurückfallen, wohingegen er selbst ,frei von Sünden ist' (ebd. 1, 229f). Ebd. 2, 164 stellt eine Steigerung vor. Die Gesetzgebung ist Vorschule des Priestertums, u. wer nach diesen Gesetzen lebt, steht als Priester u. gesteigert als H. ,vor dem Richterstuhle der Wahrheit'. Der H. Aaron wird somn. 2, 234/6 moralisch bewertet: Er ist ein ,Zwischenwesen zwischen ungewordener u. vergänglicher Natur'. Ausgehend von Num. 17, 13 lebt er nicht bei denen, die der Tugend abgestorben sind; er ist nach dem Guten unterwegs, allerdings ist er noch nicht vollkommen, denn ,noch fehlt ihm etwas bis zum Ziele'. Somn. 1, 216/8 wird das weiße Linnengewand des H. beim Besuch des Allerheiligsten als Ausdruck der reinen Gesinnung des Amtsträgers gedeutet. Nach leg. all. 2, 56 werden dieselben weißen Gewänder beim Besuch des Allerheiligsten am Versöhnungstage (vgl. Lev. 16, 4) als das Ablegen der bunten Gewänder gedeutet, mit denen der H. die Vorstellungen u. Einbildungen der Seele ablegt. Verallgemeinert kann spec. leg. 1, 115f das besondere u. abgehobene Leben des H. beschreiben als ,alle Zeit ein Leben ohne Seelenschmerz', d. h. der H. in seiner priesterlichen Mittlerstellung führt das Leben eines affektlosen Stoikers. Zwar kennt quis rer. div. her. 82 auch den ,nichtvollkommenen H.' in der menschlichen Spannung zwischen Körper u. Seele. Aber das wird dann vor allem fug. et inv. 106/18 überboten. Im Anschluß an die Asylgesetzgebung Num. 35 kommt Philo auf den H. zu sprechen. Mit Hilfe der Logosspekulation ist der H. zum göttlichen Logos geworden. ,Mit dem H. ist kein Mensch gemeint, sondern der göttliche Logos, der an keinem Vergehen, weder an freiwilligen noch an unfreiwilligen, teilhat' (fug. et inv. 108; vgl. spec. leg. 3, 134f). Nach Lev. 21, 10/2 verunreinigt der H. sich nicht an Leichen, auch dann nicht, wenn es sich um Vater oder Mutter handelt. Philo deutet den Vater auf den Geist u. die Mutter auf die Sinnlichkeit. Der H. hat deswegen unvergängliche u. reine Eltern, nämlich Gott als Vater u. die Weisheit als Mutter (fug. et inv. 109). Der Logos-H. kommt nie mit Freveln in Berührung (ebd. 113). Die Ehehindernisse für den H. gemäß Lev. 21, 13f versteht Philo als Hinweis auf ,unbefleckte u. unzerstörbare Gesinnung', die einen unerbittlichen Krieg führt mit niedriger Überzeugung (fug. et inv. 114). Der H. hat an keinem Vergehen Anteil u. nimmt kein Vergehen in sich auf (ebd. 117; vgl. spec. leg. 1, 230). Er ist das Gewissen, das in der Seele lebt, das nichts aufnimmt, was die Gesinnung zu Fall bringt, u. das über alles richtet (fug. et inv. 118; H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1063). Somit ist der Logos-H. unbefleckt (fug. et inv. 118; vgl. spec. leg. 1, 113). – 4) beschäftigt sich Philo mit dem Gewand des H. im Kontext seiner Kosmosspekulation. Einen Vorläufer dieser Gedankengänge finden wir Sap. 18, 24, wo das hohepriesterliche Gewand nach Ex. 28, 15/21 kosmologisch ausgedeutet wird. Parallelen dazu bieten für den Vorhang des Tempels auch Joseph. ant. Iud. 3, 183ff; b. Iud. 5, 213. Spec. leg. 1, 84/97 beschreibt Philo die bunt zusammengesetzte Kleidung des H. als ein Abbild des Weltalls; vit. Moys. 2, 109/35 führt er denselben Gedankengang vor. Das Ganze der hohenpriesterlichen Kleidung ist Abbild des Weltalls, u. die einzelnen Teile des Gewandes sind Abbilder der einzelnen Teile der Welt. Ebenso verfährt quaest. in Ex. 107/20. Indem der H. das Abbild des Weltalls an sich trägt, soll seine Lebensführung der Allnatur entsprechen u. auf der anderen Seite das All an seinen Verrichtungen beteiligt werden. Auf diese Weise vermittelt der H. zwischen dem Vater u. Schöpfer u. dem Sohn bzw. dem All (spec. leg. 1, 96; vgl. dazu quod deus s. imm. 31, wo ebenfalls die Beziehung Gottes des Schöpfers zum Kosmos als Sohn Gottes beschrieben wird). Der eben angeführte Gedankengang wird nach beiden Seiten hin verdeutlicht. Gemäß vit. Moys. 2, 135 soll sich der H. seiner Welt würdig erweisen, in deren Abbild er eingekleidet ist. Gemäß ebd. 2, 133f läßt der H., eingekleidet in sein Gewand, bei seinen heiligen Handlungen das ganze All zur Verehrung Gottes ins Heilig-

tum eintreten; er verrichtet den Gottesdienst für das Menschengeschlecht u. alle Teile der Natur (spec. leg. 1, 97).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemein. Im NT hat die Erwähnung des H. zwei Schwerpunkte: Im Kontext historischer Nachrichten, im Hinblick auf den Prozeß Jesu u. die Verfolgung der Urgemeinde sowie innerhalb der H.-Theologie des Hebräerbriefes. – Das NT spricht im Rahmen des ersten Schwerpunktes häufig von den H. im Plural u. bezeichnet damit die Priesteraristokratie bestehend aus dem amtierenden H., seinen Vorgängern u. den Inhabern der höheren Priesterränge im Tempeldienst (vgl. Schürer, History 2, 232/6). Sie bilden die Führungsgruppe im Synedrium neben den beiden übrigen Fraktionen der Ältesten u. Schriftgelehrten (zB. Mc. 8, 31; 14, 55 u. ö.). Dem Synedrium obliegt die geistliche Gerichtsbarkeit sowie die polizeiliche u. administrative Aufsicht am Tempel (Mt. 21, 15. 23. 45 u. ö.). Das Synedrium als Ganzes kann gelegentlich bezeichnet werden durch den Plural alleine (Mc. 14, 10; 15, 3. 10f u. ö.) oder durch den Plural zusammen mit den Schriftgelehrten (Mc. 10, 33; 11, 18; 14, 1; 15, 31 u. ö.) oder im Verbund mit den Pharisäern (Mt. 21, 45; 27, 62; Joh. 7, 32; 11, 47 u. ö.), eine für Matthäus u. Johannes typische antipharisäische Polemik, oder im Verbund mit den Ältesten (in dieser Weise bezeichnend für die Schilderung der Gegner Jesu Mt. 21, 23; 26, 3. 47). Der H. im Singular repräsentiert das Synedrium u. stammt aus dem Priesteradel (Mc. 14, 53. 60ff u. ö.). An Einzelgestalten der H. begegnen im NT nur Mitglieder der Priesterfamilie Ananos (6/59 nC.): Hannas, amtierend 6/15 nC. (Lc. 3, 2; Joh. 18, 13ff; Act. 4, 6); dessen Schwiegersohn Joseph mit Beinamen Kajaphas, amtierend 18/37 nC., der den Prozeß Jesu geführt hat (vgl. Lc. 3, 2; Mc. 14, 53f u. ö.) u. Hananias, amtierend 47/59 nC. (vgl. Act. 23, 2; 24, 1). Die politischen Funktionen dieser H. werden im NT nicht präzise umrissen: Sie führen den Vorsitz im Synedrium u. repräsentieren die Leitungsorgane des jüd. Volkes gegenüber den röm. Autoritäten, so Joh. 18, 35; 19, 21; Act. 22, 30; 23, 2; 25, 2. Nach Joh. 11, 51 verfügt der H. kraft seines Amtes über die Gabe der Prophetie. Dahinter kann die jüd. Auffassung vor allem zur Zeit des Hasmonäers Johannes Hyrkanus stehen, neben dem priesterlichen u. königlichen auch das prophetische Amt zu besitzen (vgl. Joseph. ant. Iud. 13, 282f. 299; b. Iud. 1, 68).

b. Hebräerbrief. Er greift in zweifacher Weise die Vorstellungen vom H. auf: direkt durch Gebrauch des Titels ‚H.', indirekt durch Rückgriff auf die Melchisedek-Überlieferung nach Gen. 14, 18ff u. Ps. 110, 4 (s. o. Sp. 15). Nur im Hebräerbrief kommen innerhalb des NT die kultischen Funktionen des H. zur Sprache. Er bringt die täglichen Sündopfer für sich u. das Volk dar (Hebr. 5, 3; 7, 27); er leitet den Opferkult (ebd. 8, 3); er vollzieht das große Versöhnungsritual am Versöhnungstag beim Gang ins Allerheiligste (9, 7. 25; 13, 11). Der Hebräerbrief arbeitet durchgehend mit seiner streng antithetischen Hermeneutik u. Typologie von Entsprechung, Andersartigkeit u. Überbietung, überwiegend in bezug auf die kultischen Traditionen des AT. Der Locus classicus u. Kernsatz ist 8, 13. Der Hebräerbrief nimmt die Entgegensetzungen zwischen altem u. neuem Bund, zwischen altem u. neuem Kult auf unterschiedliche Weise vor: Er setzt die alte Vielzahl u. Vielfalt gegen die neue Einzigkeit (1, 1/4; 7, 23f). Er stellt irdisch u. himmlisch gegenüber (8, 5; 9, 11. 23f; 10, 1). Er konfrontiert iterative Häufigkeit u. neues ‚Ein-Für-Allemal' (8, 13; 9, 6. 12; 10, 2. 10). Das Alte wird durch das Neue abgelöst (8, 13), das Mangelhafte durch das Bessere überwunden (8, 6f). – Der Hebräerbrief überträgt das H.tum Melchisedeks auf den H. Jesus (5, 6. 10; 6, 20; 7, 11. 15. 17). Mit Hilfe der Melchisedek-Überlieferung wird altes u. neues Priestertum zueinander ins Verhältnis gesetzt. Melchisedek ist in seiner geheimnisvollen Ursprungs- u. Endlosigkeit Urbild des Gottessohnes u. ewigen H. Jesus Christus (7, 1/10). Das Melchisedek-Priestertum Jesu (ein Priestertum mit Eidschwur) überbietet das irdische levitische Priestertum (ein Priestertum ohne Eidschwur); vgl. dazu 7, 11/28. – Der gesamte Mittelteil des Hebräerbriefes (4, 14/10, 39) entfaltet breit die H.- u. Versöhnungstheologie u. beschreibt den irdisch-himmlischen Weg des H. Jesus: Dieser teilt die menschliche Existenz u. leidet mit den Menschen (2, 17f; 4, 15; 5, 1f); er leistet vollkommenen Gehorsam in Sündlosigkeit (4, 15; 5, 5/10; 7, 26/8) u. bleibt Gott treu (2, 17; 3, 1f). Er bringt das einmalige Opfer seines Lebens dar (7, 27; 10, 10) u. vollzieht das einmalige u.

wirksame Versöhnungsopfer in seinem Blute am Versöhnungstag (Karfreitag) im himmlischen Heiligtum (6, 20; 8, 1/3; 9, 11/5; 10, 19/22). Der erhöhte H. Jesus geht den Seinen voraus (4, 14/6; 5, 9; 7, 19; 10, 20f; 12, 2) u. tritt schließlich als vollkommener himmlischer H. für das angefochtene Gottesvolk ein u. schafft Sündenvergebung u. Rettung (7, 22. 25f; 8, 6; 9, 24; 10, 21). – Die Belege für den H. im NT geben Hinweise auf die letzte Phase der historisch-konkreten Existenz dieses Amtes im Gottesvolk. Vor allem der Hebräerbrief leistet in seiner H.-Theologie die Transformation des atl. Priestertums u. des gesamten Kultes. In der Hermeneutik gesamtbiblischer Aussagen zum Priestertum ist ihm aus dem NT nur noch Rom. 15, 16 an die Seite zu stellen.

II. Christus als Hoherpriester. Trotz des Hebräerbriefes ist das H.tum Christi keines der großen Themen der altkirchlichen Christologie. Der Hoheitstitel findet sich meist in Aufzählungen als einer unter vielen, besonders in liturgisch geprägtem Kontext, in der Regel im Rahmen der vom Hebräerbrief vorgegebenen Themenkreise; breiter behandelt wird er in den Hebr.-Kommentaren des 4. Jh. sowie im Zusammenhang der arianischen u. nestorianischen Streitigkeiten.

a. Zweites u. drittes Jh. Im Vergleich zu anderen *Christusepitheta ist der H.-Titel im 2. Jh. selten bezeugt. Drei Belege im 1. Klemensbrief (36, 1; 61, 3; 64) stehen in enger Beziehung zum Hebräerbrief, wobei entweder literarische Abhängigkeit vorliegt oder beide Texte auf eine gemeinsame liturgische Tradition zurückgehen (G. L. Cockerill, Heb. 1, 1/14, 1 Clem. 36, 1/6 and the high priest title: JournBiblLit 97 [1978] 437/40; P. Ellingworth, Hebrews and 1 Clement: BiblZs 23 [1979] 262/9). ‚Jesus Christus' ist ‚H. unserer Opfergaben, Beschützer u. Helfer unserer Schwachheit' (1 Clem. 36, 1). Durch seine Mittlertätigkeit können die Christen zu den Höhen des Himmels hinaufblicken u. wie in einem Spiegel Gottes Antlitz schauen. Durch ihn, ‚der als Abglanz seiner Herrlichkeit um so erhabener ist denn die Engel, als er einen vorzüglichen Namen geerbt hat', hat Gott die Christen von der unsterblichen Erkenntnis kosten lassen (ebd. 36, 2; H. B. Bumpus, The christological awareness of Clement of Rome and its sources [Cambridge 1972] 105/13; M. Mees, Die H.-Theologie des Hebräerbriefs im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief: BiblZs 22 [1978] 121/4; Betz 113f zum vermuteten eucharistischen Bezug). – Bei den übrigen Apostolischen Vätern begegnet der H.-Titel nur noch zweimal: Polyc. 2 Phil. 12, 2 wird Christus im Zusammenhang einer Gebetsbitte als ‚sempiternus pontifex' angesprochen; Ign. Philad. 9, 1 setzt ihn als ‚H., dem das Allerheiligste, dem allein die Geheimnisse Gottes anvertraut sind', von den atl. Priestern ab, denen er überlegen ist. Er ist die Türe, welche die Patriarchen, Propheten, Apostel u. die Kirche auf dem Weg zum Vater zu durchschreiten haben. Der H. gehört im übrigen nicht zu den grundlegenden Elementen der Christologie des Ignatius (M. Rackl, Die Christologie des hl. Ignatius v. Ant. [1914]). – Bei den Apologeten mit ihren heidn. Adressaten spielt der H.-Titel erwartungsgemäß keine Rolle; in Justins Dialog mit dem Juden Trypho dagegen wird die H.-Würde Christi mehrfach angeführt (Stellen: A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus [1906] 220f; Kötting 360). Die typologische Interpretation von Ps. 109 (‚Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung des Melchisedek') dient dem Nachweis, daß Christus wie *Melchisedek (Hoher-) Priester der Unbeschnittenen ist, wenn sie glauben u. um seinen Segen bitten (dial. 33, 1f). Eine durchgehende theologische Deutung des H.-Titels findet sich dort jedoch nicht. – Nachdem die H.schaft Christi bei Irenäus (A. Houssiau, La christologie de s. Irénée [Louvain / Gembloux 1955] 33f; Betz 116) u. Tertullian (die wenigen Stellen bei Bévenot 126f u. Janssen 84 [ebd. 85 zur einzigen Stelle bei Cyprian: ep. 63, 14]; vgl. R. Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano [Fribourg 1962]) keine Rolle gespielt hat, wird sie bei *Hippolyt wieder Gegenstand theologischer Reflexion (A. Zani, La cristologia di Ippolito [Brescia 1983] 362/77). Als erster behauptet er die fleischliche Abkunft Jesu nicht nur aus dem Stamme Juda, sondern ebenso auch aus Levi, um das H.tum Christi in gleicher Weise genealogisch begründen zu können wie sein Königtum (*Genealogie). Offensichtlich greift er hier auf Traditionen jüdischen Ursprungs zurück, wie sie sich in den Testamenten der XII Patriarchen finden, wo ein Priestermessias geschildert wird, der in gleicher Weise aus Levi u. aus Juda stammt (s. o. Sp. 18; Hippol. ben. Mos.: PO 27, 126. 143/55; ben.

Jac. 15 [ebd. 72]; in Dan. comm. 1, 12, 4f u. ö.; L. Mariès, Le messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome: RechScRel 39 [1951] 391/5; L. Bertsch, Die Botschaft von Christus u. unserer Erlösung bei Hippolyt v. Rom [1966] 56/8; Zani aO. 369/77). – Die Bedeutung der H.-Christologie für die Gnosis ist trotz der Untersuchung von A. Orbe (Cristología gnóstica 2 [Madrid 1976] 353/93) noch unzureichend geklärt (Hinweise bei C. Scholten, Martyrium u. Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi = JbAC ErgBd. 14 [1987] 158; J. É. Ménard, L'exposé Valentinien [Québec 1985] 69; Stellen bei F. Siegert, Nag-Hammadi-Register [1982] 221; Hippol. ref. 6, 32, 2 [GCS Hippol. 3, 160]; Clem. Alex. exc. Theodt. 38, 2 [SC 23, 140/2]). Lediglich für den wohl aus judenchristlichen Kreisen stammenden Traktat Melchisedech (NHC IX, 1) wird angenommen, daß der als eschatologischer H. gezeichnete *Melchisedek mit Jesus Christus identifiziert wird (B. A. Pearson, Nag Hammadi Codices 9 and 10 = NagHamStud 15 [Leiden 1981] 30/40; J. É. Ménard, Le traité de Melchisedek de Nag Hammadi: RevScRel 64 [1990] 235/43, der allerdings von einer christl.-antidoketischen Bearbeitung einer ursprünglich jüd. Schrift ausgeht; Argumente gegen die Identifizierung des Melchisedek mit Christus bei J. Helderman, Melchisedeks Wirkung: J.-M. Sevrin [Hrsg.], The NT in early Christianity = BiblEphemTheolLovan 86 [Leuven 1989] 342/7). – Clemens v. Alex. spricht dem Logos hohepriesterlichen Charakter zu, ohne bereits die damit verbundenen christologischen Probleme zu erkennen. Er deutet den Zugang des atl. H. zum Allerheiligsten auf die Vermittlung der Erkenntnis der höchsten Gottheit durch den Logos (S. C. R. Lilla, Clement of Alex. [Oxford 1971] 173/81 mit Belegstellen; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese [1908] 231/9 zur Abhängigkeit von Philo). Weiterhin kennt er die fürbittende Funktion des hohepriesterlichen Logos (protr. 12, 120, 2f). Als Curiosum belegt er, daß Christen den Gebrauch von Parfum mit der Begründung rechtfertigten, daß auch ‚der große H., der Herr, Gott ein wohlriechendes Weihrauchopfer darbringt' (paed. 2, 67, 1; Betz 118). – Bei Origenes wird der H.-Titel bereits häufiger gebraucht, in der Regel als Ausdruck der Unterordnung des Logos unter den Vater in seiner Funktion als Mittler (Greer 58/60). Orig. orat. 15, 4 (GCS Orig. 2, 335) wird sogar die Anbetung des H. Christus ausdrücklich abgelehnt; das Gebet soll sich vielmehr durch den H. Christus an den Vater richten (zum Spannungsverhältnis mit c. Cels. 5, 4; 8, 13. 26 [GCS Orig. 2, 4. 230. 242], wo das Gebet zu Christus erlaubt wird, Greer 59; H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène [Paris 1956] 117/21). Christus ist als Wort Gottes H., Opfergabe ist seine im Bild des ‚Lamm Gottes' verkörperte menschliche Natur, die er als H. für die Menschen darbringt (Orig. in Num. hom. 9, 5 [GCS Orig. 7, 60]; in Joh. comm. 6, 53, 273/5 [ebd. 4, 161f]; Greer 60; Lécuyer 255), aber nicht nur für sie, sondern auch für alle übrigen geistigen u. damit schuldfähigen Wesen, wie die Sterne (Orig. in Joh. comm. 1, 35, 255/7 [GCS Orig. 4, 45]). Ziel seines hohepriesterlichen Handelns ist die *Apokatastasis der ganzen Schöpfung im Reich des Vaters mit dem Ziel der Teilnahme an dessen Herrlichkeit (ebd.; Orbe 550/8; weiter Betz 118/20 bes. zur christologischen Deutung des hohepriesterlichen Gewandes Orig. in Lev. hom. 9, 2. 5 [GCS Orig. 6, 420. 424]). – Eusebius setzt das H.tum Christi nach der Ordnung des Melchisedek mehrfach nachdrücklich ab von der jüd. H.schaft nach der von Moses eingerichteten Ordnung des Aaron, die lediglich durch eine menschliche, materielle Salbung verliehen wird (h. e. 1, 3, 17/9 [GCS Eus. 2, 1, 36]; dem. ev. 4, 15, 32/46 [ebd. 6, 178/80]; weitere Belege: R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea [Zürich 1966] 59f; Orbe 569/92). Christi H.tum ist unsterblich, nicht auf das jüd. Volk beschränkt, sondern universal, einzig wahr u. ewig, weil es auf göttlicher Salbung durch den Vater beruht. Eusebius scheint die von den *Arianern vertretene Vorstellung zu teilen, daß der hohepriesterliche Charakter dem Logos Christus nicht erst mit der Inkarnation verliehen wird, sondern ihm von Ewigkeit her dem Wesen nach zukommt (ebd. 584f). Der Logos als H. hat den menschlichen Leib wie ein Lamm aus der Herde der Menschen angenommen, um ihn als Erstlingsgabe aus dem Menschengeschlecht dem Vater zu opfern (Eus. dem. ev. 10 pr. 5 [GCS Eus. 6, 446]; Grillmeier 315). Ziel seines hohepriesterlichen Handelns ist die Rettung der Menschen u. ihre Hinführung zum Vater (Farina aO. 60). – Das

H.tum Christi wird bei Laktanz stark ekklesiologisch, allerdings ohne Bezug auf das jüd. Priestertum, gedeutet. Die Propheten haben nicht nur vorhergesagt, daß Christus aus dem Samen Davids geboren werde, sondern auch, daß er Gott einen ewigen Tempel für alle Völker errichten werde: die Kirche. Da der Tempel der Kirche groß u. auf Ewigkeit gebaut ist, muß auch der H. groß u. ewig sein: Christus, ohne den niemand in den Tempel u. folglich auch nicht vor das Angesicht Gottes gelangen kann (inst. 4, 14, 1/9 [CSEL 19, 324/7]; P. Monat, La présentation d'un dossier biblique par Lactance: J. Fontaine / M. Perrin [Hrsg.], Lactance et son temps [Paris 1978] 273/91).

b. Viertes u. fünftes Jh. 1. Osten. Im 4. u. 5. Jh. wird der H.-Titel ein ständiges, allerdings meist nachrangiges Thema der Christologie, das vornehmlich in Hebr.-Kommentaren behandelt wird. Kristallisationspunkt ist die von Athanasius (c. Arian. 2, 1/10) u. vielen späteren bezeugte Auseinandersetzung mit den *Arianern, die das H.tum Christi schon auf die Zeit vor der Inkarnation beziehen u. damit die untergeordnete Mittlerfunktion des Sohnes bereits für die Zeit vor der Menschwerdung festschreiben wollen (Betz 120; Orbe 630/9; Epiph. haer. 69, 37, 1/7; zur späteren Entwicklung bei den Homöern R. P. C. Hanson, The search of the Christian doctrine of God [Edinburgh 1988] 569). Athanasius wie die gesamte antiarianische Argumentation nach ihm bestehen demgegenüber vehement darauf, daß der Logos erst mit der Inkarnation H. wurde; diese Würde behält er auch nach Tod u. Auferstehung auf ewig (Greer 94f); darin stimmen ihm die Kappadokier weitgehend zu (Basil. ep. 8, 8; 236, 3; Greg. Naz. or. 30, 21 [SC 250, 272/4] mit den Einschränkungen von Greer 119f). Die H.schaft Christi nach der Ordnung des Melchisedek ist unlösbar verbunden mit dem Akt der Selbstentäußerung Christi in der Gestalt eines Sklaven u. seiner Selbstopferung. Wie der H. Zacharias das Lamm, so opfert der H. Christus seinen eigenen Leib für die Sünden der Welt (Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 19 [GregNyssOp 2, 140f]). – Für Theodor v. Mops. erfüllt die in antiarianischer Stoßrichtung der Menschheit Christi zugeordnete H.schaft eine soteriologische Vorreiterrolle; wie der atl. H. tritt Christus (nach seinem Opfertod) mit der Auferstehung von den Toten als erster in Gottes Gegenwart ein u. eröffnet den Menschen damit den Zugang zu Gott (hom. catech. 15, 16 [489 Tonneau / Devreesse]). Als Vorgeschmack der zukünftigen Dinge hat er die Sakramente u. besonders die Eucharistie eingesetzt, die als Abbild der himmlischen Liturgie gefeiert wird, wobei der irdische Priester an der Stelle des himmlischen H. Christus steht (ebd. 15, 21 [497/9 T./D.]). – Joh. Chrysostomus ordnet das H.tum ebenso wie Theodor u. Epiphanius v. Salamis (haer. 55, 4, 5/7; vgl. Betz 127) nicht dem Wesen oder der Gottheit Christi zu, sondern zählt sie zu seinen menschlichen Ehren (in Hebr. hom. 5, 2 [PG 63, 49]; allerdings warnt er ausdrücklich davor, Gottheit u. Menschheit zu trennen (ebd. 13, 3 [106]) u. eine Zwei-Söhne-Christologie zu lehren (zum H.tum des erhöhten Christus u. seiner Beziehung zur irdischen Eucharistiefeier Betz 128f; J. Lécuyer, Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome: NouvRevThéol 72 [1950] 561/79; H. E. Symonds, The heavenly sacrifice in the Greek fathers: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 282f). – Wiewohl Gegner des klass. Arianismus (allerdings mit Verbindungen zum Semiarianismus) vertritt Cyrill v. Jerus. die Ewigkeit des H.tums Christi, das weder Anfang noch Ende hat, u. hebt sich damit klar von der Position der antiarianischen Theologie des 4. Jh. ab. Christi H.-Würde nach der Ordnung des Melchisedek steht weit über der jüdischen, insofern sie nicht auf menschlicher Salbung mit Öl, sondern auf Gott selbst beruht, der einen Eid (Hebr. 7, 21) geschworen hat (catech. 10, 4. 14 [1, 264. 278/80 Reischl / Rupp]). Der Name Christus ist seinem Träger wegen des Priesteramtes verliehen worden (ebd. 10, 11 [275]). – In arianischer Tradition steht die formelartige Bezeichnung Christi als τῇ φύσει ἀρχιερεύς, wie sie sich in der Redaktionsschicht der Apost. Konstitutionen (8, 46, 14; 8, 12, 7; vgl. M. Metzger, Les Constitutions Apostoliques 2 = SC 329 [1986] 31) u. der Langform der Ignatiusbriefe (Magn. 4, 2; Smyrn. 9, 3; vgl. Orbe 549, nach dem diese Stellen die einzigen Belege für ein H.tum Christi der Natur nach sind) findet, die möglicherweise beide den Arianer Julian zum Redaktor haben (D. Hagedorn, Der Hiobkommentar des Arianers Julian = PTS 14 [1973] XXIII/LVII). Christus wird als H. einer immerwährenden himmlischen Liturgie begriffen, der an der Spitze aller λογικά

τάγματα steht (Const. apost. 6, 30, 10; vgl. Metzger aO. 33). Nach Jungmann wird der H.-Titel für Christus in den späten liturgischen Quellen seltener; er findet sich am ehesten im Rahmen des Christusgebets, wobei Anspielungen auf die Menschheit Christi als Reaktion auf den Arianismus zunehmend zurücktreten (Jungmann 211/33; kritische Stimmen dazu bei A. Gerhards, Prière adressée à dieu ou au Christ?: A. M. Triacca / A. Pistoia [Hrsg.], Liturgie, spiritualité, culture [Roma 1983] 101/14). – Im Streit um Nestorius wird die H.-Christologie des Hebräerbriefes, bes. 3, 1, ein wichtiger Kontroverspunkt. Ausgangspunkt scheint sowohl bei Nestorius wie bei Cyrill v. Alex. die Widerlegung der arianischen Interpretation der H.schaft Christi gewesen zu sein (Greer 328f). In einer Predigt über Hebr. 3, 1 (serm. 5 [230/42 Loofs]) wendet sich Nestorius gegen die Arianer, die den H.- u. Aposteltitel auf Christus als Gott-Logos anwenden u. von daher auf die Geschaffenheit Christi schließen. Sie verkennen, daß diese Bezeichnungen nur der Menschheit Christi zuzuordnen sind; sonst würde sich Gott selbst ein Opfer bringen, das zudem noch er selbst bzw. sein eigener Leib ist. Nestorius interpretiert Hebr. 5, 3/9 derart, daß Christus als H. Opfer für sich selbst darbringen muß u. auf diese Weise Vollkommenheit erlangt, was sich nur auf den angenommenen Menschen beziehen kann. Die Bemerkung von Hebr. 5, 1, daß jeder H. von den Menschen genommen u. um ihretwillen aufgestellt ist, sieht Nestorius ebenso als deutlichen Beleg für die Zuordnung der H.-Würde zur Menschheit Christi wie die Anspielungen auf das Leiden des H., sein Bitten, Flehen u. seine Tränen in Hebr. 5, 7f (serm. 5 [233/6 Loofs]; vgl. lib. Heracl. 2, 1 [216/25 Nau]; Greer 330f mit den weiteren Beweisgängen gegen Arius u. Cyrill). – Die Zuordnung der H.schaft allein zur Menschheit Christi, die auch Marcus Eremita (opusc. 10 [PG 65, 1133B]) u. Severian v. Gabala (hom. in ascens.: PG 52, 790; hom. de legislat.: PG 56, 406) teilen, zerstört nach Cyrill die Einheit des inkarnierten Logos Christus. Gegen Arius versucht er in seinem Hebr.-Kommentar nachzuweisen, daß Hebr. 3, 1 nicht auf eine Minderung der Göttlichkeit schließen läßt (frg. in Hebr. 3, 1/4 [5, 402f Pusey]). Zwar lehnt er wie Nestorius die arianische Vorstellung ab, daß Christus die H.-Würde nicht erst bei der Inkarnation erhalten, sondern immer schon besessen habe; dies impliziert für ihn aber keine exklusive Bindung an die Menschheit des Erlösers (vgl. aber hom. in Melch. 1, 4 [B. M. Weischer, Qērellos 4, 3 (1980) 89]). Strikt wendet er sich gegen die Interpretation von Hebr. 5, 3/9 durch Nestorius: Daß Christus es nötig gehabt habe, für sich selbst Opfer darzubringen, sei eine Blasphemie (ep. ad Nest. 3, 9 [24/6 Wickham]). Adv. Nest. 3 (6, 133/43 Pusey) stellt er klar, daß die H.-Würde nicht lediglich der Menschheit Christi, sondern dem inkarnierten Logos im Status der Selbstentäußerung zukommt; eine der Menschheit Christi allein zukommende H.-Würde hätte keinerlei Bedeutung für die Erlösung des Menschen. Die Auseinandersetzung um die H.schaft spiegelt somit exemplarisch den Grundkonflikt des nestorianischen Streites um die Einheit der Person Christi wider (Greer 332/7; Young 152). – In dieser Auseinandersetzung nimmt Theodoret v. Kyros im wesentlichen die Position des Nestorius ein, die Cyrill im 10. Anathematismus verurteilt hatte, dem Theodoret eine eigene Widerlegung widmet (Cyrill. Alex. apol. c. Theodt. 10 [PG 76, 436f]). Er dringt auf eine Unterscheidung der zur Theologie gehörenden Christusprädikationen von denen, die wie der H.-Titel der (Heils-)Ökonomie zuzuordnen sind. Die H.schaft mit ihren menschlichen Zügen wie Leiden, Furcht u. Tränen darf nicht dem unsterblichen, leidensunfähigen u. körperlosen Gott-Logos zugerechnet werden, sondern gehört zur menschlichen Natur, die Christus aus dem Samen Davids angenommen hat, u. ist daher auch nicht ewig (G. Koch, Strukturen u. Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret v. Kyros [1974] 147. 181; A. Viciano, Cristo él autor de nuestra salvación [Pamplona 1990] 99/101 zur Entwicklung der Position Theodorets im Verlauf des Streits mit Cyrill). Christus opfert sich in der Funktion des H. selbst als Mensch, als Gott nimmt er sein Opfer an (ep. 146 [145] [3, 184 Azéma] mit den Differenzierungen von Viciano aO. 101). Damit wird sie jedoch nicht mit der Priesterwürde jüdischer Provenienz auf eine Stufe gestellt; sie gehört zur Ordnung des Melchisedek u. überragt das H.tum levitischer Ordnung um vieles (comm. in Hebr. 4, 14 [PG 82, 708]; Greer 298/300).

2. Westen. Auch im Westen finden sich Spuren des Kampfes gegen die arianische Interpretation der H.-Würde Christi. Hier überwiegt terminologisch (mit Ausnahme von Ambrosius; Gryson 45) der einfache Priestertitel den H.-Titel, ohne daß Bedeutungsunterschiede deutlich würden. Gryson 49/60 hat gegen Orbe 617/27 sichergestellt, daß Ambrosius eine priesterliche Salbung u. ein H.tum Christi vor der Inkarnation nicht kennt (anders H. Savon, S. Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif 1 [Paris 1977] 332/50 mit der Entgegnung von R. Gryson, Le vêtement d'Aaron interprété par s. Ambroise: Muséon 92 [1979] 275/7, der grundlegende Unterschiede zwischen dem philonischen Konzept vom λόγος ἀρχιερεύς u. der H.schaft bzw. Priesterschaft des Wortes bei Ambrosius herausarbeitet). Das H.tum wie alle dem H. im Hebräerbrief zugeordneten menschlichen Züge (Gebet, Leiden usw.) sind vielmehr ausschließlich der menschlichen Natur des inkarnierten Verbum zuzuordnen u. können deshalb nicht als Argument für die Inferiorität Christi gegenüber dem Vater dienen, wie Ambrosius in heftiger Polemik gegen die Arianer betont (ep. 2 [10], 7/10 [CSEL 82, 3, 321/3]; vgl. Gryson 57f; A.-L. Fenger, Aspekte der Soteriologie u. Ekklesiologie bei Ambrosius v. Mailand [1981] 75/8). Christus ist als derselbe H. u. Opfergabe (Ambr. fid. 3, 11, 87 [CSEL 78, 139f]). Hauptfunktion des H.-Amtes Christi ist die Versöhnung des Menschen mit Gott, vornehmlich durch das blutige Selbstopfer in seinem als Tempel Gottes verstandenen Körper (Belege: Gryson 52f), womit er vom Vater die Vergebung der Sünden erlangt; die auf diese Weise erworbene Erlösung ist universal (in Ps. 118 expos. 20, 35 [CSEL 62, 461] u. ö.). Das Priester- u. H.tum Christi wird von Ambrosius häufig als wahres vom falschen bzw. verfälschten jüd. H.tum abgesetzt (ebd. 3, 30 [58]; vgl. Gryson 46); andererseits werden letzteres u. der atl. Opferkult aber auch typologisch als Vorbereitung u. Hinweis auf das Opfer des H. Christus verstanden (in Ps. 118 expos. 18, 38 [418]; Fenger aO. 77f; A. M. Piredda, La tipologia sacerdotale del patriarca Giuseppe in Ambrogio: Sandalion 10f [1987/88] 153/63), bes. *Melchisedek, dessen Opfer das Opfer Christi u. die Eucharistie präfiguriert, Levi (Christus wird als wahrer Levi verstanden: in Ps. 118 expos. 3, 26 [56]) u. **Aaron (Abr. 2, 65 [CSEL 32, 1, 620f]). – Augustinus betont mehrfach, daß Christus seine priesterliche bzw. hohepriesterliche Würde nicht secundum ordinem Aaron, sondern secundum ordinem Melchisedech bekleidet; er stammt trotz angenommener verwandtschaftlicher Verbindungen zum Stamme Levi nicht aus priesterlichem Geschlecht, sondern gehört zum Hause David aus dem Stamm Juda, woher sich auch sein Königstitel ableitet (div. quaest. 61, 2; civ. D. 16, 22). Das jüd. Priestertum wird als Hinweis auf das künftige königliche Priestertum der Kirche verstanden, die wiederum den Leib des höchsten u. wahren H. Christus darstellt (quaest. evang. 2, 40, 3); das allgemeine Priestertum der Gläubigen hat auf diese Weise Anteil am Priester- bzw. H.tum Christi (civ. D. 20, 10). Die Christen sind zu sacerdotes u. Levitae erwählt worden aufgrund der Verdienste Christi, des summus sacerdos nach der Ordnung des Melchisedek (ebd. 20, 21; T. Schächtele, Das Verständnis des allgemeinen Priestertums bei Augustin [1990] 32/67). Daneben kann das jüd. Priestertum aber auch das einmalige, wahre u. weit überlegene Priestertum Christi selbst präfigurieren (Gen. ad lit. 10, 19; serm. frg. 23 Verbraken; J. Lécuyer, Le sacrifice selon s. Augustin: Augustinus Magister 2 [Paris 1955] 907), während das heidn. Priestertum nichts als Täuschung ist (Zähringer 23). Vom Streit um die arianische Interpretation der H.schaft Christi finden sich bei Augustinus nur wenige Spuren. Gegen das arianische Argument, es sei unmöglich, daß ein u. derselbe Priester u. Gott sei, verweist er auf den bekannten Einwand, daß die Priesterschaft Christi, sein Dienen u. Bitten ,secundum formam suscepti hominis' zu verstehen sind (c. Arian. 32 [PL 42, 706]; B. Quinot, L'influence de l'épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice: RevÉtAug 8 [1962] 149; G. Remy, Le Christ médiateur dans l'œuvre de s. Augustin [Paris 1979] 486). H. wird Christus erst mit der Inkarnation (en. in Ps. 64, 7; J. Pintard, Le sacerdoce selon s. Augustin [Paris 1960] 183). Demzufolge kann die priesterliche Funktion Christi nicht ewig sein: Christus ist dem Vater nur in bezug auf seine Zeugung gleichewig, nicht hinsichtlich seines Priestertums. Priester ist er vielmehr wegen des angenommenen Fleisches, wegen der Opfergabe, die er für die Menschen darbringt (en. in Ps.

109, 17). Als Sündenfreier hat er es nicht nötig, wie die jüd. H. zuerst für sich selbst ein Opfer darzubringen (pecc. mer. 1, 50; 2, 19; en. in Ps. 109, 18). Er bringt vielmehr sich selbst als Opfer dar (ebd. 149, 6; A.-M. La Bonnardière, L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de s. Augustin: RevÉtAug 3 [1957] 146; Pintard aO. 188/93. 199/201; Schächtele aO. 36/9). Am häufigsten verbindet Augustinus das H.tum Christi mit seiner Funktion als Fürsprecher, die er zur Rechten des Vaters sitzend ausübt (c. Parm. 2, 10; pecc. mer. 2, 4; ep. ad cath. 42; en. in Ps. 26, 2, 2: sacerdos [scil. est], quia pro nobis interpellat'; ebd. 64, 6; 109, 18; Zähringer 23f; B. Studer, Das Opfer Christi nach Augustinus De civitate dei 10, 5f: Lex orandi, lex credendi, Festschr. C. Vagaggini [Roma 1980] 100/7 mit weiteren Stellen). Wie im AT allein der H. in das Allerheiligste eintrat, so trat auch Christus in die secreta des Himmels ein, in jenes wahrere Allerheiligste, u. leistet im Angesicht Gottes für die Menschen Fürsprache (c. Petil. 2, 241; pecc. mer. 1, 50). Auch als himmlischer H. trägt er seine Fürsprache beim Vater in seiner menschlichen Natur vor, die er auch nach seiner Himmelfahrt nicht abgelegt hat (coll. c. Max.: PL 42, 723; Quinot aO. 149). – Nach Augustinus entziehen die Montanisten einjährigen Kindern mit Hilfe von Nadeln Blut, mischen diesem Blut Mehl bei u. verwenden es für das eucharistische Brot. Jungen, die dieser Prozedur erliegen, gelten als Märtyrer; überlebende Knaben werden zu ,maximi sacerdotes' erhoben (haer. 26). Die Stelle steht in der Tradition des seit dem 4. Jh. geläufigen Vorwurfs eucharistischer Kinderopfer gegen Montanisten; die Erhebung der überlebenden Knaben zu H., eine Vorstellung, die möglicherweise in assoziativer Verbindung zum H.tum Christi steht, stellt augustinisches Sondergut dar (F. J. Dölger, Sacramentum infanticidii: ders., ACh 4 [1934] 218; A. Strobel, Das hl. Land der Montanisten [1980] 263/7).

c. Sechstes Jh. Weniger christologisch als kosmologisch motiviert ist das Interesse des Kosmas Indikopleustes am H.tum Christi. Im Anschluß an Hebr. 9 wird das durch einen Vorhang in ein den Priestern offenstehendes Heiliges u. ein nur dem H. einmal im Jahr zugängliches Allerheiligstes zweigeteilte Zelt als Nachbildung des ebenfalls zweigeteilten Universums verstanden, in dessen oberer Region über dem Firmament Christus als der H. aufgestiegen ist in der Absicht, auf diese Weise auch den Menschen den Zugang zu öffnen. Die Ewigkeit seines Opfers garantiert für Kosmas die Ewigkeit u. Unzerstörbarkeit dieses zweiten Himmels (top. 7, 11/7; 3, 81/6; 5, 216/9; vgl. Procop. Gaz. comm. in Gen. 1, 6 [PG 87, 1, 65CD]; W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès = BiblByz 3 [Paris 1962] 43f. 88/111. 116f; Weiteres bei Th. Hainthaler, Cosmas Indicopleustes: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 4 [1990] 155. 160).

d. Syrer. Auch in der Christologie der Syrer spielt der H.-Titel keine große Rolle (Murray 178/82). Eine von der Reichskirche abweichende Tradition syrischer Autoren ist die Vorstellung, daß Jesus die jüd. Priesterwürde von Johannes d. T., dem Sohn des Priesters Zacharias, bei der Taufe empfangen u. seinerseits an die Apostel weitergegeben hat, die sie wiederum auf die Bischöfe übertragen (zB. Aphrahat dem. 6, 289, 2; 21, 960, 24/7. 964, 15/7; 23, 65, 4f; P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Pers. Weisen = Hereditas 4 [1990] 166). Bei *Ephraem ist sie ein wichtiger Teil seiner Lehre von der apostolischen Tradition (Murray 178f); er kann die Priester- bzw. H.-Würde aber auch auf die Übertragung durch den als Priester verstandenen Simeon im Jerusalemer Tempel zurückführen (serm. de domin. nostr. 53f [CSCO 270/Syr. 116, 51]), ja sogar behaupten, daß Christi Königswürde von David u. seine Priesterwürde wie in Hebr. von Melchisedek stammen (hymn. de res. 1, 1. 9. 12 [CSCO 248/Syr. 108, 78/80]). Den Widerspruch, Christi H.-Würde einmal aus jüd.-aaronitischen, zum anderen mit Melchisedek aus nichtjüdischen Ursprüngen herzuleiten, versucht Ephraem aufzulösen, indem er einer jüd., auch im paläst. Targum zu findenden Tradition folgt, nach der Melchisedek mit Sem, dem Sohn Noahs, identifiziert wird (in Gen. 11, 2 [CSCO 152/Syr. 71, 68f] u. ö.; Murray 180_2). – Eine anonyme syr. Abhandlung des 6. Jh. über den H. (PO 41, 396/447) leitet das H.tum Christi nicht aus jüd.-aaronitischen Ursprüngen her u. fällt so aus der syr. Tradition heraus. Es handelt sich um eine Exegese von Hebr. 5, 7 in Auseinandersetzung mit widerstreitenden Interpretationen des Theodor v. Mops., Nestorius u. der Nestorianer. Die Schrift bestreitet, daß der H. von Hebr. 5, 7 nur ein Mensch u. nicht der menschgewordene Sohn Gottes gewesen sein kann. Die ausgesprochen menschlichen Züge (Fleisch, Gebet, Tränen) werden als typisch hohepriesterlich angesehen; das H.tum wird damit der menschlichen Natur zugeordnet. – Jakob v. Sarug interpretiert das Zerreißen des hohepriesterlichen Gewandes durch Kaiphas auf das Messiasbekenntnis Christi hin als Aufhebung des levitischen Priestertums zugunsten Christi, des neuen Priesters nach der Ordnung des Melchisedek (hom. fest. 5, 21/3 [PO 43, 621/3]).

III. Amtsträger als Hohepriester. a. Zweites u. drittes Jh. Im NT u. in der christl. Literatur bis in die 2. Hälfte des 2. Jh. wird H. häufig für atl.-jüd. Amtsträger, nie jedoch für christl. Kleriker verwandt; dasselbe gilt für ἱερεύς bzw. sacerdos (Kötting 358f). Eine Ursache liegt wohl in der Scheu, für christliche Amtsträger dieselben Bezeichnungen wie für das nach christlichem Verständnis überholte atl.-jüd. Priestertum oder gar für heidnische Kultpriester zu gebrauchen. Diese Scheu wurde erst überwunden, als sich gegen Ende des 2. Jh. zunehmend das Verständnis von der Eucharistie als (unblutigem) Opfer durchsetzte, das in den blutigen Opfern des Alten Bundes präfiguriert war. Jetzt konnte man im atl. Priestertum die Vorsteher der christl. Opferfeier vorgebildet sehen; seitdem sind ἱερεύς u. sacerdos in vielen Quellen gängige Bezeichnungen für Bischöfe, manchmal unter Einschluß der Presbyter, vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, in ihrer Funktion als Vorsteher der Eucharistiefeier (Waldram 146f). Im Rahmen dieser häufig nachgezeichneten Entwicklung (zB. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jh. 2 [1912] 16f; C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit [1971] 144/7. 229/31) ist hier lediglich zu fragen, welche Amtsträger als H. von den übrigen Priestern abgegrenzt werden u. welche Wurzeln u. Motive sich für eine solche Differenzierung innerhalb des christl. Priestertums aufzeigen lassen. Handelt es sich um einen Rückgriff auf das atl. H.tum oder eher um eine Ableitung aus dem H.tum Christi oder um eine Kombination beider Traditionen? Welche Absichten verfolgt ein Autor, wenn er den Bischof als H. von den übrigen Amtsträgern absetzt?

1. Didache. Der einzige Text, der aus der allgemeinen Entwicklung herausfällt, ist die früheste Kirchenordnung: In der Didache wird die aus einem vorgegebenen Traditionsstück entnommene (G. Schöllgen, Die Didache als Kirchenordnung: JbAC 29 [1986] 15/7) Bestimmung, daß wandernde Propheten, die sich eine Zeitlang in einer Ortsgemeinde niederlassen, ein Recht auf die Erstlinge des Ertrags der Kelter u. Tenne sowie von Rindern u. Schafen haben, durch folgende redaktionelle Begründung ergänzt: ,denn sie sind eure H.' (Did. 13, 3). Die Bezeichnung christlicher Propheten als H. ist ohne Parallele (zur Verbindung von jüd. H.-Amt u. Prophetie vgl. Joh. 11, 51; dazu Schnackenburg 2, 451); sie zielt auf das Recht zum Empfang von Erstlingen, das die atl. u. frühjüd. Quellen allerdings allgemein für Priester u. Leviten, nicht aber speziell für H. kennen (K. Niederwimmer, Die Didache [1989] 232_9). Möglicherweise ist sie auch Ausdruck der besonderen, mehrfach herausgestellten Hochschätzung des Prophetenstandes (Did. 11, 7; 15, 2), dessen Ansehen demjenigen der H. des Alten Bundes gleichgestellt werden soll (Kötting 360). Trotz der ausdrücklich vorgesehenen Beteiligung der Propheten an der Gestaltung der gemeindlichen ,Eucharistie'-Feier (Did. 10, 7) läßt sich ein kultisch-sacerdotales Verständnis des Prophetendienstes daraus nicht ableiten (K. Niederwimmer, Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache: WienStud NF 11 [1977] 163).

2. Erster Klemensbrief. In ihm werden zwar im Rahmen eines Vergleichs sowohl das dreigestufte atl. Priestertum (H., Priester, Levit: 1 Clem. 40, 5) als auch die drei Stände kirchlicher Amtsträger (Episkopen, Presbyter, Diakone: ebd. 42, 4/44, 6) angeführt; die später gängige Zuordnung des Bischofs zum H., der Presbyter zu den Priestern u. der Diakone zu den Leviten findet sich hier jedoch noch nicht. Tertium comparationis ist vielmehr die vom atl. Priestertum garantierte Ordnung im Gottesdienst (Dassmann 199/204); Indizien für ein sacerdotales Verständnis des kirchlichen Amtes gibt es nicht.

3. Tertullian u. Cyprian. Nachdem Polykrates v. Ephesus in der 2. Hälfte des 2. Jh. den Apostel Johannes unter direkter Anspielung auf das atl. H.tum (,der den Stirnschild trug'; vgl. Ex. 28, 32/4; Lev. 8, 9) ἱερεύς ge-

nannt hatte (Eus. h. e. 5, 24, 3), findet sich die erste ausdrückliche Bezeichnung eines Klerikers als H. bei Tert. bapt. 17, 1: ‚Dandi quidem (scil. baptismum) summum habet ius summus sacerdos, si qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate' (P. Mattei, ‚Habere ius sacerdotis'. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien De exh. castitatis et De Monogamia 1: RevScRel 59 [1985] 200/21). Tertullian, der nicht nur heidnische Priester (zB. spect. 7, 3; ux. 1, 6, 3. 5; Bévenot 128), sondern auch Laien (bes. als Montanist: ‚nonne et laici sacerdotes sumus' [exh. 7, 3]; dazu G. Otranto, Nonne et laici sacerdotes sumus?: VetChr 8 [1971] 27/47; P. van Beneden, Haben die Laien Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert?: ArchLiturgWiss 29 [1987] 31/46) u. in differenzierender Weise Kleriker (die Laien nicht zukommende sacerdotalia munera [praescr. 41, 8] bekleiden [Stellen: Janssen 83f]), sacerdotes nennen kann, benutzt summus sacerdos hier nicht im titularen Sinne (‚si qui est'; dazu Bévenot 129), sondern in Anspielung auf die Vorrangstellung des atl. H.tums zur Verdeutlichung des den Presbytern u. Diakonen vorgeordneten Taufrechts des Bischofs. Eine ausdrückliche oder implizite Ableitung des klerikalen Priester- bzw. H.tums aus dem H.tum Christi ist (anders als beim allgemeinen Priestertum der Gläubigen) nicht nachzuweisen (Mattei aO. 221). Bei Cyprian, der häufig, meist im liturgischen Kontext, Bischöfe, aber auch Presbyter, als sacerdotes bezeichnet, wird der Bischof an keiner Stelle H. genannt (Janssen 84/6; V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3[e] s. [Roma 1969] 84/8; Dassmann 209/12).

4. Didascalia apostolorum. In der Didaskalie findet sich die Bezeichnung christlicher Amtsträger als Priester bzw. H. ausschließlich in Kap. 8 u. 9., in denen es um die Begründung des Unterhaltsrechts des Klerus geht. Ausgehend von den atl. Bestimmungen zum Unterhalt der Leviten u. Priester, die breit zitiert werden (bes. Num. 18, 1/32; 1 Reg. 8, 10/7), wird mehrfach betont, daß die Bischöfe wie die atl. Priester u. Leviten ein Unterhaltsrecht von seiten der Gemeinde genießen, da sie heute für ihr Volk, d. h. in der Kirche, als Priester u. Leviten beständig den Dienst vor Gott versehen (CSCO 402/Syr. 176, 91f. 94. 109; J. Colson, L'évêque dans la Didascalie des apôtres: VieSpirit Suppl. 5 [1951] 273; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh. [1953] 266f; Dassmann 208). H. werden sie in einer einzigen textlich wie gedanklich schwer zu rekonstruierenden Passage genannt: Als H. bringen sie die vom Volk für die Versorgung der unterhaltsberechtigten Glieder der Gemeinde herangebrachten Gaben dem Herrn dar. Kurz darauf werden die Bischöfe, wohl in ihrer Eigenschaft als Empfänger dieser Gaben, noch einmal ‚H. u. Leviten für euch' (scil. die Gemeinde) genannt, während die Diakone, Presbyter, Witwen u. Waisen im selben Sinne als ‚eure Priester u. Leviten' angesprochen werden (Didasc. apost. 9 [CSCO 402/Syr. 176, 100]; Abhängigkeit von Did. 13, 3 [vgl. o. Sp. 38] vermutet R. H. Connolly, The use of the Didache in the Didascalia: JournTheolStud 24 [1923] 152). Der Bischof ist also in zweifachem Sinne H.: einmal als derjenige, der die Gaben der Gläubigen Gott darbringt, zum anderen als Empfänger eben derselben Gaben. Erschwert wird die Deutung dieser Passage durch eine Stelle, in der in Auslegung von Num. 18, 1/32 die Christen aufgefordert werden, ihre Abgaben, Zehnten u. Erstlinge für Christus, den wahren H., u. seine Diener darzubringen (Didasc. apost. 9 [CSCO 402/Syr. 176, 99]). In welchem Verhältnis die H.schaft Christi zu der des Bischofs steht, bleibt nicht zuletzt aufgrund textlicher Probleme unklar. In einer weiteren Passage wird die Forderung, daß die Gläubigen bei der Unterstützung der Armen nichts ohne den Bischof tun sollen, mit dem Hinweis begründet, daß es auch im Alten Bund keinem Nichtleviten erlaubt war, sich dem Altar zu nähern oder etwas ohne den H. darzubringen (ebd. 100). H. wird in der Didaskalie weder titular gebraucht noch ist es eine gängige Bezeichnung für den Bischof. Wiewohl die Aufgaben des Bischofsamtes eines der beherrschenden Themen der Kirchenordnung ist, wird der Bischof nur im Zusammenhang der atl. Begründung des bischöflichen Unterhaltsanspruchs Priester oder H. genannt. Dieser begrenzte Gebrauch ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß in der Didaskalie die kultischen Funktionen des Bischofs zugunsten von Lehre, Leitung u. Seelsorge stark zurücktreten.

5. Traditio Apostolica. In den Weihegebeten der Traditio Apostolica wird der Bischof mehrfach exklusiv mit dem H.tum in Ver-

bindung gebracht (C.-J. Pinto de Oliveira, Signification sacerdotale du ministère de l'évêque dans la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome: FreibZsPhilosTheol 25 [1978] 398/427). Während die Presbyter (nicht die Diakone) zum Priestertum geweiht werden, ist der Bischof zum H. Gottes bestellt, der Gott zum Ruhm seines Namens das Opfer darbringt (im Diakonenweihegebet; trad. apost. 8 [LitQuellForsch 39, 22f. 26f Botte]; B. Botte, Presbyterium et ordo episcoporum: Irénikon 29 [1956] 6). Das H.tum des Bischofs ist aber nicht ausschließlich an sein Opferhandeln gebunden. Im Bischofsweihegebet (trad. apost. 3 [6/11 B.]) wird die Bestellung der ausdrücklich als H. verstandenen Bischöfe in Kontinuität zur Einsetzung sowohl der Herrscher wie der Priester des Alten Bundes gestellt. Dementsprechend bestehen die ihnen übertragenen Aufgaben sowohl in Leitungs- wie in priesterlich-kultischen Funktionen; Gott hat auf sie das πνεῦμα ἡγεμονικόν ausgegossen, das er zuvor schon Christus u. den Aposteln geschenkt hat (J. Lécuyer, Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome: RechScRel 41 [1953] 34/8; B. Botte, Spiritus principalis. Formule de l'ordination épiscopale: Notitiae 10 [1974] 410f; G. Ferraro, Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato [Napoli 1977] 201/10 [Lit.]; zu den Bischöfen, die als Nachfolger der Apostel an der Gnade des H.-Amts teilhaben: Hippol. ref. praef. 6 [GCS Hippol. 3, 3]; andere Interpretation bei D. L. Powell, The schism of Hippolytus: StudPatr 12, 1 = TU 115 [1975] 450/4, der [ohne belegkräftige Parallelen] ἀρχιερατεία an dieser Stelle als Priesterschaft im Sinne von Presbyterwürde auffaßt). Lécuyer hat darauf hingewiesen, daß *Hippolyt das Amt des Königs u. des Priesters in Christus vereint sieht; alle Könige u. Priester des Alten Bundes sind Gesalbte (χριστοί) u. präfigurieren damit Christus, in dem sich als vollkommenem Priester u. König beide Würden vereinigen (in Dan. comm. 4, 30 [GCS Hippol. 1, 266f]; weitere Belege bei Lécuyer aO. 32f; Mariès aO. [o. Sp. 27] 381/96 zur doppelten Herkunft Christi aus dem Stamme Juda u. Levi). Der Bischof scheint als H. (unter impliziter Anknüpfung an das H.tum Christi) ebenfalls Leitungs- u. Priesteramt zu vereinen: er soll zum einen Gott Tag u. Nacht dienen (vgl. die Gebetszeiten trad. apost. 41 [88/97 B.]), sein Angesicht unablässig gnädig stimmen u. die Gaben der Kirche darbringen, zum anderen hat er (mit einem eigenen hohepriesterlichen πνεῦμα versehen; zu den Beziehungen zum πνεῦμα der Leitung Lécuyer aO. 39) die Vollmacht, Sünden zu vergeben (in der Taufe oder der Buße), die kirchlichen Ämter zu besetzen u., gemäß der den Aposteln gegebenen Bevollmächtigung, jede Fessel zu lösen (bei der Buße oder beim Exorzismus; dazu A. Jilek, Initiationsfeier u. Amt [1979] 33f; R. Zollitsch, Amt u. Funktion des Priesters [1975] 226_{23}). Quasititular wird H. trad. apost. 34 (81 B.) verwendet: Der Diakon soll dem Bischof kranke Gemeindeglieder anzeigen; ‚denn es ist ein großer Trost für einen Kranken, wenn der H. sich seiner erinnert'. Insgesamt wird deutlich, daß die Bezeichnung des Bischofs als H. der Aufwertung seiner Stellung u. Machtbefugnis gegenüber der Gemeinde u. besonders den Presbytern dient; dabei wird sowohl an das atl. als wahrscheinlich auch an Christi H.tum angeknüpft, ohne daß letzteres jedoch näher ausgeführt würde.

6. Origenes. Die Bezeichnung des Bischofs als H. ist Origenes zwar bekannt (in Lev. hom. 6, 6 [GCS Orig. 6, 368]; Th. Schäfer, Das Priester-Bild im Leben u. Werk des Origenes [1977] 67f), findet sich bei ihm aber nur selten. Er kann mit der Unterscheidung zwischen sacerdotes u. princeps sacerdotum auf die Rangdifferenz zwischen Presbytern u. Bischof anspielen (in Lev. hom. 7, 1 [371]; vgl. H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes [1974] 42), ohne daß diese Terminologie jedoch schon technischen Charakter zu haben scheint. Meist dient die Bezeichnung von Personen als H. der Aufforderung, dem für Origenes damit verbundenen Anspruch gerecht zu werden. So hält er die Bischöfe an, die H.-Würde nicht nur dem Namen nach zu besitzen, sondern durch Verdienste zu erwerben (in Lev. hom. 6, 6 [368]). Sie sollen Mose u. **Aaron nachahmen; wie Mose das Gesetz von Gott bekam u. an das Volk weitergab, so muß sich der bischöfliche H. durch Lesen u. Meditieren der Hl. Schrift von Gott belehren lassen u. das dort Aufgenommene (nicht seine eigenen menschlichen Einfälle) an sein Volk lehrend weitergeben (ebd. [369]). Die Anwendung sacerdotaler Terminologie ist nicht auf den Klerus beschränkt; Origenes kann im selben Kommentar in Aaron u. seinen Söhnen den H.

Christus u. die Apostel, seine Söhne, als Priester präfiguriert sehen (ebd. 7, 1 [373]; 4, 6 [324]: Paulus als der scientissimus pontificum et peritissimus sacerdotum), ohne daß die christologische u. die amtstheologische Deutung in Beziehung gesetzt würden. Im Johanneskommentar wird das H.tum Christi nach der Ordnung des Melchisedek sogar ausdrücklich von jedem menschlichen (auch christl.) H.tum abgesetzt, das nur der Ordnung des Aaron folgen kann (in Joh. comm. 1, 2, 10f [GCS Orig. 4, 5]). Als H. kann sich nur auszeichnen, wer unter den Christen, die sich ausschließlich dem Wort Gottes u. seinem Dienst widmen u. deshalb als Priester u. Leviten anzusehen sind, als bester in seiner Generation herausragt (ebd.). Dahinter steht offensichtlich die Idealvorstellung des Origenes vom christl. Klerus (Vogt aO. 79f). Daneben gibt es einen weiteren Interpretationsstrang, der die verschiedenen Ränge des atl. Priester- bzw. Levitenstandes auf die Vollkommenheitsgrade der Gläubigen hin auslegt: Die atl. Hierarchie ist das Vorausbild der verschiedenen Stufen christlicher Vollkommenheit mit dem H. als Vollkommenstem an der Spitze (in Num. hom. 10, 1 [GCS Orig. 7, 68]).

7. Zusammenfassung. Die Quellen bieten insgesamt ein eher disparates Bild der frühen Anwendung des H.-Terminus auf Amtsträger. Einige wenige Grundlinien lassen sich nachzeichnen. Voraussetzung ist das Aufkommen des sacerdotalen Verständnisses des Presbyter- u. besonders des Bischofsamts. Dabei ist die Bezeichnung des Bischofs als ἱερεύς / sacerdos die Regel, als H. die Ausnahme. Letztere dient durchweg der Betonung der Vorrangstellung des Bischofs innerhalb der Gemeinde, besonders gegenüber den anderen Klerikern, u. entspricht damit der seit dem frühen 3. Jh. besonders in der Didaskalie u. der Traditio apostolica zu beobachtenden Tendenz zur Aufwertung des Bischofsamts u. seiner Kompetenzen. Die Ableitung aus dem H.tum Christi tritt hinter der ausdrücklichen Anknüpfung an die atl. Priesterhierarchie mit dem H. an der Spitze zurück. Wiewohl die liturgischen Funktionen des Klerus für die Übernahme der sacerdotalen Terminologie ursächlich waren, bleibt die Anwendung des H.-Terminus für den Bischof nicht auf seine Vorsteherdienste in der Eucharistiefeier beschränkt, sondern wird auf Lehr- u. Leitungsfunktionen ausgedehnt. Erstaunlich ist, daß er an zwei Stellen zur Begründung des Unterhaltsrechts verwandt wird, wiewohl die atl. Belegstellen zur Priesterversorgung eigene oder höhere Abgaben für den H. nicht kennen.

b. Viertes bis siebtes Jh. 1. Terminologie. Mit Beginn des 4. Jh. verstärkt sich die Verwendung sacerdotaler Terminologie für Bischof u. Presbyter in den meisten Quellen nachhaltig. Bei Ambrosius wird sacerdos sogar die gängige Bezeichnung des Bischofs, häufiger verwendet als episcopus (Gryson 134). Allerdings bleibt ansonsten episcopus der Terminus technicus für den Bischof (Ch. Mohrmann, L'étude du grec et du latin de l'antiquité chrétienne: dies., Études sur le latin des Chrétiens 4 [Roma 1977] 100), was sich nicht zuletzt darin zeigt, daß sacerdotales Vokabular zur Bezeichnung von Amtsträgern in christlichen Rechtsquellen wie den Synodencanones nur sehr selten benutzt wird. Sacerdos bzw. ἱερεύς kann in der gesamten christl. Antike sowohl den Bischof als auch den Presbyter (in sehr wenigen, uncharakteristischen Fällen auch den Diakon: Waldram 147; ausdrücklich abgelehnt Hippol. trad. apost. 8 [23 Botte]; Const. apost. 8, 28, 5) bezeichnen; nur der Kontext kann klären, welcher Stand jeweils gemeint ist. Dieser Wortgebrauch erklärt sich aus dem schon bei Cyprian (ep. 61, 3; vgl. Waldram 145) u. Hippol. trad. apost. 8 (23/5 B.) anklingenden u. auch im 4. u. 5. Jh. mehrfach wiederholten (zB. Const. apost. 8, 1, 21; zu Ambrosius vgl. Gryson 139/41; Aug. ep. 24, 4; vgl. Pintard aO. [o. Sp. 34] 155) Grundtheologoumenon, daß die Priesterwürde nicht nur dem Bischof, sondern auch den Presbytern zukommt, was häufig mit ihrer gemeinsamen Vorsteherfunktion bei der Eucharistiefeier begründet wird (zu Ambrosius vgl. Gryson 141_{39}; zu Joh. Chrysostomus A.-M. Malingrey, Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Ch. Kannengiesser [Hrsg.], Jean Chrysostome et Augustin [Paris 1975] 76). Bis ins 6. Jh. meint sacerdos / ἱερεύς bei der weit überwiegenden Zahl der Belege den Bischof (Belege: Kötting 362f; Gy 602); darin spiegelt sich wohl seine herausragende Stellung als Liturge. Seit dem 6. Jh. entwickelt sich ἱερεύς / sacerdos jedoch zunehmend zum Terminus technicus für den Presbyter u. bezeichnet dann nicht mehr den Bischof, der bei Ver-

wendung sacerdotaler Terminologie jetzt ausschließlich als H. angesprochen wird (vgl. für den griech. Sprachraum ebd. 603f, für den lat. Waldram 145/9). Hauptursache dieser Bedeutungsverschiebung ist eine Änderung der Aufgaben eines großen Teils der Presbyter, die sowohl in größeren Städten als auch auf dem Lande eigene Seelsorgsbezirke erhalten, in denen sie regelmäßig ohne den Bischof der Eucharistiefeier vorstehen (ebd. 154/6). Obwohl der Bischof im 4. u. 5. Jh. in den Quellen häufiger Priester als H. genannt wird, findet sich H. in den christl. Quellen signifikant häufiger als im 3. Jh. (zu Ambrosius Gryson 135; C. Beukers, Sakrale termen bij Ambrosius: Bijdragen 29 [1968] 417; anders jedoch Augustinus, der bei der Verwendung sacerdotalen Vokabulars [vielleicht wegen seiner Kontroverse mit den Donatisten] sehr zurückhaltend ist; vgl. Zähringer 115/9; Schächtele aO. [o. Sp. 34] 154/68; Gy 602; F. Genn, Trinität u. Amt nach Augustinus [1986] 236/42; Beleg auf Ostrakon: ἀρχιερεύς als Anrede in einem Panegyrikos auf einen Märtyrerbischof: H. R. Hall, Coptic and Greek texts of the Christian period from ostraca, stelae etc. in the British Museum [London 1905] 137 pl. 99). So ist sie etwa in den Apost. Konstitutionen weit verbreiteter als in den von ihr bearbeiteten Vorlagen, wobei der Redaktor an einigen Stellen bewußt ἱερεύς durch ἀρχιερεύς ersetzt bzw. letzteres in die Vorlage ergänzt (2, 57, 18f; 8, 11, 1; 8, 12, 4. 28; Metzger aO. [o. Sp. 30] 45/7). Daß Kaiser *Julian bei der Reorganisation des paganen Kultes einen ἀρχιερεύς an die Spitze der Provinzpriesterschaft stellte, scheint der Verwendung der H.-Terminologie im innerchristl. Bereich keinen Abbruch getan zu haben (ep. 84 [49]; 89a [63] Bidez). Regelmäßig wird der Bischof H. genannt, wenn (gelegentlich, aber nicht notwendig in Anknüpfung an die atl. Priesterordnung) bei Aufzählungen der drei oberen klerikalen Ränge sacerdotales Vokabular verwendet wird; die Presbyter werden dann als sacerdotes / ἱερεῖς, die Diakone als Leviten bezeichnet (zB. Const. apost. 2, 26, 3 in Korrektur der Vorlage der Didaskalie; 8, 46, 10; Ambr. myst. 2, 6; sacr. 3, 4).

2. Theologische Absichten. Auch unabhängig von solchen Listen benutzen viele Quellen des 4. u. 5. Jh. H. zur Bezeichnung des Bischofs, wobei eine durchgehend einheitliche Intention nicht deutlich wird. Zum einen wird H. wie die übrigen sacerdotalen Termini weiterhin häufig in liturgisch geprägtem Kontext benutzt (Const. apost. 2, 57, 18f; 8, 12, 4). Doch löst sich der Begriff immer deutlicher aus diesem Zusammenhang. Wie im 3. Jh. kann er dazu dienen, den Bischof vom Presbyter zu unterscheiden (Const. apost. 8, 46, 10; Ambr. sacr. 3, 4) bzw. die den übrigen klerikalen Rängen überlegene Stellung des Bischofs zu unterstreichen (vgl. o. Sp. 43). Besonders bei Ambrosius wird jedoch deutlich, daß zwischen der Bezeichnung des Bischofs als sacerdos u. als summus sacerdos meist kein grundlegender Bedeutungsunterschied besteht; man hat den Eindruck, daß letzteres eine feierlichere Form des ersteren ist. Doch ist der Terminus darüber hinaus so gängig geworden, daß er zB. bei Gregor v. Naz. lediglich zum Zwecke der stilistischen Abwechslung benutzt werden kann (J. Bernardi [Hrsg.], Grégoire de Naz. Discours 1/3 = SC 247 [Paris 1978] 46).

3. Metropoliten als Hohepriester. Lampe hat darauf hingewiesen, daß H. seit dem 5. Jh. besonders häufig für Metropoliten, Patriarchen u. sonstige Bischöfe bedeutender Sitze verwendet wird (Lex. 238 mit Hinweis u. a. auf Theodrt. h. e. 1, 3, 3; Philostorg. h. e. 2, 10; Eustr. Cpol. vit. Eutych. 25; Evagr. h. e. 3, 32 für Kpel; Theodrt. h. e. 4, 21, 1; Philostorg. h. e. 2, 11 für Alexandria; häufig in der Kombination ἀρχιερατικὸς θρόνος o. ä.; vgl. für den Westen Maxim. Taur. serm. 78, 1 [CCL 23, 324]: summus sacerdos als Metropolit). Möglicherweise steht diese Entwicklung zumindest im Osten in engem Zusammenhang mit dem Aufkommen des Titels ἀρχιεπίσκοπος für Metropoliten u. Inhaber bedeutender Bischofssitze (J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain [Paris 1958] 381). Allerdings ist dieser Wortgebrauch nie exklusiv; selbst die von Lampe angeführten Autoren, bes. die Kirchenhistoriker, bezeichnen auch einfache Bischöfe als H. (Theodrt. h. e. 4, 35 [GCS Theodrt. 273]; Philostorg. h. e. 5, 1; 7, 8). H. ist weder im Osten noch im Westen zum Terminus technicus für Patriarchen u. Metropoliten geworden u. findet sich in Rechtstexten außerordentlich selten (vgl. P. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts 2 [1878] 6; A. S. Popek, The rights and obligations of metropolitans [Washington D. C. 1947] 61/3). In

Africa läßt sich eine Sonderentwicklung beobachten; das 3. Konzil v. Karthago (397 nC.) bestimmt cn. 26: Ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos aut aliquid huiusmodi, sed tantum primae sedis episcopus (in africanischen Konzilien mehrfach wiederaufgenommen; vgl. Brev. Hippon. 25 [CCL 149, 40]). Man könnte hinter der Verweigerung des H.-Titels für den Metropoliten theologische Motive vermuten: Eine generelle Scheu, die atl. Priesterterminologie auf den christl. Klerus zu übertragen, oder den Wunsch, den H.-Titel exklusiv Christus vorzubehalten; doch gibt es dafür keine zeitgenössischen Parallelen. Deshalb wird man den Kanon eher als eine Gegenreaktion der Bischöfe gegen die immer stärker werdende Stellung des Metropoliten zu interpretieren haben; ihm wäre mit H. dann ein für Metropoliten langsam in Gebrauch kommender, den africanischen Bischöfen aber noch unangemessen scheinender Ehrentitel verweigert worden. Verständlich wird dies vielleicht auf dem Hintergrund der africanischen Eigenheit, daß der Rang des Metropoliten nicht mit einem bestimmten Bischofssitz verbunden war, sondern nach dem Anciennitätsprinzip dem jeweils seinem Weihealter nach dienstältesten Bischof einer Provinz zukam (Gaudemet aO. 383; W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts 1² [1960] 157; R. Höslinger, Die alte afrikan. Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode [1935] 43), eine Regelung, die wegen des häufigen Wechsels die in anderen Provinzen schon vollzogene Festigung der metropolitanen Machtstellung erschwerte.

4. Bischofs- u. Presbyterweihegebete. In den Weihegebeten des Westens wie des Ostens werden seit der Mitte des 5. Jh. Bischöfe als H. u. Presbyter als ἱερεῖς / sacerdotes bezeichnet (die Hauptpassagen bei Gy 609/17; für die gallischen Texte s. B. Kleinheyer, Studien zur nichtrömisch-westl. Ordinationsliturgie 2: ArchLiturgWiss 23 [1981] 321/4. 341/4). Dabei wird der H.-Titel mehrfach explizit oder implizit mit der H.schaft Christi in Verbindung gebracht (Gy 611; vgl. Const. apost. 8, 46, 4). Die atl. Typologie hat unterschiedliches Gewicht; während sie in den Gebeten des christl. Ostens (soweit nicht Derivate der Traditio apostolica benutzt werden) sowie Galliens zurücktritt, spielt sie in den Gebeten der röm. Sakramentare eine große Rolle (P.-M. Gy, Les anciennes prières d'ordination: Maison-Dieu 138 [1979] 118f). Der Bischof ist hier H. des Neuen Bundes. Wie bei der Weihe **Aarons wird der christl. H. mit prächtigen Gewändern bekleidet u. mit Öl gesalbt, jedoch ausschließlich auf vergeistigte Weise (Sacr. Veron. nr. 947 [119 Mohlberg]; Sacr. Greg.-Hadr. nr. 23 [1, 93 Deshusses] par.): ,Durch den göttlichen Segen empfängt seine Seele einen Schmuck, strahlender als der des Aaron, u. eine Salbung durch den Hl. Geist, der ihn ganz durchdringt' (B. Botte, L'ordre d'après les prières d'ordination: Études sur le sacrement de l'ordre = Lex Orandi 22 [Paris 1957] 17 bzw. Das Weihesakrament nach den Gebeten des Weiheritus: J. Guyot [Hrsg.], Das Apostolische Amt [1961] 16). Im Mittelpunkt vieler Weihegebete steht die hierarchische Ordnung des christl. Priestertums. Die Bezeichnung des Bischofs als H. dient dann vornehmlich der Betonung der Rangunterschiede innerhalb des Klerus. Besonders auffallend ist dies beim röm. Presbyterweihegebet ,Domine pater omnipotens aeterne deus honorum auctor et distributor' (Sacr. Veron. nr. 954 [121 Mohlberg]; Sacr. Greg.-Hadr. nr. 29 [1, 95f Deshusses] par.), das die Presbyter als bloße Helfer u. sequentis ordinis viri et secundae dignitatis, die lediglich ein secundi meriti munus innehaben, den Bischöfen als summi pontifices, denen die eigentliche Leitung des Volkes obliegt, gegenüberstellt (ähnliche Formulierungen auch bei einigen röm. Bischöfen: Innocent. I ep. 25 [22 Cabié]; Leo M. serm. 48, 1 [SC 49, 170]; weitere Parallelen bei M. Gy, Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien: Études aO. 138f bzw. Bemerkungen zu den Bezeichnungen des Priestertums in der christl. Frühzeit: Guyot aO. 103f). Botte hat die ungewöhnlich scharf herausgestellte Vorrangstellung des Bischofs als H., die mit einer Abwertung der Presbyter als Priester zweiten Ranges einhergeht, als Reaktion auf eine besonders bei Hieronymus nachweisbare, häufig als presbyterianisch bezeichnete Tendenz gedeutet, die im Bischof lediglich einen primus inter pares sieht u. bei gemeinsamem Ursprung der beiden Ämter zwischen Presbytern u. Bischöfen außer dem Recht zu weihen keinen grundlegenden Unterschied sieht (B. Botte, Secundi meriti munus: QuestLiturgPar 21

[1936] 87f; vgl. Waldram 147f; T. G. Jalland, The doctrine of the parity of ministers: K. E. Kirk [Hrsg.], The apostolic ministry [London 1946] 305/49). Doch konnte der H.-Titel auch im entgegengesetzten, ,presbyterianischen' Sinne verwendet werden, um nachzuweisen, daß der Bischof nichts anderes ist als der erste Presbyter bzw. höchste Priester: ,Quid est enim episcopus, nisi primus presbiter, hoc est summus sacerdos?' (Ambrosiast. quaest. test. 101, 5 [CSEL 50, 196]).

5. Bischöfe als pontifices u. der röm. Bischof als pontifex maximus. Pontifex ist seit dem späten 4. Jh. ein gängiger Terminus für den Bischof (D. H. Marot, La collegialité et le vocabulaire épiscopal du 5ᵉ au 7ᵉ s.: Irénikon 37 [1964] 198/221; I. Kajanto, Pontifex maximus as the title of the pope: Arctos 15 [1981] 37/52; vgl. aber schon Vit. Cypr. 9, 5; 11, 8: Cyprian als dei pontifex). Daß er im Gegensatz zu ἀρχιερεύς u. den sonstigen lat. Synonyma wie summus sacerdos u. princeps sacerdotum erst so spät in Gebrauch kam, ist sicher darauf zurückzuführen, daß er Terminus technicus für die Mitglieder paganer Priesterkollegien, besonders der bedeutenden stadtröm. pontifices war, an deren Spitze von Augustus bis Gratian u. Theodosius der Kaiser als pontifex maximus stand (P. Stockmeier, Die Übernahme des Pontifex-Titels im spätantiken Christentum: Konzil u. Papst, Festschr. H. Tüchle [1975] 76/8; L. Schumacher, Die vier hohen röm. Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen u. den Severern [69/235 nC.]: ANRW 2, 16, 1 [1978] 655/819; D. Ladage, Städtische Priester- u. Kultämter im lat. Westen des Imperium Romanum zur Kaiserzeit, Diss. Köln [1971] 10f). Möglich wurde die Übernahme in die christl. Amtsterminologie wohl nur, weil die Vetus Latina u. die Vulgata ἀρχιερεύς sowohl für die jüd. H. (vornehmlich im Joh.-Evangelium) als auch besonders (im Hebräerbrief) für Christus mit pontifex übersetzt u. dem Begriff damit Eingang in die einschlägige Terminologie der Christen verschafft hatten (F. C. Burkitt, ,Chief priests' in the Latin gospels: JournTheolStud 9 [1908] 290/7; Kajanto aO. 38f). Wahrscheinlich ist der Begriff über den schon bei Tertullian (adv. Marc. 4, 13, 4. 35, 7; 5, 9, 9; carn. Christ. 5, 10) nachweisbaren christologischen Gebrauch in die Amtsterminologie eingedrungen. Kajanto aO. 38f hat auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Übernahme in die offizielle kirchliche Terminologie eine wachsende Popularität des pontifex-Titels im einfachen Kirchenvolk vorangegangen sei; ob allerdings die Funktionsähnlichkeiten zwischen christlichem u. paganem pontifex viel dazu beigetragen haben, bleibt fraglich. Neben dem einfachen pontifex-Titel findet sich bei christl. Autoren archipontifex (Avell. ep. 162 [CSEL 35, 2, 614]; M. B. O'Brien, Titles of address in Christian Latin epistolography to 543 A. D. [Washington D. C. 1930] 80) sowie die Kombination magnus u. besonders summus pontifex, für die es in der nichtchristl. Literatur nur sehr wenige Parallelen gibt (Marot aO. 200 mit den Einschränkungen von Stockmeier aO. 80: Hinweis auf Iuvenal. sat. 4, 45f), wobei sich gravierende Bedeutungsunterschiede nicht nachweisen lassen. Summus pontifex könnte in Nachbildung von summus sacerdos entstanden sein, wobei Marot aO. 220 in ersterem eine etwas feierlichere Form des letzteren sieht. Von daher versteht sich wohl auch, daß summus pontifex in besonderer Weise, aber nie exklusiv für Metropoliten verwendet wird (ebd. 202/8; Stockmeier aO. 83; J. C. Plumpe, Pomeriana: VigChr 1 [1947] 227/32). Auch der röm. Bischof wird in seiner Funktion als Metropolit der suburbikarischen Bischofssitze mehrfach als summus pontifex bezeichnet; im Altertum ist ihm dieser Titel jedoch nie vorbehalten gewesen. Der Titel *pontifex maximus ist, wie Marot u. nach ihm Schieffer u. Kajanto gegen die ältere Forschung sichergestellt haben, in antiken Quellen weder für den röm. Bischof noch für andere christl. Amtsträger bezeugt. Tertullians ,pontifex ... maximus, quod [est] episcopus episcoporum' (pud. 1, 6) meint nicht den röm., sondern wahrscheinlich den karthagischen Bischof (W. P. LeSaint, Tertullian. Treatises on penance [New York / Ramsey 1959] 47f), der mit dieser Bemerkung ironisch distanzierend in die Nähe des heidn. pontifex maximus gerückt werden soll; titularer Gebrauch ist somit ausgeschlossen. Die Tatsache, daß die röm. Kaiser sich noch bis in die 2. Hälfte des 4. Jh. als pontifices maximi im paganen Sinne bezeichnet haben (vgl. o. Sp. 49), ist wohl ein wichtiger Grund dafür, daß dieser Titel im innerkirchlichen Bereich bewußt vermieden wurde; diese Reserven sind wohl erst in der

Zeit der Renaissancepäpste aufgegeben worden (R. Schieffer, Der Papst als pontifex maximus: SavZKan 88 [1971] 306/9).

IV. Jakobus als Hoherpriester. Im Judenchristentum findet sich eine Tradition über den Herrenbruder Jakobus als H. Hegesipp zeichnet ihn als einen lebenslangen Nasiräer, der vom Mutterschoß an heilig gelebt, weder Wein getrunken oder Fleisch gegessen noch ein Bad genommen oder sich die Haare geschnitten habe. In priesterliches Leinen gekleidet habe er als einziger die Erlaubnis gehabt, in das Heiligtum (bzw. nach anderer Texttradition: das Allerheiligste) des Jerusalemer Tempels einzutreten u. dort beständig auf seinen Knien liegend um Vergebung für das Volk zu beten (Eus. h. e. 2, 23, 4/6; aufgegriffen von Hieron. vir. ill. 2 [7 Bern.]). Wiewohl der Terminus ἀρχιερεύς nicht gebraucht wird, hat Hegesipp Jakobus wohl als H. beschreiben wollen (dazu W. Pratscher, Der Herrenbruder Jakobus u. die Jakobustradition [1987] 11f), der als christlicher u. damit einzig legitimer Priester an die Stelle der jüd. Priesterhierarchie getreten ist (Vermutungen über den historischen Kern dieser Passage bei R. Eisler, Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας 2 [1930] 580/2). Aufgegriffen u. weitergeführt wird diese Tradition von Epiphanius v. Salamis, der Jakobus ausdrücklich als H. bezeichnet, dem es gestattet war, einmal im Jahr ins Allerheiligste einzutreten. Er weiß über Hegesipp hinaus weiterhin zu berichten, daß der Herrenbruder priesterlicher Herkunft war u. das πέταλον, das goldene Stirnband des H., trug (haer. 29, 4, 1/4; 78, 13, 5/14, 6; Pratscher aO. 195 schreibt die Ergänzungen des Epiphanius dessen theologischer Gelehrsamkeit zu).

V. Kaiser als Hohepriester. Im J. 449 akklamieren die auf der Synode v. Ephesus versammelten Bischöfe den Kaiser als ‚ἀρχιερεύς' (AConcOec 2, 1, 1, 138, 28); gelegentlich nannte sich der Kaiser im 5. Jh., also nach der Aufgabe des Titels pontifex maximus (vgl. o. Sp. 49), in offiziellen Dokumenten auch selbst pontifex inclitus (AConcOec 2, 3, 2, 87, 38; dazu W. Ullmann, Gelasius I [1981] 84/6). Während sich die Bezeichnung des Kaisers als H. in den christl. Quellen sonst nur sehr selten findet (im 7. Jh. bei Theophyl. Sim. hist. dial. 8 [21 de Boor / Wirth]: Herakleios als οἰκουμένης ἀρχιερεὺς καὶ προέδρος; L. Bréhier, Ἱερεὺς καὶ βασιλεύς: H. Hunger [Hrsg.], Das byz. Herrscherbild = WdF 341 [1975] 86; O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell [1938] 124/44), ist der Priestertitel seit Eusebius gut bezeugt, wobei Bedeutungsunterschiede zum H.-Titel nicht deutlich werden (vgl. die Akklamation Kaiser Markians als ἱερεύς auf dem Konzil v. Chalcedon iJ. 451 [AConcOec 2, 1, 2, 157, 29]; weitere Belege bei K. M. Girardet, Das christl. Priestertum Konstantins d. Gr.: Chiron 10 [1980] 569/92). Die Interpretation der H.- bzw. Priesterschaft des Kaisers bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Auszuschließen ist, daß ihm auf diese Weise eine konkrete Rangstufe der kirchlichen Amtshierarchie zugewiesen werden soll (ders., Kaiser Konstantius II als ‚episcopus episcoporum' u. das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes: Historia 26 [1977] 100). Dies gilt in gleicher Weise für den Kaiser als κοινὸς ἐπίσκοπος (Eus. vit. Const. 1, 44 [GCS Eus. 1, 28]; dazu J. Straub, Konstantin als κοινὸς ἐπίσκοπος: ders., Regeneratio Imperii [1972] 134/58) u. ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (Eus. vit. Const. 4, 24 [GCS Eus. 1, 126]; vgl. J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: ders., Regeneratio aO. 119/33; Farina aO. [o. Sp. 28] 312/9), womit Konstantin nicht im technischen Sinne als Bischof qualifiziert werden soll (zu Lucif. Cal. mor. 13 [CSEL 14, 311], der den Arianern vorwirft, Kaiser Konstantius II als episcopus episcoporum zu akklamieren vgl. Girardet, Kaiser aO.). Da Bischofswürde u. Priestertum bei Eusebius wie bei seinen christl. Zeitgenossen eng zusammenhängen (zB. Eus. vit. Const. 1, 32, 3. 51, 2; 3, 6, 2 [GCS Eus. 1, 22. 31f. 80]; vgl. o. Sp. 44f), ist zu vermuten, daß die Priester- bzw. H.-Akklamation in enger, wenn auch schwer zu deutender, Beziehung zur Quasi-Titulatur als Bischof bei Eusebius steht (Girardet, Priestertum mit Lit. ebd. 570_7). Daneben hat Girardet auf einen anderen Aspekt aufmerksam gemacht: Im Anschluß an die in den Laudes Constantini wiedergegebene Tricennatsrede des Eusebius, in der Konstantin als Priester vorgestellt wird, der, statt wie frühere Kaiser den Göttern blutige Opfer darzubringen, sich selbst bzw. seine Seele dem Christengott als Opfer hingibt, weist Girardet auf die offensichtlich bewußt vorgenommene Parallelisierung mit Christus als sich selbst opferndem H. hin: Konstantin gilt Eusebius demnach als irdi-

sches Abbild des himmlischen H. Christus (laud. Const. 2, 5/3, 1 [GCS Eus. 1, 199f]; vgl. auch vit. Const. 4, 17 [ebd. 123f]; Girardet, Priestertum aO. 579/88; J.-M. Sansterre, Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie ‚césaropapiste': Byzant 42 [1972] 139f). Er wird in dieser Passage (wie auch sonst bei Eusebius) allerdings nicht ἀρχιερεύς, sondern ἱεροφάντης genannt (ebd. 140_1). Girardet hat weiterhin auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, daß die *Melchisedek-Typologie zum H.-Titel für den Kaiser geführt hat (Girardet, Priestertum aO. 575/9. 588 lehnt er diese Ableitung für Eusebius jedoch ab). Vielleicht stehen hinter der Priestertitulatur bzw. der Übertragung priesterlicher Qualitäten auf den Kaiser atl. oder / u. pagan inspirierte Vorstellungen vom Priester-Königtum des Kaisers (P. Stockmeier, Leo I d. Gr. Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik [1959] 130/8 mit den einschlägigen Stellen Leos d. Gr.; F. Dvornik, Early Christian and Byz. political philosophy 2 [Washington 1966] 643/5; Ullmann aO. 84/7), der als Priester der öffentliche Hüter des Glaubens war u. von daher die Befugnis hatte, in das innerkirchliche Leben zB. durch Einberufung von Synoden einzugreifen. Es gab jedoch auch Widerstand gegen die Bezeichnung des Kaisers als H. Der röm. Bischof Gelasius I kennt zwar die Verbindung von König- u. Priestertum (positiv gesehen in der Gestalt des Melchisedek, als heidnische Perversion in Gestalt der kaiserlichen pontifices maximi); sie gilt ihm aber als mit der Ankunft des wahren H. u. Königs Christus aufgelöst. Seitdem steht dem Kaiser weder der Pontifex-Titel noch irgendeine priesterliche Gewalt zu; beides ist ausschließlich dem Klerus reserviert, der wiederum keine königlichen Rechte beanspruchen darf. Der Papst suchte seine folgenreiche Konzeption mit der (historisch offensichtlich falschen [vgl. o. Sp. 49]) Behauptung zu untermauern, daß sich seit Christi Geburt kein Kaiser mehr pontifex genannt habe (Gelas. tract. de anath. vinc. 11 [567f Thiel]; E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft 2 [1933] 67/93; Ullmann aO. [o. Sp. 51] 204f; zu ähnlichen Vorstellungen bei Joh. Chrys. in Jes. 6, 1 hom. 4, 4 [PG 56, 126] vgl. Dvornik aO. 698f).

VI. Deutung des hohepriesterlichen Gewandes. Die detailierte Beschreibung des hohepriesterlichen Gewandes in Ex. 28 war jüdischen (vgl. o. Sp. 22) wie (häufig im Anschluß an diese) christlichen Kommentatoren Anlaß zu ausführlicher, zT. unterschiedlicher Deutung (Materialsammlung bei K. C. W. F. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus 2 [1839] 146/65; Überblick bei Gryson, Vêtement aO. [o. Sp. 33]). Zwei eigene Schriften sind diesem Thema gewidmet worden: Ossius v. Cordobas untergegangener Traktat De interpretatione vestium sacerdotalium (Isid. vir. ill. 5, 6 [PL 83, 1086]) u. die Abhandlung des Epiphanius v. Salamis De XII gemmis, ‚Über die zwölf Edelsteine', die den Brustschild des H. schmücken (ClavisPG 3748). Guinot unterscheidet drei Auslegungstypen, die kosmologische, moralisch-spirituelle u. christologische, die sich nicht ausschließen, sondern auch zusammen von einem Autor aufgegriffen werden können (J.-N. Guinot, Sur le vêtement du grand prêtre. Le δῆλος était-il une pierre divinatoire?: VetChr 26 [1989] 38/46; F. J. Dölger, Die Glöckchen am Gewande des jüd. H. nach der Ausdeutung jüdischer, heidnischer u. frühchristlicher Schriftsteller: ders., ACh 4 [1934] 233/42).

a. Kosmologische Deutung. Im Rückgriff auf Philo (bes. vit. Moys. 2, 109/34; vgl. o. Sp. 22) interpretiert Clemens v. Alex. das Gewand des H. als Sinnbild der sinnlich wahrnehmbaren Welt: Die fünf Edelsteine u. die beiden Rubine werden auf die sieben Planeten gedeutet (strom. 5, 37, 1; vgl. Ex. 28, 17/20; s. A. Le Boulluec, Komm. zu strom. 5, 37, 1 [SC 278, 84f]). Die leuchtenden Smaragdsteine des Schulterkleids auf Sonne u. Mond, die in vier Reihen angeordneten zwölf Steine der Brust auf die Tierkreiszeichen u. die vier Jahreszeiten (ebd. 38, 3f; vgl. auch Sap. 18, 24; Heinisch aO. [o. Sp. 27] 233/40; W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria u. Rom [1915] 231f; Lilla aO. [o. Sp. 27] 175/81; A. Le Boulluec [Hrsg.], Clément d'Alex. Les Stromateis 5 = SC 279 [Paris 1981] 152/8; eine ekklesiologische Deutung auf die 12 Apostel bei Tertullian [adv. Marc. 4, 13, 3f] u. Origenes [in Ex. hom. 9, 4 (GCS Orig. 6, 243)]). Die vier Garnarten, aus denen das priesterliche Gewand gewebt wird, deuten Clemens (strom. 5 [6], 32, 3), Origenes (in Ex. hom. 13, 3 [GCS Orig. 6, 274f]) u. Ambrosius (fid. 2, 11/3) im Anschluß an Philo u. Josephus auf die vier Elemente (Gryson, Vêtement aO.

277f). Die kosmologische Interpretation konnte allerdings auch auf Zurückhaltung bzw. Reserve stoßen. So will Gregor v. Nyssa die Deutung der blauen Farbe des hohepriesterlichen Gewandes (vgl. Ex. 28, 31) auf die Luft weder übernehmen noch zurückweisen (vit. Mos. 2 [GregNyssOp 7, 1, 98]).

b. Moralisch-spirituelle Deutung. Clemens v. Alex. kennt neben der kosmologischen auch die moralisch-spirituelle Deutung. So sieht er in der Vorschrift, daß der H., bevor er ins Heiligtum eintritt, den hl. Rock auszieht, sich wäscht u. dann einen anderen, ‚sozusagen allerheiligsten Rock‘ anlegt, einen Hinweis auf den Unterschied zwischen den Gnostikern u. den übrigen Priestern. Während diese sich nur mit Wasser abgewaschen u. den Glauben angelegt haben, weiß allein der Gnostiker das Geistige vom Sinnlichen zu unterscheiden u. eilt, den übrigen Priestern überlegen, dem Eingang der geistigen Welt zu (strom. 5, 39, 2/4; zu exc. Theodt. 27 vgl. F. Sagnard [Hrsg.], Clément d'Alex. Extraits de Théodote = SC 23 [Paris 1948] 116f. 220/3). Origenes kann in den vier Garnarten des priesterlichen Gewandes Hinweise auf Jungfräulichkeit, Martyrium, Liebestätigkeit u. Hoffnung auf das Himmelreich sehen (in Ex. hom. 9, 3 [GCS Orig. 6, 240]). Für Gregor v. Nyssa wird Ex. 28 ‚nicht eine sinnlich wahrnehmbare Kleidung beschrieben, sondern ein Schmuck der Seele, gewoben aus den Taten der Tugend‘ (vit. Mos. 2 [GregNyssOp 7, 1, 98]). Selbst die kosmologische Deutung der Gewandfarbe auf die Luft wird noch einmal moralisch weitergeführt: der Priester soll seine Seele nicht ‚mit einem dicken, fleischigen Lebenskleid belasten‘, sondern sich durch die Vollkommenheit des Lebens dem ‚Leichten u. Luftigen‘ nähern, um am Ende der Zeiten leicht u. schwerelos zu sein u. nicht zur Erde herabgezogen zu werden (ebd. [98/103] mit einer detaillierten Weiterführung der moralischen Auslegung).

c. Christologische Deutung. Im Anschluß an die H.-Prädikation Christi im Hebräerbrief wird Ex. 28 bereits bei Clemens v. Alex. christologisch ausgelegt. So deutet er zB. das λόγιον des Brustschilds als Hinweis auf den Logos, der den Himmel geschaffen hat (strom. 5, 38, 2); er verweist weiterhin auf eine Interpretation, die im Leibrock einen Typos der Inkarnation sehen will (ebd. 39, 2). In ähnlicher Weise legt Origenes Lev. 16, 4 aus (in Lev. hom. 9, 2 [SC 287, 76]). Daß der H. eine geheiligte (sacrificata) Tunika anzieht, versteht er als Hinweis darauf, daß Christus einen irdischen Leib angenommen hat, der insofern sacrificatus ist, als er nicht aus dem Samen eines Mannes, sondern vom hl. Geist gezeugt ist (ebd. 6, 2 [SC 286, 276]). Ambrosius deutet die zwölf Steine des Brustschilds auf die zwölf grundlegenden christologischen Titel, die das Gewand des wahren H. Christus zieren: generatio, filius, unigenitus, deus, vita, veritas, imago, splendor, character, virtus, sapientia, iustitia (fid. 2, 1/10 [CSEL 78, 58/60]; Gryson, Vêtement aO. [o. Sp. 33] 279f). Cyrill v. Alex. gibt ador. 11 (PG 68, 729/45) eine christologische Interpretation der Details des hohepriesterlichen Gewandes (Überblick bei Guinot aO. 45_{65}).

J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter 1, 1 (1955). – J. Becker, 1 u. 2 Chronik = NeueEchterBibel AT 18. 20 (1986/88). – M. Bévenot, Tertullian's thoughts about the Christian priesthood: Corona gratiarum, Festschr. E. Dekkers 1 (Brugge / 's Gravenhage 1975) 125/37. – G. W. Buchanan, The priestly teacher of righteousness: RevQumrân 6 (1967/69) 553/8. – B. S. Childs, OT theology in a canonical context (London 1985) 145/54. – A. Cody, A history of OT priesthood = AnalBibl 35 (Roma 1969); ders. / M. Brokke, Art. Aaron / Aaronitisches Priestertum: TRE 1 (1977) 1/7. – E. Dassmann, Die Bedeutung des AT für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie: BibelLeben 11 (1970) 198/214. – A. Deissler, Das Priestertum im AT: ders. / H. Schlier / P. Audet, Der priesterliche Dienst 1 = QuaestDisp 46 (1970) 9/80. – W. Dommershausen, Art. kohen: ThWbAT 4 (1984) 62/79. – H. Donner, Geschichte des Volkes Israel u. seiner Nachbarn in Grundzügen = ATD ErgR. 4, 1. 2 (1984/86). – H.-J. Fabry, Art. Messianismus: Lex. der Religionen² (1988) 416/22. – I. Gafni, Art. High Priest: EncJud³ 8 (Jerus. 1974) 470/4. – E. Grässer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im NT = WissUntersNT 35 (1985). – R. A. Greer, The captain of our salvation. A study in the patristic exegesis of Hebrews = BeitrGeschBiblExeg 15 (1973). – A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (1979). – R. Gryson, Le prêtre selon s. Ambroise (Louvain 1968). – A. H. J. Gunneweg, Leviten u. Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung u. Geschichte des israelit.-jüd. Kultpersonals = ForschRelLitATNT

89 (1965). – P.-M. Gy, La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: RevScPhilosThéol 58 (1974) 599/617. – M. Haran, Temples and temple-service in ancient Israel. Inquiry into the character of cult phenomena and the historical setting of the priestly school (Oxford 1978); ders. / M. Stern / Edit. staff, Art. Priests and priesthood: EncJud³ 13 (Jerus. 1974) 1069/91. – F.-L. Hossfeld, Der Pentateuch: E. Sitarz (Hrsg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig = Bibl. Basis Bücher 5 (1987) 11/68. – B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift u. zur Wurzel KPR im Alten Orient u. im AT = WissMonogrATNT 55 (1982). – H. Janssen, Kultur u. Sprache = LatChristianPrimaev 8 (Nijmegen 1938). – J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet² = LiturgQuellForsch 19/20 (1966). – U. Kellermann, Art. ἀρχιερεύς: ExegWbNT 1 (1980) 394/7. – F. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde u. im NT = StudienUmweltNT 7 (1971). – K. Koch, Art. Priestertum II: RGG³ 5 (1961) 574/8. – B. Kötting, Die Aufnahme des Begriffs ‚Hiereus‘ in den christl. Sprachgebrauch: ders., Ecclesia peregrinans 1 = MünstBeitrTheol 54, 1 (1988) 356/64. – J. Lécuyer, Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène: VetChr 7 (1970) 253/64. – J. Liver, The sons of Zadok, the priests in the Dead Sea sect: RevQumrân 6 (1967/69) 3/30. – F. Maass, Art. Aaron: RGG³ 1 (1957) 2f. – J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike = ErtrForsch 177 (1982). – R. Murray, Symbols of church and kingdom (Cambridge 1975). – A. Orbe, La unción del verbo. Estudios Valentinianos 3 = AnalGreg 113 (Roma 1961). – H. Riedlinger, Zur geistlichen Übertragung alttestamentlicher Priestertexte auf Amtsträger der christl. Kirche: Der Weg zum Menschen, Festschr. A. Deissler (1989) 275/93. – U. Rüterswörden, Die Beamten der israelit. Königszeit. Eine Studie zu śr u. vergleichbaren Begriffen = BeitrWissATNT 117 (1985). – J. R. Schaefer, The relationship between the priestly and servant messianism in the epistle to the Hebrews: CathBiblQuart 30 (1968) 359/85. – R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2. 4 = HerdersKomm 4, 2². 4 (1977/84). – G. Schrenk, Art. ἀρχιερεύς: ThWbNT 3 (1938) 265/84. – E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ² 1/2 (Edinburgh 1973/79). – H. Schulz, Leviten im vorstaatlichen Israel u. im Mittleren Orient (1987). – M. Scopello, Le temple et son grand prêtre dans les Enseignements de Silvanos (Nag Hammadi VII, 4): Écritures et traditions dans la littérature copte = Cah. de la Bibl. Copte 1 (Louvain 1983) 145/52. – A. F. Segal, Two powers in heaven. Early rabbinic reports about Christianity and gnosticism (Leiden 1977). – C. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des AT (1875). – G. Stemberger, Das klass. Judentum. Kultur u. Geschichte der rabbin. Zeit (70/1040 nC.) (1979). – R. A. Stewart, The sinless high priest: NTStudies 14 (1967/68) 126/35. – J. Waldram, Van presbyter tot priester. De betekenisverschuiving van het woord ‚sacerdos‘ van de derde tot de achtste eeuw: W. Beuken (Hrsg.), Proef en toets (Amersfort 1977) 144/65. – A. Wendel (†), Art. H., jüdischer: RGG³ 3 (1959) 427f. – M. O. Wise, The Teacher of Righteousness and the High Priest of the Intersacerdotium: RevQumrân 14 (1990) 543/613. – F. M. Young, Christological ideas in the Greek commentaries on the epistle to the Hebrews: JournTheolStud NS 20 (1969) 150/63. – D. Zähringer, Das kirchliche Priestertum nach dem Hl. Augustinus (1931).

Frank-Lothar Hossfeld (A. B I) /
Georg Schöllgen (B II/VI).

Hoheslied.

A. Alttestamentlich-jüdisch. I. Das biblische Buch. (Kommentare: W. Dommershausen / G. Krinetzki, Ester. H. [1980]; G. Gerleman, Ruth – Das H. = Bibl. Komm. AT 18 [1965] 41/227; O. Keel, Das H. = Zürcher Bibelkomm. AT 18 [Zürich 1986]; G. Krinetzki, Komm. zum H. Bildsprache u. theologische Botschaft [1981]; H. Ringgren: ders. / O. Kaiser, Das Hohe Lied, Klagelieder, Das Buch Ester = ATD 16, 2^{3} [1981] 1/37; W. Rudolph, Das Hohe Lied = Komm. zum AT 17, 2 [1962]; E. Würthwein u. a., Die fünf Megilloth = HdbAT 18^{2} [1969].) Das ,Lied der Lieder' (ᾆσμα ᾀσμάτων; Canticum canticorum; Martin Luther: H.) steht im atl. Kanon u. gehört dort zu den Ketubim, allerdings in unterschiedlicher Plazierung (Rudolph aO. 77). Die griech. u. lat. Bibel zählt es zu den poetischen Büchern. Die Zuschreibung an Salomo (,Lied der Lieder, so herstammt von Salomo') verbindet es mit dem ,Buch der Sprüche' u. mit dem ,Prediger'.

a. Inhalt. Das H. ist eine Sammlung von Liebesliedern. Ihren Gegenstand bildet die Liebe zwischen Mann u. Frau, die aus der natürlichen Anziehungskraft der *Geschlechter erwächst. Daß diese Liebe auf Vermählung u. Ehe hinführt, wird nicht ersichtlich. Die Bestimmung als ,Hochzeitslieder' ist deshalb eine Verengung. Den Liedern genügt das Besingen der menschlichen Liebe: Sehnsucht der Liebenden, gegenseitiges Bewundern, ihr Einander-Finden, ihre erfüllte Begegnung, ihr Sich-Verlieren, -Suchen u. -Wiederfinden. Ein gedanklicher Fortschritt ist in der Sammlung nicht zu finden. Deshalb geht es auch nicht an, das H. als Drama zu bestimmen (seit Origenes [s. u. Sp. 74] bis in jüngste Zeit verteidigt [Rudolph aO. 95]). Man kann höchstens in den einzelnen Liedern die dramatische Spannung von Erfahren u. Erleben der Liebe erkennen. Gesungen werden die Lieder von den Liebenden; Begleitpersonen tragen dazwischen eigene Lieder vor. Die Liebenden sind kaum in allen Liedern identisch. Die Frau (Schulamit) ist Hirtenmädchen (1, 5/7), wohnt aber auch in der Stadt (3, 1/4; 5, 2/8), der Mann Hirte, König, sogar Salomo (3, 7. 9. 11). Doch diese Rollen ergeben sich aus der poetischen Sprache der Lieder; Metaphorik u. Travestien bestimmen die Aussagen u. zeigen deutlich, daß es sich nicht um das individuelle Geschick eines Liebespaares, sondern um menschliche Liebe allgemein handelt.

b. Entstehungszeit. Die Entstehung der Lieder ist vom Entstehen der Sammlung zu unterscheiden. Das Liedbuch behauptet Salomonischen Ursprung (etwa 970/931 vC.). Die Behauptung kann sich auf die alte Überlieferung stützen, daß der König Sprüche u. Lieder verfaßt habe (1 Reg. 5, 12), u. darauf, ,daß Salomo als der Hauptsachverständige in Liebesdingen gegolten habe' (Rudolph aO. 110). Doch diese Zuweisung wird heute kaum noch ernsthaft vertreten. Wird das H. als Liedersammlung bestimmt, kann keine einzelne Verfasserpersönlichkeit angenommen werden. Die Entstehung der einzelnen Lieder ist zeitlich kaum genau festzulegen. Ein ernstes Argument ist dabei die sprachliche Form. Der Text zeigt viele Aramaismen (A. Allgeier: BiblZs 17 [1926] 208f) u. etliche Sonderformen, die in nachexilische Zeit (etwa 5./3. Jh. vC.) verweisen. Allerdings ist dabei zu beachten, daß die späten Formen auch von der redigierenden Hand des Sammlers stammen könnten. Andere Beobachtungen weisen in die Periode des ,Salomonischen Humanismus' (Gerleman aO. 75/7). Gewisse Texte, die die weibliche Schönheit bewundern u. die menschliche Liebe verherrlichen (wie Gen. 24, 16. 67; 26, 8f; 1 Sam. 18, 20/9; 2 Sam. 1, 26; 13, 2/15), lassen sich mit dem H. u. seiner erotischen Sprache verbinden. Aufgeschlossenheit für den Wert einer Liebesdichtung könnte in jene Zeit Israels gerückt werden. Die Verwandtschaft der Lieder mit altorientalischer, besonders ägyptischer Liebesdichtung läßt ihre Entstehung vielleicht weiter zurückversetzen bis in die Zeit der Königin Hatschepsut (1494/1472; Gerleman aO. 76). Eine einhellige Meinung über Entstehung u. Sammlung der Lieder ist in der gegenwärtigen Forschung nicht festzustellen. Mehrheitlich wird die Sammlung in die nachexilische Zeit verlegt. Unbestritten ist auch der paläst. Ursprung sowohl der Lieder wie ihrer Sammlung. Die Annahme, daß das H. aus profanen Liebesliedern besteht, beherrscht heute weithin die H.-Exegese. Sie ist nicht neu u. hatte schon in J. G. Herder einen gewichtigen Vertreter: ,Liebe wird drinnen gesungen, wie Liebe gesungen werden muß, einfältig, süß, zart, natürlich' (Lieder der Liebe [1778]; Kuhl 158). Wenn es sich um einzelne Liebeslieder handelt, ist dabei nicht an einfache Volkslieder gedacht. Wortwahl, Bildersprache, Metrum u. Liedform lassen an dichterische Arbeit, an höfische Dichtung denken. Einsicht in die hebr. Lyrik hat in den Liedern eigene Gattungen erkannt: Bewunderungslied, Vergleich u. Allegorie, Beschreibungslied, Selbstschilderung, Prahllied, Erlebnisschilderung u. Sehnsuchtslied. Nicht zu beantworten ist die Frage nach dem Grund für die jetzt vorliegende Ordnung der Einzellieder.

c. Aufnahme in den Kanon. Als Israel über sein verbindliches Schrifttum zu reflektieren begann u. dessen Umfang festlegte, fand es das H. unter den *Heiligen Schriften. Warum aber wurde die Sammlung unter die Hl. Bücher aufgenommen? Außer der vermeintlichen Verfasserschaft Salomos wird man kaum einen sicheren Grund angeben können. Ernstzunehmende Indizien können angeführt werden: Israel anerkennt die menschliche Liebe u. auch die Mächtigkeit des Eros als Wunder Gottes u. wehrt sich gegen jede leibfeindliche Tendenz. Eine eigene ,Schule' hätte die Lieder dann in apologetischer Absicht gesammelt u. das ,Recht auf Liebe' mit göttlicher Autorität sanktioniert (Krinetzki, Komm. aO. [o. Sp. 59] 29/31; vgl. Krinetzki 280/8). Nach anderer Auskunft benutzte Israel die Liedersammlung, um sich gegen heidnische Einflüsse einer sexuellen Orgiastik bei gottesdienstlichen Feiern zu wehren (Würthwein aO. 34f). Die Lieder lassen von sich aus eine solche Frontstellung nicht erkennen. Wenn Abwehr u. Absetzung gesucht wird, dann vielleicht in ganz einfacher Weise: Gegen ein Verständnis von menschlicher u. sexueller Liebe als ,sakrales Mysterium u. gottheitliches Geschehen' setzt der Sammler die Lieder im sicheren Gefühl, daß Israels Jahweglauben mit einer ,Divinisierung des Sexuellen' unvereinbar ist: ,Wollte man in Israel von der sexuellen Liebe sprechen, dann nur in einer Atmosphäre vergeistigter Profanität, wie wir sie im H. finden' (so Gerleman aO. 84, der darin ,eine theologische Leistung von höchster Bedeutung' sieht).

d. Orientalische Religionen u. Literatur. Eine religionsgeschichtliche, mythologische Erklärung will den Ursprung des H. nicht im profanen Liebeslied sehen, sondern im Kultlied. Nicht menschliche Liebe werde hier besungen, sondern der ἱερὸς γάμος (*Brautschaft, heilige) eines Israel benachbarten Kultes: Istar-Tammuz, Osiris, Adonis (Kuhl 162f). Ausführlich wurde diese These von H. Schmökel vorgetragen, der sich auf Istar-Tammuz allein festlegt, die Einzellieder vollständig umstellte u. so ein einheitliches, geschlossenes Kultlied zur Hl. Hochzeit gewinnen wollte (Heilige Hochzeit u. H. [1956]). Gefolgschaft hat diese These nicht gefunden. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Einzelstücke aus kultischen Bezügen kamen oder mythische Vorstellungen besungen haben, zumal Israel nicht ganz unbeeindruckt von solchen Kulten geblieben ist (2 Reg. 21). Außerdem stehen kultisch-mythische u. profane Liebeslieder in Wechselbeziehung zueinander. – Sicher stecken im H. zahlreiche Anleihen bei der Liebesdichtung der benachbarten Völker. Wenn Mesopotamien dafür bemüht wird (bes. von Kramer), so stößt diese Beeinflussung auf ernste Schwierigkeiten. Diese sind geringer beim Einfluß der ägypt. Liebesdichtung, wie sie S. Schott (Altägypt. Liebeslieder [Zürich 1950]) u. A. Hermann (Altägypt. Liebesdichtung [1959]) erschlossen haben. Analogien sind dabei keineswegs als Beweis direkter Abhängigkeit anzusehen. Es ist die Erfahrung u. das Erleben der Liebe, die immer wieder auf gleiche u. ähnliche Worte, Bilder u. Ausdrucksformen zurückgreifen. Ein Einfluß der hellenist. Liebesdichtung scheint auszuschließen zu sein.

e. Diskussion um das richtige Verständnis. Um die Wende vom 1. zum 2. Jh. nC. setzte offenkundig eine Diskussion um das H. ein. Dabei ging es nicht um dessen Zugehörigkeit zum biblischen *Kanon; sie war durch die Überlieferung ausgewiesen. Verhandelt wurde die Verwendung der Lieder, ihr richtiges Verständnis. Eine Entscheidung darüber wird mit der sog. Synode v. Jamnia/Jabne (90/105?) in Verbindung gebracht. R. Simeon b. Azzai soll erklärt haben: ,Ich habe aus dem Mund der 72 Ältesten an dem Tag, an dem sie R. Eleazar b. Azarja eingesetzt haben, überliefert bekommen, daß das H. (u. Kohelet) die Hände verunreinige' (Jadajim 3, 5). ,Die Hände verunreinigen' ist in Mischna u. Tosefta der bildhafte Ausdruck für die Zugehörigkeit zur Hl. Schrift. Mit dieser Festlegung wurde das H. jeder profanen Verwendung entzogen, die durchaus üblich gewesen zu sein scheint: ,Jeder, der einen Vers des H. liest, um ein Lied daraus zu machen, u. wer einen Vers bei einem Gast-

mahl außerhalb seiner Zeit liest, der vermehrt das Übel auf der Welt' (bSanhedrin 101a; vgl. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten[2] 1 [1903] nr. 193). Ähnlich R. Akiba: ,Wer die Stimme schüttelt mit dem H. bei Festlichkeiten u. mit ihm wie mit einem weltlichen Lied umgeht, wird an der kommenden Welt keinen Anteil haben' (Tos. Sanhedrin 12, 10; vgl. Bacher aO. nr. 318). Die Heiligkeit des Liedes, formal begründet mit der Tradition u. mit der Herkunft des Textes, ergibt sich vor allem aus dem Inhalt, der richtig verstanden werden muß. Die Lieder besingen die Geschichte des Volkes Israel in Vergangenheit u. Zukunft (vgl. u. Sp. 64f); der Geliebte des H. ist Jahwe, die Geliebte Israel. Unter dieser Deutung wird das H. ,gleichsam die Quintessenz der salomonischen Weisheit' (R. Eleazar b. Azarja: Bacher aO. nr. 238), u. R. Akiba weiß, daß die ganze Welt den Tag nicht aufwiegt, an dem Israel das H. empfing. Alle Schriften sind zwar heilig, das H. aber ist das Heiligste vom Heiligen (Jadajim 3, 5; vgl. Bacher aO. nr. 318). Die rabbin. Diskussion um das H. führte zu dessen ausschließlich allegorischer Deutung. – Wenn die Synode von Jamnia/Jabne auch die Kanonizität von H. (u. Kohelet) ernst betonte, so blieb es doch in seiner Geltung später noch umstritten. Das H. macht keine Ausnahme vom prozessualen Charakter der endgültigen Fixierung des jüd. Kanons (P. Schäfer, Die sog. Synode von Jabne: Judaica 31 [1975] 54/64. 116/24 bzw.: ders., Studien zur Geschichte u. Theologie des rabbin. Judentums [1978] 45/64).

II. Jüdische Auslegung. a. Allgemein. Die Diskussion um das rechte Verständnis des H. hat der Liedsammlung einen neuen Inhalt gegeben. Die in den Liedern besungene Liebe ist die Liebe Jahwes zu seinem Volk, erwiesen in seinen Heilstaten, u. die erwartete Gegenliebe Israels zu Jahwe. Der Bund Jahwes mit seinem Volk ist im AT in Analogie zum menschlichen Liebesverhältnis beschrieben: Jes. 54, 1/10; Jer. 2; Hos. 1/3. Jahwe erscheint im AT als Hirte: Ps. 23 (22); Hes. 20, 37; 34, 1/31; Mich. 4, 6/8; Sach. 10, 3 u. a. Israel ist Jahwes Weinberg: Jes. 5, 1/7; 27, 2/6. Diese Aussagen bieten Anknüpfungspunkte u. enthalten eine entfernte Deutemöglichkeit für das neue Verständnis des H. So können die alten Liebeslieder auch zum ,Gedächtnis an Jahwes Wunder an seinem Volk' (vgl. Ps. 111 [110], 4) gesungen werden. Ihre Verwendung im Judentum ist jedoch keineswegs einheitlich. – In Qumran besaß man den Text: 4 Exemplare wurden dort gefunden (D. Barthélemy, L'état de la Bible juive: J.-D. Kaestli / O. Wermelinger [Hrsg.], Le canon de l'AT depuis de début de notre ère jusqu'à la deuxième revolte contre Rome [Genève 1984] 17). Im eigenen Schrifttum der Sekte scheint das H. jedoch keine Rolle gespielt zu haben. Das nachbiblische jüd. Schrifttum zitiert es wenig. 4 Esra gebraucht für Israel die Selbstbezeichnung ,Lilie, aus allen Blumen der Erde erwählt' (5, 24; vgl. Cant. 2, 1f), ,Taube, aus allen geschaffenen Vögeln gerufen' (5, 26; vgl. Cant. 2, 14; 5, 2), ,Bach, aus allen Tiefen des Meeres gefüllt' (5, 25; vgl. Cant. 4, 15).

b. Rabbinische Schriften. Die jüd. Auslegung zeigt sich vor allem im rabbin. Schrifttum. Sie ist geschichtlich-allegorische Deutung, die das H. auf die ganze Geschichte Jahwes mit seinem Volk oder auf Hauptgeschehnisse aus dieser Geschichte bezieht (zu den Textausgaben der rabbin. Auslegungen vgl. Kuhn 506f). Hauptzeugen dieser Auslegung sind drei anonyme Midraschim: Cant. Rabba, Cant. Zuta u. ein erst 1897 von L. Grünhut herausgegebener Midrasch (H. L. Strack / G. Stemberger, Einleitung in Talmud u. Midrasch[7] [1982] 292). Die geschichtlich-allegorische Auslegung wird besonders in Cant. Rabba zu einer praktisch-allegorisierenden Deutung, in der das H. auf jüdische Institutionen u. frommes Leben bezogen wird; zB. Cant. 7, 13: ,Wir wollen sehen, ob die Rebe schon treibt': Das bezieht sich auf die Rezitation des Sch^{e}ma; ,Ob die Knospen schon aufbrechen': Das bezieht sich auf die Synagogen u. Lehrhäuser; ,Ob die Granatbäume blühen': Das bezieht sich auf die Kinder, die eifrig die Torah lernen (Cant. Rab. 7, 13, 1). Eine einheitliche Linie fehlt in solcher Auslegung. An jedes Wort, jeden Begriff u. Satz können beliebige praktische Anwendungen angehängt werden. Die Begründung liefert vielleicht Rabbi Jehuda (zu Cant. 1, 12): ,Das H. ist nicht in schlechtem Sinne auszulegen, sondern in gutem. Denn es ist geoffenbart einzig zum Preis Israels' (Cant. Rab. 1, 12, 1). – Die konsequenteste geschichtlich-allegorisierende Deutung findet sich im Targum zum H.: Nach Art eines erzählenden Midrasch wird das H. durchgehend erklärt u. dabei in unmittelbare Beziehung zur Heilsgeschichte

gesetzt, wobei die Befreiung aus Ägypten u. die Gesetzgebung im Mittelpunkt stehen (zu den Ausgaben: P. Schäfer, Art. Bibelübersetzungen II: TRE 6 [1980] 226, 52/9; dt. Übers.: Riedel 9/40). Die Einleitung nennt die Lieder des AT, wobei das H. als das preiswürdigste von allen gilt (ebd. 9; eine Vorstellung, die fast stereotyp auch zu den christl. Auslegungen gehört). Israel ist ,die Gemeinde, die einem schönen Mädchen gleicht' (Targ. Cant. 1, 8 [Riedel 12]). Jahwe ist der unendlich Liebende, der sich immer neu um die Geliebte müht. Nach der Aufrichtung des Goldenen Kalbes (Ex. 32) wurde Israel stinkend wie Narde, während vorher von ihm duftender Geruch ausging (Targ. Cant. 1, 12 [Riedel 13]). – Die Rückkehr zu Jahwe führt Israel in das Haus des Geliebten. Es ist die Schechina: ,Wie schön ist das Heiligtum des Herrn, das von mir aus Zedernholz gebaut ist. Aber viel schöner noch ist das Heiligtum, das in den Tagen des Königs Messias gebaut werden wird; dessen Balken werden von Zedern aus dem Garten Eden stammen u. seine Bohlen von Zypressen u. Platanen u. Pinien' (Targ. Cant. 1, 17 [Riedel 15]). Wenn Israel aber wieder vom rechten Wege abweicht, wird es zur Rose unter den Dornen (Cant. 2, 2: Targ. Cant. 2, 2 [Riedel 15]). Cant. 2, 11 ist auf die Knechtschaft in Ägypten bezogen: sie glich dem Winter (Targ. Cant. 2, 11 [Riedel 18]). Israels befreiender Zug aus der Wüste ist mit Cant. 3, 6 ausgesagt: ,Was ist das für ein auserwähltes Volk, das aus der Wüste heraufzieht' (Targ. Cant. 3, 6 [Riedel 21]). Die Bewunderungslieder des H. gelten nicht nur dem ganzen Israel (Targ. Cant. 4, 7 [Riedel 24]), sondern auch den frommen Israeliten (Targ. Cant. 4, 10/3 [Riedel 25]: Priester, keusche Ehefrauen, junge Männer), womit das Spannungsverhältnis von kollektiver u. individueller Zuwendung grundgelegt ist. Die Zitate kennzeichnen die Auslegungsart zur Genüge. Die allegorisierende Auslegung bleibt an den Gang der heiligen Geschichte gebunden. Sie wird zur Liebesgeschichte Jahwes mit seinem Volk. Auch die Art der Auslegung wird aus dem Schrifttext begründet: Zu Cant. 1, 2: Der Herr ,sprach mit uns von Angesicht zu Angesicht, gleich wie jemand, der einen andern küßt'. Dieses Reden geschah, als er die zwei Gesetzestafeln (= schriftliche Offenbarung) u. die sechs Ordnungen der Mischna u. den Talmud übergab (= mündliche Offenbarung) (Targ. Cant. 1, 2 [Riedel 10]). Mit dieser Hochschätzung der mündlichen Überlieferung, die im rabbin. Schrifttum festgehalten ist, wird der Auslegung weitester Raum gegeben. – Die genannten rabbin. Auslegungen sind nicht genau zu datieren. Die Midraschim sind in ihrer Grundform vielleicht im 1. Jh. nC. entstanden; ihre Endredaktion muß offen bleiben. Der Targum dürfte im 6./7. Jh. zu seinem Abschluß gekommen sein. Mit der Unsicherheit der Datierung hängt auch die Frage der liturgischen Verwendung des H. im synagogalen Gottesdienst zusammen. Nach Theodor v. Mops. (gest. 428) soll in seiner Zeit das H. nicht öffentlich in der Synagoge verlesen worden sein (Conc. Cpol. a. 553 act. 4, 80 [AConcOec 4, 1, 70, 11f]: nec Iudaeis nec nobis publica lectio umquam cantici canticorum facta est; vgl. Orig. in Cant. comm. prol.: GCS Orig. 8, 62, 22/4). Das H. gehört mit seinem deutlichen Bezug zum Exodus in die Passah-Feier; nach Riedel 7 wurde es am 8. Tag der Feier verlesen. Damit bleibt offen, ob die Auslegung zu dieser liturgischen Praxis führte oder eine ältere liturgische Praxis jene Auslegung bedingte. – Die weitere Auslegungsgeschichte des H. ist hier nicht darzustellen; ihre Blütezeit erreicht sie im MA mit etwa 130 Kommentaren (Zusammenfassung Kuhn [mit Lit.]).

B. Christlich. I. Der Text. Die altkirchliche Auslegung beruht auf den griech. bzw. lat. Übersetzungen des H. (vgl. Hieron. ep. ad Dam. [GCS Orig. 8, 26]: Origenes habe die LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion u. eine fünfte Ausgabe benutzt). Die Übersetzungen sind nicht fehlerfrei. Fehlerquelle kann schon die hebr. Vorlage sein, vor allem aber Mißverständnisse des Textes. Unbekannte Worte: zB. Cant. 1, 10f; tôrîm (,Gehänge'), woraus im Griechischen ,Turteltaube' u. ,Bilder' werden; 4, 1. 3; 6, 7: ṣammāh (,Schleier'), mißverstanden als Verb ṣāmmat (,zum Schweigen bringen'); 6, 12, wo aus mark^{e}bôt 'ammî – nādîb die ,Wagen Aminadabs' werden (vgl. die unterschiedlichen Übersetzungsversuche); unbekannte Namen: zB. Cant. 4, 8 '^{a}mānāh, woraus ,Gipfel des Glaubens' wird; 6, 4 tirṣāh, das mit εὐδοκία wiedergegeben wird; syntaktische Mißverständnisse usw. Die Sprache der Liebesdichtung mit ihren eigenen Bildern, verhüllenden u. andeutenden Redewendungen mag den Übersetzern fremd ge-

wesen, vielleicht da u. dort auch bewußt von ihnen abgeschwächt u. neu verhüllt worden sein. Das Festhalten an der Vorlage verhinderte eine glättende u. einheitliche Hellenisierung des Textes, auch eine sachliche Hellenisierung geschah nicht. Cant. 2, 5 (5, 8) ‚verwundet von Liebe' ließe an den ‚verwundenden Eros' denken, aber im Text wird ἀγάπη gesetzt. – Die altkirchlichen Ausleger nehmen keine Notiz von der fehlerhaften Textform. Der Text besitzt ihr Vertrauen; wenn sie zu Einzelheiten die ihnen bekannten griech. Übersetzungen vergleichen, so führt das nicht zur Rekonstruktion eines fehlerfreien Textes. – Für die lat. Übersetzungen gilt das gleiche. Die sporadische Einzeltexte übersetzende Arbeit ging von griechischen Vorlagen aus, ebenso der älteste erhaltene Kommentar des Gregor v. Elvira (s. u. Sp. 70f). Die Rekonstruktion des lat. H. der Vetus Latina steht noch aus (D. de Bruyne, Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques: RevBén 38 [1926] 97/122). Die Übersetzung des Hieronymus, die er zusammen mit den beiden anderen Büchern Salomos ‚in nur drei Tagen' im Herbst 392 anfertigte (Vulg. in libris Salom. praef. [957 Weber]), schuf keineswegs einen zuverlässigen u. fehlerfreien lat. Text. Seine unbefriedigende Übersetzung mag auch mit Rücksicht auf bereits bekannte lat. Versionen des H. u. deren kirchlichen Gebrauch erklärt werden (ep. 106, 12: consuetudo; 106, 46: vetustas als Übersetzungsnorm). – Die Peschitta bemüht sich um wortgetreue Übertragung. Ihre Vorlage scheint dem massoretischen Text näher gestanden zu haben als die der LXX. Eine Abhängigkeit der syr. Übersetzung von der griechischen wird nicht angenommen (Gerleman aO. [o. Sp. 59] 82f).

II. Die Auslegung. a. Frühe Spuren. Im NT wird das H. nicht zitiert. Allerdings gibt es Formulierungen, die an die Sprache des Liedes erinnern: Jesus als Bräutigam (Mt. 9, 15 par.; Joh. 3, 29), der Wohlduft der Salbe (Mt. 26, 6/13 par.; 2 Cor. 2, 15), die Kirche als Braut Christi (Eph. 5, 27; Apc. 19, 7; 21, 2; 22, 17). Sie bieten Anknüpfungspunkte für eine interpretatio Christiana u. schaffen einen Beziehungshorizont, nicht unähnlich dem des AT für die jüd. Deutung des H. Einzelverse tauchen als Schriftzitate in der christl. Literatur erst im Laufe des späteren 2. Jh. auf. Die lebhafte rabbin. Beanspruchung des Textes in jener Zeit mag für die christl. Deutung anregend gewesen sein; andererseits mußte das wachsende kirchliche Selbstverständnis zur ‚christl. Entdeckung' des H. u. zur Aufwertung des Textes führen. Im Kanon des Melito v. Sardes wird das H. als atl. Buch genannt (Eus. h. e. 4, 26, 14); was er daraus in seine Eclogae aufgenommen hat, ist nicht bekannt. Anspielungen auf das H. finden sich in den Oden Salomos: 3, 5 erinnert an Cant. 3, 4; 7, 1 an Cant. 2, 3. Allerdings kann auch die hymnische Sprache der Liebe die schwachen Anklänge erklären. – Die gnostische Literatur könnte eine starke Benutzung des H. erwarten lassen. Zentrale Vorstellungen des Gnostizismus, wie das ‚Brautgemach', die ‚Salbung', der ‚Wohlgeruch der Unsterblichkeit', legen Bezugnahmen auf das H. nahe. Aber aufdringliche Spuren des H. können im gnostischen Schrifttum nicht entdeckt werden. – Sichere Berufung auf das atl. Buch findet sich bei Tertullian. Adv. Marc. 4, 11, 8 zitiert er Cant. 4, 8. Das Wort wird zum Ruf Christi, der damit seine Braut (= Kirche) vom Libanon ruft, d. h. aus den Heidenvölkern. Cant. 8, 6 wird im frg. 4 (CCL 2, 1335) zitiert. Im ersten Zitat scheint der älteste Beleg für die christologische (Christus = sponsus) u. die ekklesiologische (ecclesia = sponsa [ex gentibus]) Interpretation des H. vorzuliegen. Diese Beanspruchung fügt sich gut in das Werk Tertullians ein: Christus als Bräutigam, die Kirche als die jungfräuliche Braut Christi sind ihm geläufige Vorstellungen (adv. Marc. 4, 11, 6/8; 5, 12, 6. 18, 8/10). Der Liebende u. die Geliebte des H. sind neuen Rollenträgern zugewiesen. In der Betonung der ‚Braut, die vom Libanon kommt', steckt dazu die Ablehnung des Judentums. Die christl. Deutung zeigt sich als Widerspruch zur jüdischen. – Das H. ist sicher im Physiologus zitiert (etwa 6 Zitate, die meisten christologisch verstanden). Die Zitate gehören jedoch nicht zum Grundbestand des Textes aus dem 2. Jh., sondern zu seiner späteren christl. Überarbeitung. Sie zeigen die weite Verbreitung der H.-Exegese u. ihre Anwendung auf die Tiersymbolik: Löwe (1 Sbordone), Fuchs (15 S.), Turteltaube (28 S.), Taube (35 S.), Gemse (41 S.).

b. Christliche Hohelied-Exegese (Übersicht). 1. Griechische Väter: Thematische Auslegung im Schriftkommentar u. in der textauslegenden Predigt.

*Hippolyt: Das griech. Original seiner Interpretatio Cantici canticorum (ClavisPG 1871) ist nur fragmentarisch erhalten (GCS Hippol. 1, 1, 343/74), ebenso ihre armen. Übertragung, die der erhaltenen georgischen zugrundelag (CSCO 263/Iber. 15: georg. Text, armen. Frg. mit lat. Übers.); andere Fragmente: ClavisPG 1871. Eine griech. Paraphrase des Werkes ed. M. Richard: Muséon 77 (1964) 137/54 bzw. ders., Opera minora 1 (Turnhout/Leuven 1976) nr. 18.

Origenes: Dreimalige Bearbeitung: 1) verloren ist eine Jugendarbeit In Canticum canticorum libri II (ClavisPG 1434; Hieron. praef. in Hes. comm. [GCS Orig. 8, 318]; erhalten davon ein Frg. in der Philokalie: SC 302, 326f); 2) Libri X in Canticum canticorum (ClavisPG 1433). Nach Eus. h. e. 6, 32, 2 wurden die ersten 5 Bücher um 240 in Athen geschrieben, der Rest danach in Caesarea Maritima. Erhalten sind nur der lange Prolog, Buch 1/3 u. ein Teil von Buch 4 (bis Cant. 2, 15) in der lat. Übersetzung des Rufinus (GCS Orig. 8, 61/241); 3) In Canticum canticorum homiliae II (bis Cant. 2, 14; ClavisPG 1432), erhalten in der lat. Übersetzung des Hieronymus (GCS Orig. 8, 27/60; SC 37).

*Apollinaris v. Laod.: Fragmenta in Canticum (PG 87; ClavisPG 3684; ebd. C 82. 85 [Katenen zu Cant.]).

*Gregor v. Nyssa: In Canticum canticorum homiliae XV (GregNyssOp 6; ClavisPG 3158, ebd. Verweis auf syr., georg. u. kopt. Übersetzungen).

Philo v. Karpasia: Enarratio in Canticum canticorum (PG 40, 28/153; ClavisPG 3810; dazu die Cant.-Katenen: ebd. C 82/4). Cassiodor ließ den Text durch Epiphanius Scholasticus ins Lat. übertragen (inst. div. 1, 5, 4, irrtümlich dem Epiphanius v. Salamis zugeschrieben): A. Ceresa-Gastaldo (Hrsg.), Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione latina di Epifanio Scolastico = Corona Patrum 6 (Torino 1979).

Theodor v. Mops.: Fragmenta in Canticum (ClavisPG 3837; lateinische Frg. in den Akten des Konzils v. Kpel vJ. 553: act. 4, 77/80 [AConcOec 4, 1, 68/70], ein syr. Fragment bei Išo'dad v. Merw: CSCO 230/Syr. 97, 257).

*Cyrill v. Alex.: Fragmenta in Canticum canticorum (PG 69, 1277/9; ClavisPG 5205 u. ebd. C 82. 85).

Nilus v. Ancyra: Commentarii in Canticum canticorum, nur durch die Cant.-Katenen bekannt (ClavisPG 6051. C 80/2. 85).

Theodoret v. Cyrus: Explanatio in Canticum canticorum, der einzige griech. Kommentar, der das ganze H. erklärt (PG 81, 28/213; ClavisPG 6203).

Maximus Confessor: Scholien, nur aus den Katenen bekannt (ClavisPG C 81; J. Kirchmeyer, Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le Cantique: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 406/13).

Katenen: Weitere Zeugnisse der Auslegung bieten die Katenen ClavisPG C 80/7. In ihnen sind Teile der genannten Kommentare überkommen, teilweise werden andere H.-Erklärer durch sie greifbar: Theophil v. Ant., Eusebius, Athanasius, Didymus der Blinde, Basilius, Isidor, Joh. Chrysostomus, Theophil v. Alex.

Die Namensliste würde länger, wenn alle Väter genannt würden, die einzelne Verse des H. in ihren Werken kommentierten. Dazu wäre die vollständige ‚Biblia patristica' notwendig. Genannt werden müssen Methodius' Convivium, vor allem die 7., sporadisch die 8. u. 9. Rede; Cyrill (Johannes) v. Jerus. mit seinen Katechesen. Was von den griech. H.-Erklärungen verlorengegangen ist, kann nicht mehr vollständig ermittelt werden. Hieron. vir. ill. 92 bezeugt eine Auslegung durch Bischof Triphylius v. Ledrae (‚legi eius in Canticum Canticorum commentarios'). Der Bischof ist zwar bekannt (Soz. h. e. 1, 11, 8f), aber vom genannten Kommentar hat sich keine Spur gefunden.

2. Lateinische Väter. Die Kommentierung des H. scheint mit Victorin v. Pettau (gest. um 304) begonnen zu haben (Hieron. vir. ill. 74). Davon blieb jedoch nichts erhalten. Ein Frg. des etwa gleichzeitigen Kommentars des Reticius v. Autun (ebd. 82; vernichtendes Urteil über das Werk Hieron. ep. 37, 4) erhielt sich bei Petrus Berengar v. Poitiers (ClavisPL² 78). Ob *Hilarius v. Poitiers das H. kommentierte, bleibt ungewiß (Hieron. vir. ill. 100).

Gregor v. Elvira (*Hispania II): In Canticum canticorum libri V (CCL 69, 169/210), fünf Predigten (zu Cant. 1/3, 4) vom ausgehenden 4. Jh. (vor 392) u. damit die älteste erhaltene lat. Auslegung. Sie kennt Hippolyt u. Origenes, womit die Rezeption der älteren H.-Auslegung in der westl. Kirche greifbar wird. Besondere Bedeutung kommt ihr we-

gen des vorhieronymianischen Cant.-Textes zu (de Bruyne aO. [o. Sp. 67] 97: ,un témoignage incomparablement plus sûr').

Pelagius: De amore seu Commentarius in Canticum canticorum; nur bekannt durch die Widerlegung Bedas (= 1. Buch seiner Auslegung: PL 91, 1065/77, hier Julian v. Eclanum zugeschrieben).

**Aponius: In Canticum canticorum expositio (CCL 19), der umfangreichste u. eigenwilligste Kommentar zum ganzen H., frühes 5. Jh. (ca. 404/10).

Justus v. Urgel: Explicatio mystica in Cantica canticorum (PL 67, 963/94; ClavisPL² 1091).

*Gregor d. Gr.: Expositio in Canticum canticorum (CCL 144, 1/46), lange Einleitung u. Auslegung bis Cant. 1, 9. Eine Erweiterung dieser Erklärung durch Paterius: PL 79, 905/16.

Auch die lat. H.-Auslegung ist mit diesen thematischen Schriften nicht erschöpft. Eine Reihe von Vätern sind durch Einzelexegesen zu wichtigen Auslegern geworden: Cyprian in ep. 69; 74f; domin. orat.; unit. eccl. (mit PsCypr. mont.); Simon 62/4; zu Nachwirkungen Cyprians bei Optatus v. Mileve u. Pacian ebd. 64/7. – Ambrosius benutzte zwar nur einzelne H.-Verse, diese zusammengenommen ergeben aber eine Auslegung fast des gesamten Textes; vgl. virg.; virginit.; inst. virg.; in Ps. 118 expos.; in Lc.; Isaac; obit. Valent.; sacr.; myst.; Simon 84/165. – *Hieronymus hatte vielleicht die Absicht, das H. zu erklären (ep. 65, 22 mit in Mt. comm. prol.); erhalten ist jedoch keine eigene Erklärung. Seine Bedeutung für die Auslegungsgeschichte liegt in der Übersetzung der Origenes-Homilien u. in seiner lat. Cant.-Übersetzung. Seine grundsätzliche Bewertung des H. zeigt ep. 107, 12, wonach das H. als letztes der biblischen Bücher gelesen werden soll; ähnlich in Abd. 1 (CCL 76, 353); benutzt wurde das H. von Hieronymus vor allem in seinen Ausführungen über die christl. Jungfräulichkeit (bes. ep. 22) u. adv. Iovin.; Simon 165/82. – Augustinus fällt als eigener Kommentator aus; wohl aber verwendet er Einzelverse, besonders in seinen ekklesiologischen Schriften. Die wenigen Zitate bei La Bonnardière; Simon 67/83. – Über die großen Namen hinaus müßte auf eine lange Reihe altkirchlicher Schriftsteller u. Prediger verwiesen werden, die Texte des H. verwenden u. dadurch zu Zeugen seiner weithin einstimmigen Interpretation werden: Paulinus v. Nola, Chromatius v. Aquileia, Filastrius v. Brescia, Petrus Chrysologus, Vigilius v. Thapsus, Eucherius v. Lyon u. a. Andererseits sind einige Kommentare aus der patristischen in spätere Zeit zu verlegen: Die Cassiodor zugeschriebene Expositio in Cantica canticorum (PL 70, 1055/106) wird allgemein Haimo v. Auxerre (um 850) zugewiesen (ClavisPL² 910; Ohly 73f; Riedlinger 94f). Davon bleibt unberührt Cassiodors Bemühen um H.-Kommentare u. deren Übersetzung ins Lateinische (inst. div. 1, 5, 4).

III. Auslegungsgeschichte. Auf das Ganze gesehen zeigt die christl.-patristische Auslegung große Einheitlichkeit. Sie ist bestimmt von dem hermeneutischen Prinzip der jüd.-rabbin. Exegese: ,Jahwe preist Israel, Israel preist Jahwe'. Aus der Theozentrik wird Christozentrik, aus Israel das ,neue Volk Gottes', die Kirche. Innerhalb dieses Konsenses ist eine reiche Entfaltung möglich. Was den Konsens verneint, bleibt vereinzelt am Rand der patristischen Auslegung stehen.

a. Hippolyt. Hippolyt bietet das Exordium altkirchlicher H.-Auslegung. Es steht in deutlicher Nähe zur jüdischen. Wie dort ist Salomo inspiriert vom Hl. Geist (in Cant. frg. 1, 1f [CSCO 263/Iber. 15, 32]). Die drei Bücher Salomos sieht Hippolyt in engem Zusammenhang, den er trinitarisch versteht (ebd. 1, 3 [ebd.]). Das dritte Buch (= Cant.) ist der ,Gesang zur Vergnügung des Hl. Geistes u. Ausbreitung des Trostes, es ist aber die Erkenntnis Gottes, Vielen aufgedeckt' (ebd. 1, 5 [15, 32f]). Der Hl. Geist spricht in diesem Lied in Bildern, in geistlicher Erzählung, die sich den Gläubigen erschließen (1, 16 [15, 35]), die ,mannigfaltige Ökonomie der Bilder' bestimmt die ganze Auslegung. An die Stelle der lobpreisenden rabbin. Deutung tritt bei Hippolyt das menschgewordene Wort Gottes, der aus dem Herzen/Mund Gottes hervorgegangene göttliche Logos (2, 5f zu Cant. 1, 2f [15, 37]; 21, 2 zu Cant. 2, 8: ,Das springende Wort' [15, 56]). Das lobpreisende Israel bleibt die Synagoge bzw. das Volk (3, 1f zu Cant. 1, 4 [15, 42]). Aber es ist doch das neue Volk Gottes, das vom Wort Gottes aus Juden u. Heiden gesammelt ist (2, 8 zu Cant. 1, 2 [15, 38]; 6, 1 [15, 44]; 27, 7 [15, 68]). Es existiert in den Gerechten des Alten Bundes (von Noe bis zur seligen Jung-

frau Maria: 2, 10/31 [15, 39/41]) u. tritt jetzt in der Kirche u. ihren Gemeinden (Cant. 1, 3: Die Mädchen sind die Gemeinden: in Cant. frg. 2, 32f [15, 41f]) offen zutage, in die auch Gläubige aus dem Heidentum Aufnahme finden (2, 1/3 [15, 35f]; vgl. in Dan. comm. 4, 36, 6 [SC 14, 202]). Was im H. der Liebende an der Geliebten zu preisen weiß u. was sie zum eigenen Lob sagt, gilt jetzt von der Kirche: ,Schlafgemach des Königs' (in Cant. frg. 3, 1 [15, 42]), ,Blume des Feldes, Lilie der Täler' (17, 1f [15, 52]). Die Braut des Gotteswortes ist die Kirche in ihrer Gesamtheit. Eine Individualisierung der Brautschaft wird nicht ausgesprochen. Aber nachdem in Christus ein neuer Mensch geschaffen u. die Wasser gereinigt wurden (2, 8 zu Cant. 1, 2 [15, 38]), ist jeder einzelne berufen, Christus anzuziehen u. ihm nachzufolgen (2, 34f zu Cant. 1, 3f [15, 42]); so wird auch der einzelne zur Braut u. Schwester, freilich immer nur als Glied der Kirche. – Die Kirche ist gleichsam geistliches Haus, deren Dachsparren die Apostel sind (16, 2 [15, 52]). Sie ist auch die Pflanzung Gottes (20, 4 [15, 55]), die von den Häretikern verwüstet wird (ebd. zu Cant. 2, 15). – Das H. ist durch diese Auslegung zum christl. Buch geworden; es ist ,erfüllte Weissagung', in der Gottes Heilswirken an seinem Volk abgelesen werden kann. Die Auslegung ist von der heilsgeschichtlichen Deutung bestimmt. Aber auch die praktische Auslegung (vgl. o. Sp. 64) findet sich: Das Lied will zur Befolgung der Gebote Gottes anleiten u. dadurch zum rechten Handeln führen (in Cant. frg. 2, 11/3 [15, 39]). – Zur unmittelbaren Anregung durch die rabbin. Auslegung Chappuzeau, Auslegung 49f. Hippolyts H.-Kommentar ist in seinen Details wenig Nachwirkung beschert gewesen. Zu Fortführungen bei Ambrosius vgl. G. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum H. = TU 23, 2 (1902) 17f u. die Anmerkungen zum fortlaufenden Text; ferner P. Meloni, L'influsso del Commento al Cantico di Ippolito sull'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio: Letterature comparate, Festschr. E. Paratore 2 (Bologna 1981) 865/90. Das Grundthema seiner Auslegung, Christus/Kirche, ist im Kontext zeitgenössischer kirchlicher Beanspruchung des H. zu sehen, die im Bekenntnis zur Ecclesia sancta gründet; vgl. Cant. 4, 12f in der Korrespondenz Cyprians (ep. 69, 2; 74, 11; 75, 15).

b. Wortsinn. Die exegetische Methode Hippolyts kennt die Unterscheidung in sensus litteralis u. spiritalis nicht. Das Wort meint ausschließlich u. unmittelbar das Verhältnis Christus – Kirche. Das H. ist von vornherein allegorische Dichtung, eine expositio historica erübrigt sich. Diese Vorentscheidung bestimmt weithin die altkirchlichen Auslegungen. Gregor. Illib. in Cant. 1, 3 (CCL 69, 175, 145/7): Non putemus, dilectissimi fratres, spiritum sanctum de adolescentibus feminis aut de turpi cupiditate fuisse locutum; Theodoret hält das wörtliche Verständnis für eine Lästerung des Hl. Geistes (in Cant. comm. prol.: PG 81, 32 A). Immerhin läßt er erkennen, daß es ein wörtliches Verständnis gibt (,Geschichten, die nicht einmal faselnden alten Weibern angemessen sind': ebd. 29 A): Salomo über sich u. die Tochter des Pharao bzw. die Sunamiterin Abisai, oder allgemein die Liebe des Königs zu seinem Volk (ebd.). Einen ernstzunehmenden Wortsinn sieht Origenes: ,carmen nuptiale (= epithalamium) in modum dramatis esse conscriptum. Drama enim dicitur, ut in scaenis agi fabula solet, ubi diversae personae introducuntur et aliis accedentibus, aliis etiam discedentibus a diversis et ad diversos textus narrationis expletur' (in Cant. comm. prol.: GCS Orig. 8, 61, 19/22; vgl. in Cant. hom. 1, 1); zur Dramenhypothese in neuerer Zeit Kuhl 150/5. Origenes macht die Personen aus: Bräutigam, Braut, Gefährten u. Mädchen (in Cant. comm. prol.: GCS Orig. 8, 61, 16/8; in Cant. hom. 1, 1 [28 18/22]). Der Text gibt ihm die Möglichkeit, den dramatischen Verlauf zu markieren. Das ist die Sache der expositio historica. Doch der Gehalt des Liedes wird in der expositio spiritalis gefunden. Das *Epithalamium wird nur nach Art (instar) der Liebenden gesungen. Die Personen des Dramas stehen für andere Personen auf der Bühne.

c. Geistlicher Sinn. 1. Ecclesia vel anima. Orig. in Cant. comm. prol.: GCS Orig. 8, 61, 7/9: Sponsus = ,sermo Dei caelesti amore flagrantis. Adamavit enim eum sive anima, quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia'. In Cant. hom. 1, 1: Sponsus = Christus; sponsa = ecclesia (Eph. 5, 27); iuvenes = Engel/Vollkommene; adolescentulae = die unvollkommenen, anfangenden Seelen. Der Auslegungsgang wird exemplarisch zu Cant. 1, 2 vorgeführt Orig. in Cant. comm. 1 (GCS Orig. 8, 89/92): expositio historica = War-

ten einer Braut auf den Bräutigam nach Empfang der Brautgeschenke; interior intellectus: a) ‚ecclesia desiderans Christo coniungi'; b) (tertio vero expositionis loco) ‚anima, cuius omne studium sit coniungi et consociari Verbo Dei'. Der geistliche Sinn ist zweigeteilt: Christus u. die Kirche/Wort Gottes u. die einzelne Seele. Zu Cant. 1, 5 lautet die Unterscheidung historicum drama u. ordo mysticus (ebd. 113). Zu Cant. 2, 15 ordo dramatis u. expositio spiritalis (ebd. 235). Die Auslegungsschritte sind nicht immer so deutlich markiert, auch nicht immer systematisch durchgeführt. Trotz aller Weitschweifigkeit u. Umständlichkeit, die sich in der allegorischen Deutung aus dem unendlichen Gespräch des Autors mit seinem Text ergibt, wird das Ziel nie aus den Augen verloren: die Verbindung Christi mit ‚der Kirche ohne Makel u. Runzeln' (Eph. 5, 27) u. die Vermählung des Wortes Gottes (verbum/sermo Dei) mit der Seele, die nicht mehr ‚das Abbild des Irdischen', sondern des Himmlischen tragen soll (GCS Orig. 8, 67, 4/9 mit 1 Cor. 15, 49). Origenes ist mit der Deutung der Braut als ecclesia u. anima über Hippolyt hinausgegangen u. hat der weiteren Auslegung reichste Anregung gegeben. Allerdings darf die anima nicht losgelöst gesehen werden von der Kirche, auch wenn sie individuell ernst genommen ist. Es geht um die Seele, die wirklich selbst wahre Kirche sein will: anima ecclesiastica (bes. hom. 1, 6. 10 [36, 10; 41, 9/15]), womit eine Unterscheidung in individuelle u. kirchliche Frömmigkeit abgewehrt ist. Denn die anima ecclesiastica ist der innerste Kern des corpus ecclesiae (Dassmann 137). – Dieser Doppelauslegung folgen die meisten Kommentatoren. Andererseits dürfen Unterschiede innerhalb des abgesteckten Rahmens nicht übersehen werden. Gregor v. Nyssa beschränkt sich auf das Verhältnis Christus/Logos u. individuelle Seele. Indem er jede wörtliche Bedeutung ausschließt, wird die allein gültige Auslegung in der τροπικὴ σημασία (häufig), auch ἡ κατὰ ἀναγωγὴν θεωρία (in Cant. hom. 5 [GregNyssOp 6, 144, 17 f]), auch ἀλληγορία, μυστικὴ θεωρία gefunden. – Mit ihrer Hilfe kann das H. bestimmt werden. Unter der Hülle des Epithalamium wird die Einheit/Vereinigung der vollkommenen Christenseele mit Gott besungen (ebd. 6. 15 [180 f. 467]). Der Bräutigam ist der Logos (ebd. 13 [379] zu Cant. 5, 9). Seine Gefährten sind die Engel, die λειτουργικὰ πνεύματα (mit Hebr. 1, 14: in Cant. hom. 3 [88, 8]). Logos u. Seele streben nach der mystischen Vereinigung, die asketische Praxis voraussetzt, anregt u. tiefere Erkenntnis Gottes schenkt: ‚Es gibt nur eine Weise, die jeden Verstand übersteigende Macht zu erfassen, nämlich nicht bei dem stehen zu bleiben, was man schon erfaßt hat, sondern nicht aufzuhören mit dauerndem Streben nach mehr, als man bereits erfaßt hat' (ebd. 12 [352, 15/7]). Sie will zur *Gottesschau führen. ‚Wer danach verlangt, Gott zu schauen, wird den Ersehnten dadurch sehen, daß er ihm immerfort folgt; u. das Schauen seines Angesichts ist der ununterbrochene Weg zu ihm hin, der ihm dadurch gelingt, daß er hinter dem Logos hergeht' (in Cant. hom. 12 [356, 12/6]; vgl. ebd. 8 [245, 11/247, 18]). Die Schau Gottes verbindet sich mit der Angleichung an Gott, der Wiederherstellung des Bildes Gottes, die freilich nie an ihr Ziel kommen kann: ‚Das unvollendbare Bild' (v. Balthasar 10). Diese anstrengende Dynamik wird dem H.-Text durchaus gerecht. Sie ist freilich mit der mystischen Theologie des Nysseners vorgegeben: Der erlöste u. begnadete Mensch ist zu dieser Vollendung berufen; der Name des Bräutigams ist deshalb: ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις (zu Cant. 1, 7: in Cant. hom. 2 [61, 17]). – Das Liebesverlangen ist als Streben nach der unerreichbaren Gottesschau zu verstehen, also das höchstmögliche Ziel kognitiver Tätigkeit. Gregor folgte dabei einem platonischen Motiv (vgl. A. H. Armstrong, Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 13).

2. Christliche Jungfräulichkeit. Die weitere Auslegungsgeschichte führt zur ständischen Einschränkung der bräutlichen anima. Wenn die Auslegung auf eine Vervollkommnung der Seele zielt, dann kann die anima/Braut vorab in der Seele gesehen werden, die der Vollkommenheit besonders nahe gekommen ist. Die Deutung ist vorbereitet bei Hippolyt (die Gerechten des AT, die Frauen am Grab), bei Origenes (bes. das einschränkende ‚anima ecclesiastica'), Gregor v. Nyssa (Paulus: in Cant. hom. 2 [GregNyssOp 6, 48]; David: ebd. 15 [461]; Töchter Jerusalems = Seelen der Lernenden: ebd. 4 [134]). Ausführlich findet sich diese Deutung bei Methodius v. Olympus, der die Braut in den christl. Jungfrauen sieht: ‚Solche Lobgesänge weiht Christus denen, die an das Ziel

der Jungfrauschaft gekommen sind, u. alle umfaßt er mit dem einen Wort Braut' (conv. 7, 1 [SC 95, 182, 48 f] zu Cant. 4, 9/12). Die ‚Lilie unter den Dornen' ist die Gnadengabe der Jungfräulichkeit (conv. 7, 1 [180, 34/8] zu Cant. 2, 2). Methodius gesteht eindeutig der jungfräulichen Seele die Brautschaft zu, aber es geht nicht um die einzelne Jungfrau, sondern um den ‚Stand der Jungfrauen' (τὸ τάγμα τῶν παρθένων: conv. 7, 3 [186, 22/31] zu Cant. 6, 7 f), so daß auch hier das Ineinander von kollektiver u. individueller Brautschaft gilt (wie ecclesia vel anima). Mit der ständischen Einschränkung (nur die jungfräulichen Seelen sind die auserwählte u. edle Braut des Logos; conv. 7, 3 [22/4]) ist die Frage nach der Beziehung anderer Christen zum Logos gegeben. Cant. 6, 7 f gibt die Antwort mit einer heilsgeschichtlichen Deutung, wobei die Kirche selbst zur Braut wird, in der nach 1 Cor. 15, 41 f verschiedener Glanz leuchtet (conv. 7, 3 f [184/8]). – Die Braut in der jungfräulichen Seele zu sehen, bleibt Allgemeingut in der altkirchlichen Auslegung, die dabei parallel läuft mit der Ansehenssteigerung der christl. Virginität u. deren theologischer Begründung: Seit Tertullian ist die Jungfrau sponsa Christi, eine Bezeichnung, die primär ekklesiologisch zu verstehen ist (2 Cor. 11, 2). Nicht das H. führt zur Jungfrau als Braut Christi, sondern die kirchliche Lehre von der christl. Jungfräulichkeit findet sich im ekklesiologisch gedeuteten H. wieder. Nach Methodius ist der Bezug zur virgo Christi besonders ausgedeutet bei Athanasius, Ambrosius, Hieronymus. Das altkirchliche Schrifttum zur Jungfräulichkeit findet danach spontan zu bestimmten H.-Versen als passenden Schriftbelegen.

3. Mariologische Deutung. Sie wird von Ambrosius seit 391/92 in die H.-Exegese eingeführt (instit. virg.). Der Weg zur mariologischen Deutung ging nicht über eine Spezialisierung der anima perfecta, sondern wiederum über die ekklesiologische Deutung: Dabei ist Maria zum ‚typus ecclesiae' (in Lc. 2, 7: Virgo [Maria] ... est ecclesiae typus) oder die Kirche zum ‚typus Mariae' geworden (vorbereitet durch Eva-Kirche, Mutter-Kirche, jungfräuliche Mutter-Kirche): ‚Schön paßt auf Maria, was von der Kirche gesagt wurde' (zu Cant. 7, 1 [2]; inst. virg. 14, 87 f: Maria vel ecclesia; ebd. 89: ‚in figura ecclesiae de Maria'). Cant. 4, 12 wird von Ambrosius nicht mariologisch gedeutet, wohl aber für die christl. Jungfräulichkeit beansprucht (inst. virg. 9, 58/61). Wenn Maria jedoch Vorbild der Jungfrauen ist (so deutlich Ambrosius), kann auch dieser Text rückwirkend auf Maria bezogen werden, was bei Hieronymus geschieht (ep. 49, 21) u. für die virginitas perpetua Mariae ausgewertet wird (adv. Iovin. 1, 31). Er betont diesen Gedanken außerordentlich, u. die ekklesiologisch-mariologische Deutung geht bei Hieronymus rasch in eine asketische Deutung über, die die Jungfräulichkeit verherrlicht; aber sauber zu trennen ist hier gar nicht möglich: Denn die Kirche darf mit der Mutter des Herrn verglichen werden, die Jungfrau u. Mutter ist; so ist auch die Kirche zugleich beständige Jungfrau u. Mutter vieler Jungfrauen (ebd.). – Eine ausschließlich mariologische Deutung erfährt das H. erst bei den mittelalterlichen Kommentatoren.

4. Die Braut Kirche. Die knappe Übersicht über die Anima-Deutung führt zurück zum dominanten ekklesiologischen Verständnis. Denn die eigentliche Braut bleibt immer die Kirche: Sie tritt freilich unter verschiedenem Aspekt auf. Das ist bei Hippolyt die Synagoge, die sich zu Christus bekehren muß: Schön kann die Braut erst dann sein, wenn sie Buße tut (in Cant. frg. 8, 1; 14, 1 [CSCO 263/Iber. 15, 45 f. 51 mit Mt. 9, 22]). ‚Jetzt, da dieses geschehen ist (die Bekehrung zu Christus), o Geliebte, nach diesem, siehe, da wird stille die Synagoge u. die Kirche rühmt sich' (25, 10 [15, 65]). – Origenes sieht in der Braut die Kirche, um deren Vorexistenz im Alten Bund er weiß, wie auch um ihr Gerufensein aus den Heiden: Ecclesia ex circumcisione, ex gentibus. Aber es ist vor allem die Kirche der Gegenwart, u. sie ist die Braut ‚ohne Makel u. Runzeln' (Eph. 5, 27; in Cant. hom. 1, 1 [SC 37, 61]). Die empirische Kirche ist so allerdings nicht beschaffen: Die Auslegung wird deshalb beschwörend u. appellativ, denn aus der sündigen, befleckten Kirche soll u. muß die vollkommene Kirche werden. Die Braut ist nicht voll identisch mit der irdischen Kirche, aber auch nicht völlig abgelöst von ihr. Irdisch-unvollkommene u. himmlisch-vollkommene Kirche gehören zusammen u. sind in dieser Einheit Braut des Logos. Die H.-Erklärungen weichen nicht ab vom sonstigen Kirchenverständnis des Origenes (H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes

[1974]). Diese Ambivalenz der Braut-Kirche bleibt in den übrigen Kommentaren erhalten. Bei Ambrosius kann sie auf diese Formel gebracht werden: Ecclesia in se – Ecclesia in nobis (virginit. 8, 48 [23 Cazzaniga]; Riedlinger 42/7). Solange Eph. 5, 27 die ekklesiologische Auslegung leitmotivisch bestimmt, muß diese Spannung bleiben. Sie bleibt auch, wenn eine ekklesiologische Auslegung das H. antihäretisch beansprucht. Cant. 2, 15 wird fast durchgängig auf die Häretiker bezogen. Wichtiger ist jedoch Cant. 6, 9, das die Braut-Kirche nur in der einen kath. Kirche zu sehen vermag (Cypr. unit. eccl. 4; ep. 69, 2 [dazu Cant. 4, 12]). Diese nordafrikanische Tradition findet sich wieder bei Augustinus, der auf das H. vor allem im Zusammenhang mit der Taufe u. der mit ihr gegebenen Einheit der Kirche zurückgreift (bapt., häufig; in Joh. tract., bes. 6 [über Joh. 1, 32f] u. a.). Wenn auch diese eine Kirche unvollkommen ist, so ist sie doch allein die geliebte Braut, die ‚einzige Taube' des Herrn. Bei allem Lob der Kirche, das die Ausleger in den Preis- u. Bewunderungsliedern des H. angeregt sehen, versäumen sie die Kritik an der wirklichen Kirche nicht, verhehlen aber auch ihr Interesse an dieser Kirche nie, das selbst zu ‚kirchengeschichtlichen' Auskünften führen kann, besonders ausgeprägt bei Aponius (in Cant. 1, 48f: Salomo zeigt im H. ‚quidquid ab initio mundi usque in finem in mysteriis egit acturusve erit Dei Sermo erga Ecclesiam'), aber auch bei Justus v. Urgel u. Optatus v. Mileve in Einzelauslegungen des H. (Iust. Urgell. in Cant. 40f; 113/6 [PL 67, 971. 981] zur Kirche in Verfolgungen u. Martyrium; 13f; 26; 51 [966f. 969. 972f] zu Auseinandersetzungen mit Häretikern; 57/9 [974] gegen heidn. Philosophen; Optat. c. Parm. 2, 13; 3, 3 [CSEL 26, 47f. 74, 1/13]; vgl. 1, 10 [11/3] zum donatistischen Streit).

5. *Die Braut, christologisch.* ‚Carnem autem Christi ecclesiam esse …' (Greg. Illib. in Cant. 1, 20 [CCL 69, 176] mit Col. 1, 24). Damit läßt sich ein weiterer Aspekt der Auslegung zeigen. Wenn Cant. 1, 1 die Synagoge/Kirche um den Kuß des Bräutigams bittet, dann bittet sie um das Kommen Christi im Fleisch. Die menschliche Natur Christi wird zu seiner Braut; die im H. angestrebte Verbindung geschieht in der Inkarnation (Hippolyt, Origenes, Gregor v. Nyssa, Gregor v. Elvira, Aponius usw.). Das göttliche Wort nimmt zwar eine individuelle Menschennatur an, aber es ist doch die natura humana in ihrer Gesamtheit (zB. Greg. Nyss. in Cant. hom. 14 [GregNyssOp 6, 427, 21f] zu Cant. 5, 16). Einmalig scheint die Erklärung des Aponius, daß das H. auch spreche von der Liebe des Wortes Gottes zu seiner eigenen Seele; Cant. 6, 8 (9) wird vor allem in diesem Sinne gedeutet (in Cant. 9, 239/416; vgl. B. de Vregille / C. Neyrand, Einleitung zur Ausgabe CCL 19, XCI/XCIV; dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 [1979] 568/73: Zusammenhang mit Origenes). – Die altkirchliche Auslegung des H., sofern es als ‚allegorica decantatio' (Greg. Illib. in Cant. 1, 1 [CCL 69, 170, 7]) verstanden ist, ist unlösbar verbunden mit der altkirchlichen Ekklesiologie u. Christologie, nur in deren Kontext kommt sie zu ihrem Ziel. Nur so wird die unübersehbare Konstanz der Auslegung deutlich, die auch zur Eintönigkeit werden kann. Von daher ist die weithin gleiche biblische ‚Orchestrierung' (A. M. La Bonnardière, Biblia Augustiniana, A.T., II [Paris 1960] 4) begreiflich, die vielfach durch die assoziative Schriftbenutzung zustande kommt. In diesem Kontext ist auch das Eigenleben bestimmter H.-Verse in der altkirchlichen Literatur zu verstehen, das vom ursprünglichen Ort völlig absehen kann u. Schriftargument im neuen Zusammenhang wird.

d. *Das Hohelied in der Liturgie.* Die altkirchliche Initiation u. ihre katechetische Erklärung beansprucht die schon entwickelte H.auslegung u. führt sie weiter. Cyrill v. Jerus. begrüßt die Täuflinge mit Worten, die deutlich an Cant. 1, 2 (3). 4; 2, 12 erinnern (procatech. 1); Cant. 1, 3 wird in diesem Zusammenhang auch Ambr. myst. 29 angeführt. Cant. 5, 3 begleitet u. erklärt den Ritus des Kleiderablegens (Cyrill. Hieros. catech. myst. 3, 7; Greg. Nyss. in Cant. hom. 11 [GregNyssOp 6, 327f]). Cant. 5, 12 führt zum Taufwasser (Cyrill. Hieros. catech. 17, 9; Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 21). Auf den Neugetauften werden Cant. 4, 1/3. 10/2 (Cyrill. Hieros. catech. myst. 3, 16; Ambr. myst. 38; 55; in Ps. 118 expos. 16, 22f) bezogen. Cant. 8, 5 trifft auf den aus dem Taufwasser Heraussteigenden zu (Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 21; sacr. 4, 5) u. ebenso der Grundakkord der Bewunderungslieder: ‚Schön bist du, meine Freundin', Cant. 4, 1 u. a. (Cyrill. Hieros. catech. myst. 3, 16;

Ambr. myst. 37). Das Taufsiegel (σφραγίς; signaculum) wird in Cant. 8, 6 gesehen (Ambr. sacr. 6, 6f), aber auch Cant. 8, 7 (myst. 41) u. Cant. 1, 3 (ebd. 29; Theodrt. in Cant. comm. 1, 1, 3 [PG 81, 60 C]). Die Eucharistie als Hochzeitsmahl, als Vereinigung mit Christus, ist gleicherweise in Texten des H. ausgesagt: Cant. 4, 16 ist die Bitte um das Kommen des Herrn in der eucharistischen Speise (Ambr. myst. 56; sacr. 5, 14). Cant. 5, 1 bewirkt die ‚nüchterne Trunkenheit' (Greg. Nyss. in Cant. hom. 10 [GregNyssOp 6, 308f]; Ambr. myst. 57f; sacr. 5, 17). Cant. 1, 2, allgemein auf die Stufen der Offenbarung bezogen, wird umgedeutet u. zur Bitte um die Vereinigung mit dem Herrn in der Eucharistie (Ambr. sacr. 5/7; Theodrt. in Cant. comm. 1, 1, 1 [PG 81, 53 C]). In diesen mystagogisch-katechetischen Auslegungen wird der Text des H. zur ‚Vorausdarstellung der christl. Initiation' (Daniélou, Liturgie 207).

e. *Verweigerter Konsens.* Dem Gleichklang altkirchlicher H.auslegung versagen sich nur wenige Kommentatoren. Daß es die wörtliche Auslegung des H. vereinzelt gegeben hat, wird aus polemischen Äußerungen deutlich. Theodoret v. Cyrus führt gegen die ‚Lästerer des Hl. Geistes' eine lange Reihe von ‚richtigen' Auslegern an (in Cant. comm. praef. [PG 81, 29 A/32 C]). Filastrius nennt das wörtliche Verständnis Häresie: ‚vani homines … non minus Iudaei vel pagani iudicandi sunt' (haer. 135 [CCL 9, 299f]). Auf der Suche nach solchen Auslegern hilft die grobe Einteilung in alexandrinische u. antiochenische Exegese nicht weiter. Der Antiochener Theodoret v. Cyrus gehört zum Konsens der allegorischen Erklärungen. Das 2. Konzil v. Kpel 553 hat Theodor v. Mops. verurteilt u. dabei auch dessen Äußerungen zum H. abgelehnt (act. 4, 77/80 [AConcOec 4, 1, 68/70]). Danach hat Theodor das H. als profanes Liebeslied Salomos angesehen: ‚ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse' (ebd. 77 [68, 21]). Ein formaler Grund wird von ihm genannt: ‚Unde nec Iudaeis nec nobis publica lectio umquam cantici canticorum facta est' (ebd. 80 [70, 11f]). Für Theodor gehörte das H. wohl nicht zu den kanonischen Schriften, war also nicht geistlich auszulegen, sondern als unkanonisches Buch nur wörtlich zu verstehen (Lerch 258; Brunet; andere É. Amann: DThC 15, 1 [1946] 246f). Die ostsyr. Kirche blieb bei einer wörtlichen Auslegung u. reservierten Haltung dem H. gegenüber (vgl. Išo'dad Meruens. in Cant. comm.: CSCO 230/Syr. 97, 256/66 u. Theod. b. Konai lib. schol. 5, 1 [CSCO 431/Syr. 187, 273]). Im weiteren scheint Theodor v. Mops. Einfluß auf die pelagianische H.erklärung gewonnen zu haben (PsJulian = Pelagius; s. o. Sp. 71). Beda Ven. in Cant. expos. 1 (PL 91, 1065/77) setzt sich gründlich mit dieser Erklärung auseinander u. weist sie als häretisch zurück. Dabei war es die wörtliche Erklärung, die den Anstoß gab. Außerdem lag das Ärgernis für Beda in der pelagianischen Häresie. – Restriktiver Umgang mit dem Text: Trotz allegorischer Deutung blieb ein gewisser Vorbehalt dem Text gegenüber. Nicht von ungefähr verwiesen Origenes u. Hieronymus auf die jüd. Restriktionen (s. o. Sp. 62f). Im frühen Mönchtum scheint das H. zu jenen biblischen Büchern gezählt worden zu sein, die gefährlich für die Keuschheit sein können: wie die Genesis u. Teile des *Hesekiel-Buches (Pomer. 3, 6, 6 [PL 59, 483 AB]), Heptateuch u. Reg. (Bened. reg. 42, 4), ohne genaue Nennung (Joh. Cassian. conl. 19, 16); ausdrücklich gehört das H. zu den verbotenen Büchern bei Julian Pomerius (aO.) u. Leander v. Sevilla (reg. 16 [PL Suppl. 4, 1438]). – Vgl. W. Speyer, Bücherverbrennung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen (1981) 117f. 138.

IV. Bedeutung der altkirchlichen Hohelied-Auslegung. Wie jedes Stück altkirchlichen Schrifttums sind die H.-Auslegungen zunächst Zeugnisse für altkirchliches Leben u. Lehren. So wurde die Schrift gelesen, verstanden u. aktualisiert. So wurde über die Kirche gelehrt u. gepredigt, über Christus u. die christl. Vollkommenheit. Den Lesern u. Hörern wurde in diesen Auslegungen viel zugemutet, dem geistlichen Fortschritt von ecclesia vel anima wurde ein hohes Ziel gesteckt. Die H.-Auslegungen sind insofern auch ein Korrektiv des verbreiteten Verdikts über eine allzusehr der Welt verfallene Reichskirche. – Über die zeitgebundene Bedeutung hinaus hat die altkirchl. H.-Auslegung eine fruchtbare Wirkungsgeschichte in der mittelalterl. Auslegung erfahren. Bleibende Anregungen haben einzelne Versdeutungen der geistlichen Theologie geschenkt, die in der christl. Spiritualität wiederum ihre eigene Wirkungsgeschichte entfalten konnten: Cant. 1, 8: Interpretatio Christiana

des delphischen Orakels (P. Courcelle, Connais-toi toi même de Socrate à s. Bernard 1 [Paris 1974]); Cant. 2, 4b: ‚caritas ordinata' (H. Pétré, Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité: RechScRel 42 [1954] 40/57; Frank, Liebe); Cant. 2, 5: mystische Lehre von der ‚Liebeswunde' (A. Cabassut, Art. Blessure d'amour: DictSpir 1 [1937] 1724/9); Cant. 2, 8: die ‚Gottesgeburt im Herzen des Menschen' (H. Rahner, Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 13/87); Cant. 5, 1f (auch 2, 4): ‚nüchterne Trunkenheit' (H. Sieben, Art. Ivresse spirituelle: DictSpir 7, 2 [1971] 2312/22). Die mariologische Deutung führte zu einer Reihe von Ehrentiteln im kath. Marienlob: ecce tu pulchra es (Cant. 1, 15; 4, 1); tota pulchra es (Cant. 4, 7); hortus conclusus/fons signatus (Cant. 4, 12) u. a.

V. Griechisch-römische Anregungen (Antike u. Christentum). Die Auslegung des H. geschah im Zusammenhang altkirchlicher Theologie. Was die christl. Theologie aus der antiken Geisteswelt aufgenommen hat, wirkt sich deshalb auch in der H.-Erklärung der Väter aus. Neben den generellen Zusammenhängen verrät die altkirchliche H.-Auslegung spezielle Anregungen.

a. Das Hohelied als Epithalamium. (Seit Origenes selbstverständlich; s. o. Sp. 74.) Die Antike kennt das Hochzeitslied (Hymenaios): Sappho, Theokrit, Catull, Statius u. Claudian. Davon wurden christliche Dichter wie Paulinus v. Nola, Apollinaris Sidonius, Ennodius angeregt. Aber von diesen Dichtungen führt kein Weg zur H.-Auslegung. Für die meisten Ausleger ist das H. nur in der figura, unter der Hülle des Epithalamium geschrieben. Es zielt nicht auf eine wirkliche Hochzeit, auch nicht auf einen ἱερὸς γάμος, sondern auf die Gemeinschaft mit Gott/Christus, die im Sakrament gründet, in Glaube u. Liebe gelebt u. vielleicht in mystischem Erleben unmittelbar erfahren wird. Für Origenes ist das Epithalamium die literarische Form der veritas historica. In der traditionell apologetischen Manier sieht er im H. das Ur- u. Vorbild aller Epithalamia: ‚Ex quo (scil. vom atl. Cant.) et gentiles sibi epithalamium vindicarunt et istius generis carmen assumptum est' (in Cant. hom. 1, 1 [GCS Orig. 8, 29, 17f]). – Vgl. B. Keydell, Art. Epithalamium: o. Bd. 5, 927/43; hier wird als einziges christl. Epithalamium Paulin. Nol. carm. 25 angeführt; darin findet sich keine Anspielung auf das H.

b. Antike Hochzeitsbräuche. Cant. 1f wird seit Hippolyt u. Origenes fast stereotyp erklärt: Es ist die Bitte der ecclesia um das Kommen des Erlösers, die Bitte der anima um die eigene Vollendung durch den Erlöser. Die Erklärung nimmt den antiken Brauch der Hochzeitsgeschenke (dotes, munera sponsaliorum) zu Hilfe. Wie der Bräutigam der Braut dem Ehevertrag entsprechend Geschenke schicken mußte, so hat Gott seinem Volk das Gesetz gegeben, die Propheten gesandt usw.; jetzt aber will die Braut den Bräutigam sehen: die Kirche Christus, die Seele das Wort Gottes. Die Offenbarungsvermittler sind entsprechend dieser Anleihe ἑδνόφορες/προμνήστορες.

c. Platos Symposium. Origenes verweist auf die griech. Schriftsteller, die in der Form von Dialogen u. bei Gastmählern die ‚natura amoris' erforschen wollten (in Cant. comm. prol. [GCS Orig. 8, 63, 6/16]). Doch davon will sich die christl. H.-Auslegung absetzen: ‚Sed hae artes carnales homines ad vitiosa desideria et culpabilis amoris mysteria traxerunt' (ebd. 15f). Aber Spuren von Plato sind gerade bei Origenes zu entdecken: prol. (66, 29/67, 1): ‚carnalis amor, quem et cupidinem poetae appellarunt' (= Eros: Plat. conv. 203b/e; vgl. Orig. c. Cels. 4, 39). Denn amor/cupido carnalis kann zum amor/cupido caelestis (Agape) werden (mit Gal. 6, 8). Vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 1; 6; 13 (GregNyssOp 6, 23f. 191f. 382f); Theodrt. in Cant. comm. 1, 1 (PG 81, 53 CD) u. a.

d. Die drei Salomo-Bücher u. die griech. Wissenschaft. Schon Hippolyt hatte die drei Bücher Salomos als Einheit angesehen u. den Zusammenhang trinitarisch erklärt (in Cant. frg. 1, 1/5 [CSCO 263/Iber. 15, 32f]). Diese Einheit wird weiterhin beachtet, aber seit Origenes anders begründet. Er sieht in ihr die griech. Wissenschaftseinteilung (generales disciplinae): ethica, physica, enoptice, oder: disciplina moralis, naturalis, inspectiva (in Cant. comm. prol. [GCS Orig. 8, 75, 2/23]). Sie werden dem Buch der Sprüche, Kohelet u. dem H. zugeordnet. – Origenes arbeitet an dieser Stelle wiederum ganz apologetisch: ‚Haec ergo, ut mihi videtur, sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone' (ebd. 23f). Diese Zuordnung der drei atl. Schriften, die das H. als theoretische, kontemplative Schrift ausweist u. ihr den

höchsten Rang gibt, hat Origenes wieder aufgenommen (ebd. 83/7 mit anderen Dreireihern); sie hat die klass. Lehre von der via purgativa, illuminativa u. unitiva vorbereitet. Durch Origenes ist sie in andere Auslegungen eingegangen (vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 17f; Greg. M. expos. 9 [CCL 144, 11/3]).

e. Das delphische Orakel γνῶθι σαυτόν. Orig. in Cant. comm. 2 (GCS Orig. 8, 141, 17/24 zu Cant. 1, 8): Nicht einer der Sieben griech. Weisen habe die Sentenz ‚Scito te ipsum' geprägt, sondern wiederum Salomo (‚quem praecessisse omnes hos tempore et sapientia ... docuimus'). Auch diese Deutung wird in anderen H.-Auslegungen fortgeführt (H. Simke, Cant. 1, 7f in altchristl. Auslegung: TheolZs 18 [1962] 256/67). Das Axiom wird freilich auch außerhalb der H.-Auslegung aufgenommen (Courcelle aO. [o. Sp. 88] 97/229).

f. Philosophie. Besonderes Interesse zeigt Aponius; jene Philosophen, die den einen Gott (unum Deum immensum) erkannten, finden seine Beachtung, vor allem die Platoniker u. Stoiker (in Cant. 4, 63/72; 5, 279/89. 291/9), aber auch Thales (5, 328/33) u. Pherekydes (5, 333/40); vgl. F. Witek, Art. Aponius: RAC Suppl. 1, 509/12.

g. Wissenschaft. Geographische Namen werden mit den bekannten Hilfsmitteln erklärt. Die Onomastica vermitteln den H.-Auslegern antikes Wissen, das damit Eingang in die H.-Auslegung findet. Personennamen werden mit Hilfe der Etymologien erklärt, wobei bekanntes Material rezipiert wird u. verbreitete Methoden fortgeführt werden. Cant. 6, 8 bietet Gelegenheit, arithmetische u. geometrische Kenntnisse auszubreiten (bes. ausführlich wieder Aponius zSt.).

h. Zoologie u. Botanik. Die Ausleger zeigen Kenntnisse antiker Autoren (Plinius d. Ä., Claudius Aelian). Ihr Interesse gehört jedoch der symbolischen Deutung von Tieren u. Pflanzen, wie sie der Physiologus enthält. Aponius zu Cant. 7, 13 (14) (11, 153/203) scheint sich in der Deutung der Mandragorae an PsApul. herb. (CML 4, 222) zu halten.

H. U. v. Balthasar, Gregor v. Nyssa. Der versiegelte Quell[2] (Einsiedeln 1954). – G. Bardy, Marie et le Cantique chez les Pères: BiblVieChrét 7 (1954) 32/41. – A. M. Brunet, Théodore de Mops. et le Cantique des Cantiques: ÉtRechCollDomOttawa 9 (1955) 155/70. – F. Cavallera, Art. Cantique des Cantiques II. Histoire de l'interprétation spirituelle 1: DictSpir 2, 1 (1953) 93/101. – A. Ceresa-Gastaldo, L'esegesi origeniana del Cantico dei Cantici: Origeniana secunda (Roma 1980) 245/52. – G. Chappuzeau, Die Auslegung des H. durch Hippolyt v. Rom: JbAC 19 (1976) 45/81; Die Exegese von Hohelied 1, 2ab u. 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard: ebd. 18 (1975) 90/143. – J. Chenevert, L'Église dans le commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques (Bruxelles 1969). – J. Daniélou, Bible et liturgie (Paris 1958) bzw. Liturgie u. Bibel (1963). – E. Dassmann, Ecclesia vel anima. Die Kirche u. ihre Glieder in der H.erklärung bei Hippolyt, Origenes u. Ambrosius v. Mailand: RömQS 61 (1966) 121/44. – K. S. Frank, Aponius, In Canticum canticorum explanatio: VigChr 39 (1985) 370/83; Das H. in der frühen Mönchsliteratur: ErbAuftr 61 (1985) 247/60; Geordnete Liebe. Cant 2, 4b in der patristischen Auslegung: WissWeish 49 (1986) 15/30; Origenes u. Gregor d. Gr., Das H. (Einsiedeln 1987). – G.-I. Gargano, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei cantici (Roma 1981). – D. Gianotti, Gregorio di Elvira interprete del Cantico dei Cantici: Augustinianum 24 (1984) 421/39. – M. Harl, Cadeaux de fiançailles et contrat de mariage pour l'épouse du Cantique des cantiques selon quelques commentateurs grecs: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 243/61. – O. Keel, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (1984). – R. Kimelman, Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: HarvTheolRev 73 (1980) 567/95. – S. N. Kramer, The sacred marriage rite (Bloomington 1969). – L. Krinetzki, Das Hohe Lied (1964). – C. Kuhl, Das H. u. seine Deutung: TheolRundsch NF 9 (1937) 137/67. – P. Kuhn, Art. H. II. Auslegungsgeschichte im Judentum: TRE 15 (1986) 503/8. – A. M. La Bonnardière, Le Cantique des Cantiques dans l'œuvre de s. Augustin: RevÉtAug 1 (1955) 225/37. – D. Lerch, Zur Geschichte der Auslegung des H.: ZsTheolKirch 54 (1957) 257/77. – O. Loretz, Studien zur althebr. Poesie 1. Das althebr. Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie u. Redaktionsgeschichte des H. u. des 45. Psalms (1971). – C. McCambley, Gregory of Nyssa. Song of songs (Brookline 1987). – P. Meloni, Art. Cantico dei cantici: DizPatrAntCrist 1 (1983) 580/4; Ippolito e il Cantico dei cantici: Ricerche su Ippolito = Studia Ephem. Augustinianum 13 (Roma 1977) 97/120; Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3 (Roma 1975). – F. Ohly, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (1958). – W. Riedel, Die Auslegung des H. in der jüd. Gemeinde u. der griech. Kirche (1898). – H.

Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lat. H.kommentaren des MA = BeitrGeschPhilosTheolMA 38, 3 (1958). – S. Sagot, Le ‚Cantique des Cantiques' dans le ‚De Isaac' d'Ambroise de Milan. Étude textuelle et recherche sur les anciennes versions latines: RechAug 16 (1981) 3/57. – P. Simon, Sponsa Cantici. Die Deutung der Braut des H. in der vornizänischen griech. Theologie u. in der lat. Theologie des 3. u. 4. Jh., Diss. Bonn (1952). – M. Simonetti, Teodoreto e Origene sul Cantico de cantici: Letterature comparate, Festschr. E. Paratore 2 (Bologna 1981) 919/30. – L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griech. Väterkommentare zum Hohen Lied: ZsKathTheol 70 (1948) 393/449. – J. Winandy, Le Cantique des Cantiques et le NT: RevBibl 71 (1964) 161/90.

Karl Suso Frank.

Holz.

Der Begriff H. bedeutet für das profane u. wissenschaftliche Denken des griech.-röm. Altertums wie für uns den Zustand u. die bearbeiteten Formen des nicht mehr lebenden u. von seinen Wurzeln getrennten Baumes oder Gesträuchs, des Stammes, der Äste u. Zweige. Für das magisch-religiöse Verständnis des Altertums hingegen blieb das H. auch dann noch etwas Lebendiges, das wie alles Belebte u. Beseelte mit einer geheimnisvollen heiligen Kraft erfüllt zu sein schien (Th. Klauser, Art. Baum: o. Bd. 2, 15/9; *Dynamis). Diese offenbarte sich unter anderem in Weissagung u. Orakel (Weniger 6f. 14). Deshalb konnte man mit dem Begriff H. bisweilen auch den lebenden Baum bezeichnen (Steinmann 1387, 61/77). Für dieses Weltverstehen, das auch bei Juden u. Christen seine Spuren hinterlassen hat, sind Tod u. Leben nicht voneinander getrennt, sondern fließen aus einer einzigen Quelle. Insofern konnte ein rituell aufgerichteter Pfahl die gleiche Wirkung entfalten wie ein auffallender lebender Baum, d. h. als Erscheinungsweise einer Gottheit wirken. Entsprechendes gilt für das hölzerne *Götterbild u. die H.maske. Obwohl scheinbar bewegungslos u. tot sind sie für die Menschen der magisch-religiösen Kultur mit geheimer Gotteskraft erfüllt. Nach einem ursprünglichen Verstehen sind Baum u. Mensch miteinander verwandt (Much; Jung 364/8). Darauf weisen auch die zahlreichen Verwandlungssagen von Menschen in Bäume hin (*Daphne; Boetticher 254/65; Verg. Aen. 3, 22/48; 9, 77/122). Von dieser Überzeugung aus ist auch der weitverbreitete Mythos vom Ursprung der Menschen aus Bäumen (W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1160) u. der korrespondierende Ritus, den Toten auf oder in Bäumen zu bestatten, zu verstehen (H. Baumann, Schöpfung u. Urzeit des Menschen im Mythos der afrikan. Völker [1936] 224/38). Die auch im antiken Kulturraum nachweisbare *Bestattung auf Bäumen u. in Baumsärgen bezeugt auch hier den Glauben an eine Wiederbelebung in vor- u. frühgeschichtlicher Zeit (Plut. Is. et Os. 21, 359C; 42, 368A mit dem Komm. von J. G. Griffiths [Cambridge 1970] 370; K. Meuli, Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 1083/118; vgl. P. Geiger, Art. Sarg: Bächtold-St. 7 [1935/36] 943). – Die *Ebenbildlichkeit des Menschen mit der Gottheit ist durch die Entsprechung des Menschen als eines Mikrokosmos mit dem göttlichen Makrokosmos gegeben (C. v. Korvin-Krasinski, Mikrokosmos u. Makrokosmos in religionsgeschichtl. Sicht [1960]; H. Hommel, Symbola 1 [1976] 226/55; C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 545f). Eines der wirksamsten Symbole des Makrokosmos aber ist der Baum als Welten- u. als Lebensbaum (Jung; M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954] 299/376. 565/70; M. Lurker, Der Baum in Glauben u. Kunst[2] [1976] 163/70: Bibliographie) u. die ihn darstellende kultische H.säule. – Der vorliegende Beitrag soll den Artikel *Baum ergänzen, ohne alle Teilbereiche wie *Kreuz, *Säule, *Stab u. *Zweig erschöpfen zu können. Im übrigen sind die Einzelartikel der verschiedenen Baumarten einzusehen (*Apfel, *Buche, die zu den arbores felices gehört [s. u. Sp. 94 gegen o. Bd. 2, 732]; *Buchsbaum, *Ebenholz, *Efeu, *Eiche, *Feige I u. II, *Granatapfel).

A. Griechisch-römisch. I. Bezeichnungen u. Verwendung im profanen Bereich. Die von Griechen u. Römern verwendeten Bezeichnungen bestimmen H. bald als den spezifischen organischen Stoff: ξύλον (Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 338f), ὕλη (ebd. 962f), im frühen Griechisch auch δρῦς (Hesych. lex. s. v. [1, 481 Latte]; Etym. M. s. v. δρύϊνος [288, 21 Gaisford]; Frisk aO. 1, 421f; vgl. δρυτόμος), κᾶλον, lignum (Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 799f), materia, -es (ebd. 2, 50f), bald als Teil des Baumes: κάρφος, κλάδος, κλῆμα u. κλών, κορμός, πρέμνον, στύπος, φάλαγξ, φρύγανον, assula, hasta, ramus, stipes, talea, trabs, truncus, virga, bald in einer bestimmten bearbeiteten Form: zB. βάκτρον, γόμφος, δοκός, δόρυ, κάλαθος, μοχλός, ῥόπαλον, σανίς, σέλμα, σκῆπτρον, σκινδάλαμος, σκίπων, σταυρός, τύμπανον, φλιά, arbor, baculum, cau- u. codex, cippus, clava, compes, furca, fustis, palus, patibulum, pedum, ratis, regula, scandula, sors, tabula, tympanum, vallus, -um. – Wie andere Völker wußten Griechen u. Römer, daß neben dem Stein das H. die grundlegende stoffliche Voraussetzung für die Zivilisation u. Kultur bildet (zB. Eustath. 1125 zu Il. 17, 744). Neben dem Feuerstein bot das H. die Möglichkeit, Feuer zu bereiten. Wie viele Naturvölker gewannen Griechen u. Römer Feuer, indem sie ein hartes senkrechtes H. auf einem weichen liegenden H. solange rieben, bis daß der Funke durch die so entstandene Reibungshitze hervorbrach (Fest. / Paul. s. v. ignis [94 Lindsay]; Plin. n. h. 16, 208; Joh. Lyd. mens. frg. inc. 6 [180 Wünsch]; vgl. Gruppe, Myth. 784/8 zu H.arten, denen feurige Natur zugeschrieben wurde). Lukrez rechnet mit der Möglichkeit, daß Feuer durch Reibung von Baumästen entsteht u. begründet u. a. damit seine Atomlehre (1, 897/914; vgl. 5, 1096/100; Plin. n. h. 2, 239; Galen. morb. caus. 2 [7, 3 Kühn]). Als Brennmaterial war H. im Altertum der wichtigste Energiespender (Pollux 7, 109f [2, 82 Bethe] unterscheidet zwischen ξύλα ἐργάσιμα u. καύσιμα; *Fackel); zum Anlegen des Meilers (strues), zur Gewinnung u. Verwendung der H.kohle O. Lagercrantz, Art. Kohle: PW 11, 1 (1921) 1038/45; A. Schramm, Art. Pech: ebd. 19, 1 (1937) 2f. Die wichtigsten Angaben zum H., seiner Struktur u. seinen Arten bietet Theophrast (hist. plant. 5; O. Regenbogen: PW Suppl. 7 [1940] 1435/79), die Hauptquelle für Plin. n. h. 16 (zu den Nutz-H. Blümner 2, 245/96; Seidensticker 2, 271/7; Jacob; Meuli aO. 1212f Reg.); ferner vgl. Theophr. ign., ed. V. Coutant (Assen 1971) Reg. s. v. ξύλα. In der Frühzeit waren Griechenland u. Italien reich an Wäldern mit verschiedenen H.arten (Thuc. 6, 90, 3; Theophr. hist. plant. 4, 5, 5; Seidensticker 1, 117/21; zur Entwaldung M. Rostovtzeff, The social and economic history of the Hellenistic world 3 [Oxford 1941] 1613f). Zunächst bildete H. den Grundstoff für den Haus- u. Tempelbau (Vitr. 2, 1, 1/3; Pfahlbauten, geflochtene Wände, Fachwerk; vgl. B. Schier, Das Flechten im Lichte der histor. Volkskunde [1951]; J. Gaus, Die Urhütte: Wallraf-Richartz Jb. 33 [1971] 7/70; zur H.säule W. H. Groß, Art. Säule: KlPauly 4 [1972] 1496; zu den technischen Einzelheiten der H.verarbeitung Blümner 2, 297/310; zum Hausbau ebd. 311/6; Marquardt, Priv.[2] 2, 719f). Über das zum Bauen geeignete H. schrieb Vitruv (2, 9, davon abhängig Cet. Fav. 12 [H. Plommer, Vitruvius and later Roman building manuals (Cambridge 1973) 58f]; vgl. Pallad. op. agr. 12, 15: de materie caedenda). Die Eigenschaft des H., auf dem Wasser zu schwimmen, ermöglichte die Entfaltung des Seewesens mit Floß (*Arche) u. Schiff (zum Schiffsbau Blümner 2, 316/21; F. Miltner, Art. Seewesen: PW Suppl. 5 [1931] 906/62). H. war ferner einer der wichtigsten Grundstoffe für das Hausgerät u. den Wagenbau (Hesiod. op. 420/37; Blümner 2, 321/35; ebd. zur Drechselarbeit; Marquardt, Priv.[2] 2, 720/38; K. Schneider, Art. Iugum nr. 2: PW 9, 2 [1916] 2509/12), für Jagd- u. Kriegsgerät (Waffen: der Speer konnte nach der Esche fraxinus heißen; Belagerungsmaschinen, Befestigungen; vgl. C. Lang [Hrsg.], Flavi Vegeti Renati Epitoma rei militaris [1885] Reg. s. v. lignum, materies; ferner die Kriegslist der Bojer iJ. 216 im Litanischen Wald: Liv. 23, 24, 6/13; Frontin. strat. 1, 6, 4) u. für Musikinstrumente (ferner vgl. W. Krenkel,

Art. H., A. Bearbeitung: LexAltWelt [1965] 1314 f; C. Krause, Art. H., B. Verwendung: ebd. 1315; zum H.handel H. Braunert: ebd. 1315f; dazu Fest. / Paul. s. v. abietaria [25 Linds.]). Der Beruf des H.fällers u. des Baumeisters, des ὑλοτόμος u. τέκτων, stand in homerischer Zeit in großem Ansehen. Helden wie Hektor u. Odysseus waren selbst als Zimmerleute tätig (Il. 6, 313/7; Od. 23, 177/204; G. Dietz, Das Bett des Odysseus: Symbolon 7 [1971] 9/32). Der H.verarbeiter, τέκτων, hatte damals einen Rang wie Seher, Arzt u. Sänger (Od. 17, 384f) u. galt als von Athene belehrt (Il. 15, 410/2; vgl. H. Fränkel, Die homer. Gleichnisse² [1977] 35f; Od. 9, 126f; ferner Blümner 2, 165f. 240f). Die aus der Zimmermannsarbeit hervorgehende Tätigkeit des Baumeisters erfreute sich einer so hohen Wertschätzung, daß Varro sie neben der Medizin in den Kreis der Artes liberales aufnehmen konnte (H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 379. 387/9; zu den fabri tignarii oder seltener lignarii E. Kornemann, Art. fabri: PW 6, 2 [1909] 1893/9). – H. diente ferner als Träger der Schrift (δέλτος, codex [dazu Sen. brev. vit. 13, 4], tabula; vgl. A. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde [Wien 1909] 239/49; Marquardt, Priv.² 2, 801/7; E. Sachers, Art. Tabula: PW 4 A, 2 [1932] 1881/6; E. Kornemann, Art. Tabulae publicae: ebd. 1957/62; L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrWien 2 [1953] 55/9. 75. 173; *Buchsbaum) oder der Malerei (A. Lippold: PW 14, 1 [1928] 890f; A. Rumpf, Malerei u. Zeichnung: HdbArch 4, 1 [1953] 11: Mumienportraits; Orig. in Mt. comm. 13, 47 [GCS Orig. 10, 11]). – Viele Marter- u. *Folterwerkzeuge waren aus H. (J. Vergote: o. Bd. 8, 112/41). Das Wort ξύλον oder lignum konnte neben Prügel, Pfahl u. verschiedenen hölzernen Instrumenten, die den Hals oder die Beine unbeweglich machen sollten (zB. Act. 16, 24; vgl. J. C. Th. v. Otto³ zu Iustin. apol. 2, 3 [1876] 204_2), auch das *Kreuz bezeichnen (P. Künzle / V. Peri / J. Ruysschaert, Indici agiografici dell'opera di P. Franchi de'Cavalieri = StudTest 223 [Città del Vat. 1964] 118/20). Dieser Wortgebrauch wirkte bei den Christen nach (s. u. Sp. 109). Inländisches H. war relativ preisgünstig, ausländische H.sorten, wie das des Citrusbaumes, wurden hoch bezahlt. Seit ciceronischer Zeit diente es für teure Prunktische (Apc. 18, 12; Blümner 2, 274/6; Marquardt, Priv.² 2, 722f; F. Olck, Art. Citrus: PW 3, 2 [1899] 2623f). – Nicht zuletzt aufgrund der mannigfachen Verwendungsmöglichkeiten des H. konnte die Bezeichnung materia, -ies zu einem Grundbegriff der abendländischen Philosophie werden. Seit Aristoteles bedeutet ὕλη in philosophischen Schriften soviel wie ‚Materie', Stoff (H. Happ, Hyle [1971] 273/7; Bömer 453/62; *Calcidius [in Plat. Tim.] verwendet silva [corporea], silvester: s. die Ausgabe von J. H. Waszink [London / Leiden 1962] 422 Reg.). – Wohl nach legendärer Überlieferung war Protagoras zunächst Lastträger u. hat Erfindungen zur Erleichterung des H.tragens gemacht (Diog. L. 9, 53; Gell. 5, 3; K. v. Fritz, Art. Protagoras nr. 1: PW 23, 1 [1957] 912).

II. In Religion u. Mythos. a. In Kult u. Ritus. Die mythische Vorstellung vom Welten- u. Lebensbaum ist in Griechenland literarisch nur schwach bezeugt (H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 [1962] 1512; vgl. Nilsson, Rel. 1³, 209f), lebte aber im Kult weiter (ebd. 122/7 zum Maibaum; *Zweig). Verbindungen zwischen der german. Irminsul u. den keltisch-röm. Jupiter-Gigantensäulen scheinen zu bestehen (A. B. Cook, Zeus 2, 1 [Cambridge 1925] 50/100, bes. 71/4. 91f; W. Müller, Die Jupitergigantensäulen u. ihre Verwandten [1975] 24/34; vgl. Val. Flacc. 6, 91). Ferner gehören hierher die Säulen des Dionysos u. anderer Götter (Plut. quaest. conv. 5, 3, 1, 675F; Clem. Alex. strom. 1, 163, 3f [GCS Clem. Alex. 2, 102f]; vgl. Nilsson, Rel. 1³, 572_5), der Iuppiter Tigillus (Aug. civ. D. 7, 11; Cook aO. 110_5. 363/5; S. Weinstock, Art. Tigillus: PW 6 A, 1 [1936] 956f) u. vielleicht das ursprüngliche röm. Tropaion (Cook aO. 108f; zu den Palladien de Visser 115 u. u. Sp. 98). Im nordischen Kulturkreis gab es als Frühform des Hauses die Hütte, die unter einem Baum oder rings um ihn errichtet war (Od. 23, 177/204; Much 40f). Der zentrale H.pfeiler im Innern des frühen Hauses trat allmählich an die Stelle des lebenden Baumes. – In minoischer Zeit ist ein Baumkultus bezeugt (A. J. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its mediterranean relations: JournHellStud 21 [1901] 99/204; F. Bömer im Komm. zu Ovid. met. 8, 722/4 [1977] 231f). So waren einzelne Bäume u. H.arten nicht nur einem Gott heilig: die *Eiche Zeus oder selten Pan (Paus. 8, 54, 4), der Hera der Lygos, die Myrte der Aphrodite (Plin. n. h. 12, 3;

Phaedr. 3, 17, 3), der Ölbaum Athena (Plin. n. h. 12, 3), der Lorbeer Apollon (*Daphne), der *Efeu u. die Weinrebe Dionysos, die Silberpappel Herakles (Theocr. id. 2, 121; Plin. n. h. 12, 3), der wilde Ölbaum Faunus (Verg. Aen. 12, 766), die ‚Fichte', pinus, der Kybele (Phaedr. 3, 17, 4; Arnob. nat. 5, 16) oder Pan (Max. Tyr. or. 2, 1c), der Wald Silvanus (R. Peter: Roscher, Lex. 4 [1909/15] 824/77), sondern sie waren selbst göttlich (Bömer, Komm. zu Ovid. met. aO.). Die Dryas (Hamadryas) u. Melia wurden mit dem Baum (der Esche) geboren u. starben mit ihm (Serv. Verg. ecl. 10, 62; Auson. techn. 75 [163 Peiper]). Sie zählten zu den Nymphen u. wurden als halbgöttliche Wesen verehrt (W. Süß, Art. Hamadryaden: PW 7, 2 [1912] 2287/92; H. Herter, Art. Nymphai: PW 17, 2 [1937] 1530. 1541f; B. groß Kruse, Art. Melia: PW 15, 1 [1931] 504f). Das Fällen der Bäume zur Gewinnung von H. sowie von Weide-, Acker- u. Gartenland wird man zunächst überhaupt als fluchwürdigen Frevel angesehen haben (Süß aO. 2289/91). Als allmählich zwischen profanem u. heiligem Wald, dem heiligen Hain, unterschieden wurde, galt nur das willkürliche Abschlagen heiliger Bäume als Religionsfrevel (zB. Erysichthon: Ovid. met. 8, 738/878; Lex Spoletina: Dessau nr. 4911 [3. Jh. vC.]; dazu Wenger aO. 405; Lucan. 3, 399/452; Weniger 43f; zum Abschlagen der Fruchtbäume im Krieg ebd. 51f). Im übrigen mußte das Numen des heiligen Hains durch Opfer u. Sühnungen versöhnt werden (Cato agr. 139f [89f Goujard]). Entsprechendes galt für die Beseitigung umgestürzter heiliger Bäume oder deren verdorrter Äste (Feigenbaum des Silvanus auf dem Forum Romanum: Plin. n. h. 15, 77; für die Kaiserzeit Inschriften der Fratres Arvales: W. Henzen, Acta fratrum Arvalium [1874] 136/40; ferner vgl. die vier röm. Gottheiten Deferunda, Commolenda, Adolenda, Coinquenda, die über die Beseitigung blitzgetroffener Bäume auf Tempeln u. im heiligen Hain wachten (ebd. CLXXXVI [vJ. 183 nC.]; CCXIIIf [vJ. 224 nC.]; Henzen aO. 141f. 147f; R. Peter, Art. Indigitamenta: Roscher, Lex. 2, 1 [1890/94] 188/90. 195/7). – Ob mit religiösen Ängsten auch die Vorschriften zusammenhängen, nur bei abnehmendem Mond zu fällen, ist zu erwägen (H. Roscher, Selene u. Verwandtes [1890] 66_{264}; Seidensticker 2, 270f). In den westl. röm. Provinzen wurde Silvanus noch lange als Herr des Waldes von allen, die vom H. lebten, verehrt (A. v. Domaszewski, Abh. zur röm. Rel. [1909] 58/65). In der Kaiserzeit waren Attis u. Mater Magna Schutzpatrone der H.arbeiter u. H.händler (F. Cumont, Art. Dendrophori: PW 5, 1 [1903] 218). – Die Unterscheidung von weißen, fruchttragenden u. damit heilbringenden Bäumen, die auch angepflanzt wurden, arbores felices, u. nichtfruchttragenden oder schwarze Früchte hervorbringenden u. damit unheilbringenden Bäumen, die deshalb den di inferi avertentesque zugehörten, arbores infelices, geht auf die Etrusker zurück u. wurde in Rom übernommen (Tarquitius Priscus, ostentarius arborarius: Macrob. Sat. 3, 20, 3; Veran. verb. pont. frg.: ebd. 3; C. O. Thulin, Disciplina Etrusca 3 [Göteborg 1909] 94/6; Latte, Röm. Rel. 210f; W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 32_{40}). In Rom wurde deshalb der Hochverräter an einer arbor infelix oder einem aus deren H. verfertigten Galgenpfahl / Kreuz, furca, aufgehängt (Liv. 1, 26, 6). Diese Einteilung der Bäume u. der H.arten bestimmte auch die Wahl des H. für das Opferfeuer. Die Griechen kannten ξύλα νηφάλια, ‚nüchterne' H., wie Thymian / Quendel; verboten war das H. vom Weinstock, der Feige oder vom Maulbeerbaum (Schol. Soph. Oed. Col. 100; Hesych. lex. s. v. [2, 712 Latte]; vgl. L. Ziehen: PW 16, 2 [1935] 2489). Die Eleier verwendeten für den Heros Pelops nur das H. der Silberpappel, ebenso für Zeus (Paus. 5, 13, 3. 14, 2; ebd. zum Amt des ξυλεύς). In Rom gab es für das Verbrennen der Toten die alte Vorschrift, kein behauenes H. zu verwenden (XII Tab.: Cic. leg. 2, 59; ferner Aristoph. pax 1026; anders die viereckigen H. für den Brandopferaltar auf dem Kithairon: Paus. 9, 3, 7). – Vor u. neben den ältesten geschnitzten *Götterbildern verehrten die Griechen noch in geschichtlicher Zeit teils Strünke, H.klötze u. Stämme, teils Bretter, Stangen u. Lanzen bzw. Szepter (Callim. aet. 4 frg. 100 Pfeiffer²; G. Jachmann, Art. delubrum: ThesLL 5, 1, 471; de Visser 108/16 u. Reg. 257; Nilsson, Rel. 1³, 207/9; zu den Kelten Lucan. 3, 412f). Vor allem christliche Schriftsteller berichten darüber u. zwar meist spöttisch (Clem. Alex. protr. 4, 46, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 35]; Eus. praep. ev. 3, 8 [GCS Eus. 8, 1, 124f]; Tert. apol. 16; Arnob. nat. 6, 11; Commod. instr. 1,

19, 2 [CCL 128, 15]; s. u. Sp. 112). Dieser Kult entspricht einer sehr frühen Kulturstufe. So wurde auch Mars im frühen Rom in der Regia als Lanze verehrt (Varr. ant. rer. div. frg. 254 Cardauns; Arnob. nat. 6, 11; vgl. Iustin. 43, 3, 3; Wissowa, Rel.^{2} 144). Zur frühröm. Religion gehört auch der Kult der Grenzpfähle (Tibull. 1, 1, 11f; Ovid. fast. 2, 641f; dazu F. Bömer im Komm. [1958] 129; Apul. flor. 1; K.-H. Ziegler, Art. Grenze: o. Bd. 12, 1098f). Die Fides wurde als *Hand aus H. oder Bronze auf den röm. *Feldzeichen verehrt (s. aber L. Kötzsche, Art. Hand II: o. Bd. 13, 454f). Kultbilder aus H. hießen oft ξόανα, so bei Pausanias, oder βρέτας (W. H. Groß, Art. Xoanon: PW 9 A, 2 [1967] 2140/9; H.-V. Herrmann, Zum Problem der Entstehung der griech. Großplastik: Wandlungen, Festschr. E. Homann-Wedeking [1975] 35/48 Taf. 4/6; A. A. Donohue, Xoana and the origins of Greek sculpture [Atlanta 1988]). Die 14 aus Eichen-H. geschnitzten u. dann verbrannten H.puppen beim Herafest auf dem Kithairon wurden δαίδαλα genannt (Paus. 9, 3; Plut.: Eus. praep. ev. 3, 1, 6 [GCS Eus. 8, 1, 109]; vgl. Nilsson, Feste 50/6). – In Sparta stellten zwei aufrechtstehende Balken, die durch zwei Querbalken verbunden waren, die *Dioskuren dar (Plut. frat. am. 1, 478AB; Nilsson, Rel. 1^{3}, 408 Taf. 29, 3f). In Rom gab es das sog. Sororium tigillum, einen Balken in der Nähe des Vicus Cuprius u. des Koloß Neros, der, in einer gewissen Höhe über die Straße gelegt, in die gegenüberliegenden Häuser eingelassen war. Er war wohl zunächst eine Art Fetisch, an den später ein Rite de passage angeknüpft wurde (Dion. Hal. ant. 3, 22, 8/10; Liv. 1, 26; Fest. / Paul. s. v. sororium tigillum [380 Linds.]); Cook aO. [o. Sp. 92] 2, 1, 363/5; W. Kroll: PW 3 A, 1 [1927] 1139; Latte, Röm. Rel. 133). Im Gegensatz zu den übrigen Göttern war H. für das Bild des Priapos verpflichtend (Steinmann 1386, 83f; V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 648; zum großen hölzernen Phallos des Hermes Kyllenios Paus. 8, 17, 2; zu hölzernen ithyphallischen Göttern H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 9f; De Visser 115f; Funke 674). H.bilder wurden auch für Silvanus bevorzugt (R. Peter, Art. Silvanus: Roscher, Lex. 4 [1909/15] 862). H. war zunächst auch das Material für Weihgeschenke (W. Fuchs / J. Floren, Die griech. Plastik 1 [1987] 7; zum Trojanischen Pferd Od. 8, 492f. 512; Eurip. Troad. 525; Verg. Aen. 2, 31/56. 112f. 183/94. 234/45; Anth. Pal. 9, 152, 3; Gruppe, Myth. 686_2; knorriger Baumstumpf für Silvanus: W. Amelung, Die Skulpturen des Vatikan. Mus. 1 [1903] nr. 660 C Taf. 81; vgl. Helbig / Speier, Führer 4^{4}, 644 s. v.). Auch die Stevenfiguren, die apotropäische, aber auch schützende Funktion besaßen, konnten aus H. verfertigt sein (D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ, Diss. Berlin [1967] 251f; ebd. 82/97 zum Schiff als ‚Träger numinoser Symbole'). Seit dem 5. Jh. vC. gab es Götterbilder, die teils aus H. u. teils aus Stein bzw. Marmor (Kopf, Hände, Füße) gearbeitet waren (acrolithus: Vitr. 2, 8, 11). Der Kern der Goldelfenbeinstatuen war aus H. (G. Lippold, Die griech. Plastik = HdbArch 3, 1 [1950] 14f). – Für Götterbilder wurden folgende H.arten benutzt: Ahorn (Blümner 2, 248_7), Birnbaum (ebd. 250_1), *Buchsbaum (ebd. 254_7), Zeder (ebd. 255f; ihre Dauerhaftigkeit ließ sie dafür besonders geeignet erscheinen: Vitr. 2, 9, 13; Plin. n. h. 13, 53), Lotosbaum (Blümner 2, 256_5), Zypresse (ebd. 258_6), *Ebenholz (ebd. 259_8), Eibe (ebd. 260_6), Steineiche (ebd. 263_{11}), Speiseeiche (ebd. 264_{12}), *Feige I (ebd. 269_9: Götterstatuen des dionysischen Kreises), Lebensbaum (ebd. 277_3), Linde (ebd. 278_2; vgl. Tert. idol. 8), die Weidenart des Keuschlamms (ebd. 279_5), Myrte (ebd. 279_7), Ölbaum (ebd. 280_8f), Palmen (ebd. 281_2), Persea (ebd. 283), Wacholder (ebd. 293_3: sein H. schwitzt; zu den schwitzenden Götterbildern Theophr. hist. plant. 5, 9, 8; Funke 716. 718. 720), Weinstock (Blümner 2, 294_5), Weihrauchbaum (ebd. 296_5); vgl. Theophr. hist. plant. 5, 3, 7; Paus. 8, 17, 2; ferner ebd. 2, 2, 6f. Gewöhnlich verwendete man für das Kultbild H. einer arbor felix (Masurius Sabinus bei Serv. auct. Aen. 2, 225). Plinius stellt die einfachen H.bilder der Götter dem Luxus der Gold- u. Elfenbeinbilder gegenüber (n. h. 12, 3. 5). – Zu Ehren der Erdgöttin Hera beging man auf Kos eine Panegyris des Baumfällens (Nilsson, Feste 61_1). Rituelles Baumausreißen u. Baumtragen sind für Apollon Aulaites u. für Dionysos bezeugt (Paus. 10, 32, 6; dazu H. Hitzig / H. Blümner im Komm. 3, 2 [1910] 808f; Strab. 10, 3, 10). Bis in die Spätantike blieb in Rom das *Attis-Fest ‚Arbor intrat' mit den Dendrophoren lebendig (Cumont aO.; H. Strathmann: o. Bd. 1, 891f; F. Bömer im Komm. zu Ovid. met. 10, 103/5 [1980] 46/8);

zu den Phallosprozessionen Herter, Genitalien aO. 11. – In Griechenland hat man Überreste heiliger Bäume u. hölzerner Gegenstände mythischer Zeit als Reliquien verehrt (Paus. 2, 2, 6f; 9, 19, 7. 22, 2; Pfister 1, 363). Aus dem H. der Schiffsschnäbel des Kadmos waren in Theben Götterbilder gefertigt (Paus. 9, 16, 3; vgl. Pfister 1, 335). – In den Mysterienkulten benutzte man für die heiligen Symbole hölzerne Behälter (κίστη, κιβωτός, λάρναξ, cista, arca), auch Körbe (κάλαθος). Der Kasten, der die Lose im Tempel der Fortuna Primigenia von Praeneste enthielt, bestand aus dem H. eines heiligen Ölbaums (Cic. div. 2, 86; A. Mau, Art. cista: PW 3, 2 [1899] 2591/3). Der hölzerne Kasten begegnet in den Sintflutsagen als *Arche (H. Usener, Die Sintflutsagen [1899]; G. A. Caduff, Antike Sintflutsagen [1986] Reg. s. v. Larnax) u. in zahlreichen Mythen von Aussetzungen von Götterkindern u. ihren Müttern (Usener aO. 80/114; Gruppe, Myth. 1171_1; G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes. Kyros u. Romulus [1964]). – Zerschnittenes H. in Form von *Zweigen, Stäben u. H.stückchen diente bei Orakeln u. Losen. Diese Funktion des H. ist auch in den Ursprungskulturen am Rand Griechenlands u. des Imperium Romanum zu belegen (Skythen: Herodt. 4, 67; Germanen: Tac. Germ. 10, 1; Hunnen: Amm. Marc. 31, 2, 24; vgl. F. Boehm, Art. Los, losen: Bächtold-St. 5 [1932/33] 1351/86, bes. 1355). Das griech. Wort für Los, κλῆρος, gehört zu κλάω, brechen (Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 872f); sors bedeutet das Losstäbchen u. den auf Losstäbchen geschriebenen Orakelspruch (Walde / Hofmann, Wb.^{3} 2, 563f). Die Lostäfelchen der Fortuna von Praeneste waren aus H. der *Eiche (Cic. div. 2, 85 Pease; Val. Max. epit. 1, 3, 2; V. Ehrenberg, Art. Losung: PW 13, 2 [1927] 1455f). – Als Opfergabe spendete man auch Scheite wohlriechender Bäume (Theophr. piet. frg. 2 [148 Pötscher]). H. war eine Votivgabe des Armen im Gegensatz zum Gold der Reichen (Theodrt. affect. 8, 64 [SC 57, 333]), ferner eine Gabe zur Entlohnung der Priester (so in Athen: CIA 2, 631; Stengel, Kult.^{3} 42).

b. Wunderberichte. Athena soll ein Stück der Zeuseiche v. Dodona in den Kiel der Argo eingefügt haben, damit so das heilige Schiff die Helden schütze u. als Orakel warne (Aeschyl. frg. 20. 20a [TrGF 3, 135f]; Callim. aet. 1 frg. 16 Pfeiffer^{2}; Claud. bell. Get. 14/9 [240 Hall]; H. W. Parke, The oracles of Zeus [Oxford 1967] 13. 18; Wachsmuth aO. 94_{88}). Den Glauben, daß H. aus einem heiligen Hain ein Schiff vor Unheil bewahren könne, hat Verg. Aen. 9, 86/97 fruchtbar gemacht (Serv. zSt.). Daran schließt er den naheliegenden Gedanken an, daß das heilige H. der Schiffe sich zurückverwandelt in Nymphen, Wasserjungfrauen (Aen. 9, 107/122). – Das Leben des Heros Meleager soll an einem H.scheit gehangen haben, das bei seiner Geburt im Ofen lag u. dessen Bedeutung die Moiren seiner Mutter Althaia verkündet hatten (φιτρός, torris, titio). Die Mutter rettete es zunächst u. legte es in einen Behälter (λάρναξ: Apollod. 1, 65 Wagner). Als aber Meleager ihren Bruder getötet hatte, warf sie es ins Feuer, u. Meleager starb (Phryn. trag. frg. 6 [TrGF 1^{2}, 75]; Bacchyl. 5, 93/154; Ovid. met. 8, 273/546; bes. 451. 479; dazu F. Bömer im Komm. [1977] 99f. 146; Hygin. fab. 171; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Kl. Schriften 5, 2 [1971] 88f; zur Bedeutung des H.scheites als external soul J. G. Frazer, The golden bough 7, 2 [London 1913] 279/303). – Die mythische Überlieferung von einer Hündin, die unter dem lokrischen König Orestheus, Sohn Deukalions u. Großvater des Oineus, einen H.-stumpf geboren habe, aus dem am Morgen der Weinstock hervorgewachsen sei, ist vielleicht aitiologisch zu deuten: die Hündin steht für den Stern Sirius, der den Wein reifen läßt (Hecat. Mil.: FGrHist 1 F 15; zu Paus. 10, 38, 1 Hitzig / Blümner aO. [o. Sp. 96] 3, 2 [1910] 833; R. Hanslik, Art. Orestheus nr. 2: PW 18, 1 [1939] 1016). – Das Motiv vom grünenden Stab ist bereits für die Antike belegt: Als Herakles seine Keule an das Bild des Hermes Polygios gelehnt hatte, wuchs sie wieder in die Erde u. grünte (Paus. 2, 31, 10; ferner vgl. Plut. parall. min. 6, 307A). Aus der Lanze, die Romulus zum Palatin geschleudert hat, soll ein Kornelkirschbaum gewachsen sein (Plut. vit. Rom. 20, 5; Ovid. met. 15, 560/4; dazu F. Bömer im Komm. [1986] 402; Serv. Aen. 3, 46). – Man verehrte angeblich vom Himmel gefallene hölzerne Götterbilder (Kadmeischer Dionysos: Paus. 9, 12, 4; dazu Hitzig / Blümner aO. 3, 1 [1907] 428; Palladion: Suda s. v. [4, 4 Adler]; Gruppe, Myth. 774_2; *Acheiropoietos). Entsprechend dazu regten auch zufällig angeschwemmte H.stämme u. Balken die religiöse Phantasie an. Man verehrte sie als

wunderbare Gottesbilder (Callim. iamb. 7 frg. 197 Pfeiffer²; Funke 728 mit Lit.). – An verschiedenen Orten soll sich das H. auf dem Altar von selbst, d. h. durch göttlichen Eingriff, entzündet haben (Paus. 1, 16, 1; 5, 27, 5f; vgl. Plin. n. h. 2, 240). – Unter den zahlreichen Wundern *Indiens gab es eine magnetische H.art (Ctes.: FGrHist 688 F 45n).

c. Kritik. Epicharm ließ in den Troes eine Person sprechen, daß aus jedem H. ein Halsblock u. ein Gott entstehen könne (frg. 131 Kaibel; vgl. Otto, Sprichw. nr. 1098; Funke 749). Oinomaos warf den Orakeln vor, sie hätten dazu geführt, Götter aus H. anzubeten (frg. 13 Hammerstaedt: Eus. praep. ev. 5, 36, 1/4 [GCS Eus. 8, 1, 289f]; Funke 749f). Diese Kritik führten Horaz (sat. 1, 8, 1/3; vgl. Priap. 10, 4f), Lukian (somn. 24) u. andere namenlos Bleibende (Orig. c. Cels. 7, 62) weiter (vgl. Funke 667); ferner vgl. Aesop. fab. 101 Hausrath. Bei den o. Sp. 97 gen. Losorakeln v. Praeneste fragt Cicero: quis robur illud cecidit, dolavit, inscripsit (div. 2, 86). – Beachtenswert ist der Spott des *Celsus über das H. der Christen, d. i. das Kreuz (Orig. c. Cels. 6, 34. 36; s. auch u. Sp. 109f).

III. In der Magie. Magier verwendeten für Offenbarungszauber einen Tempel aus Wacholder- oder Ölbaum-H. (PGM I 22; VII 870). Auf Wacholder-H. sollte man räuchern (PGM IV 2641. 2654). H. u. Zweige vom Lorbeer, der den Blitz angeblich vertreibt (*Gewitter), waren als Schutz begehrt (PGM I 264. 280; II 65f). Aus dem Knistern des brennenden Lorbeer-H. sagte man die Zukunft voraus (Tibull. 2, 5, 81f; dazu K. Flower Smith [New York 1913] 471). Auch die Myrte Aphrodites sollte über magische Kräfte verfügen (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 239/42; Blech, Reg. s. v.); desgleichen die Weidenart des Keuschlamms (Fehrle aO. 139/53). Das *Ebenholz war für Nekromantie geeignet (PGM I 279. 336; VIII 12f; A. Abt, Die älteste Darstellung eines Skeletts: RhMus 70 [1915] 115f). In einem Zauberrezept begegnet als Ingredienz Fichten-H. (PGM VII 174f). – Aus Oliven-H. war der Zweig oder das Stäbchen auf dem pileus des Flamen (*Apex). Mit blutfarbigen Ruten vom H. des Kornelkirschbaums wurden in Rom die Verwandtenmörder vor ihrer Säkkung ausgepeitscht (Dig. 48, 9, 9; vgl. Plin. n. h. 24, 73). Die hasta sanguinea, die der Fetiale ins Feindesland schleuderte, war aus diesem H. geschnitten (Latte, Röm. Rel. 122; Ziegler aO. [o. Sp. 95] 1099). Zum Ganzen vgl. de Waele 1906f.

IV. Vergleiche, Sprichwörter, Bildersprache. Die Ilias kennt den Vergleich zwischen Krieger u. H.fäller (11, 86/91; 13, 178/80. 389/91 = 16, 482/4; Fränkel aO. [o. Sp. 91] 35/7; vgl. Verg. Aen. 2, 626/31). Wohl auch aufgrund der angenommenen Verwandtschaft von Mensch u. Baum kamen die Vergleiche zwischen Baum / H. u. Mensch auf (s. o. Sp. 88): Wie Maultiere einen Dachbalken oder Schiffs-H. mühevoll vom Berg schleppen, so die Achaier den toten Patroklos aus der Schlacht (Il. 17, 740/6). Pindar scheint Schmeichler u. Schmarotzer ,mit H. angeleimt an H.' in Verbindung gesetzt zu haben (frg. 241 Mähler: Athen. dipnos. 6, 53, 248C). ,Krummes u. niemals gerades H.' bedeutete: Schwierig ist es, aus Schlechten Gute zu bilden (Apostol. 12, 25; Diogenian. Paroem. 6, 92). Wie man verdrehtes u. gekrümmtes H. geradebiegt, so Kinder, die nicht folgen (Plat. Protag. 325D; vgl. Aristot. eth. Nic. 2, 9, 1109b). Die Metapher ,hölzerner Mensch' verwendete man ebenso (Anth. Graec. 11, 255, 275) wie den Vergleich mit Klotz u. Stock für einen stumpfsinnigen Menschen (Cic. Pis. 19; nat. deor. 1, 84; Arnob. nat. 2, 24; Lact. inst. 1, 20, 42 [CSEL 19, 1, 78]; Otto, Sprichw. nr. 1695); vgl. auch Aesop. fab. 187 Hausrath: Die Wanderer u. das H.bündel: Scheinbar furchterregende Menschen entpuppen sich bei näherem Zusehen als nichtig. Ammianus Marc. vergleicht die Hunnen mit roh zugehauenen Pfählen am Rand der Brücken (31, 2, 2). Ein alter Mensch konnte alter Baum / Stamm heißen (Aristaenet. ep. 2, 1, 41). – Das für viele Künste geeignete H. wird von *Galen mit der Medizin verglichen, die ihrerseits auf viele Stoffe bezogen sei: den Leib, Essen u. Trinken, Heilmittel u. Lebensweisen (utr. med. sit an gymn. hyg. 28 [5, 857 Kühn]). Dem Sprichwort: Aus jedem H. kann ein Joch gemacht werden (Zenob. 4, 7) steht das angebliche Pythagoraswort gegenüber: Nicht aus jedem H. darf ein Hermes geschnitzt werden (Apul. apol. 43; Otto, Sprichw. nr. 1098; *Herme). Überflüssiges Tun konnte umschrieben werden mit: ,H. in den Wald tragen' (Hor. sat. 1, 10, 34; Hieron. adv. Rufin. 1, 17 [SC 303, 46]; adv. Pelag. 3, 19 [ebd. 617B]; Sidon. Apoll. ep. 7, 3, 1; Otto, Sprichw. nr. 1649f u. R. Häussler, Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter [1968] 320); ferner Paroem. Gr. 2 (1851) 41f zu Diogenian. Paroem. 3, 40.

B. Altes Testament u. Frühjudentum. I. In Kult u. Magie. Für den praktischen u. mit Einschränkungen für den kultischen Gebrauch kamen vor allem folgende H.arten in Betracht: Akazie (Setim-H.), Apfelbaum, Dattelpalme, *Eiche, Feigenbaum (*Feige I), Fichte, Granatapfelbaum, Johannisbrotbaum, Kiefer, Lorbeer, Mandelbaum, Maulbeerfeigenbaum (*Feige II), Myrtenbaum, Nußbaum, Ölbaum, wilder Ölbaum, Palme, Pinie, Sandelbaum, Tamariske, Tanne, Terebinthe, Ulme, Wacholder, Weide, Weinstock, Zeder u. Zypresse (zB. Jes. 41, 19; Neh. 8, 15; L. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora [1900]; Dalman). Das Reb-H. taugte zu nichts als zum Verbrennen (Hes. 15, 2/6). Über die Verwendung von H. im täglichen Leben unterrichten S. Krauss, Talmud. Archäologie 1 (1910) 16. 25f u. ö.; 2 (1911) 271: Übersicht u. Dalman 1, 73/89. 567f; 3, 78/100; 6, 1/8; 7, 28/45. – Noach baute die Arche aus Gopher-H., einem sonst im AT unbekannten H. (Gen. 6, 14/6; LXX: aus vierkantigem H.; Dalman 7, 39; F. Schmidtke, Art. Arche: o. Bd. 1, 598; C. Westermann, Genesis 1/11 = BiblKommAT 1, 1 [1974] 562/6; zu der Münze aus Apamea mit der Arche Schmidtke aO. 601; E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ² 3, 1 [Edinburgh 1986] 28/30). Die jüd. u. christl. Nachrichten über Reliquien der Arche (Schmidtke aO. 599) entsprechen den antiken Nachrichten über die Arche des babyl. Fluthelden Xisuthros (Beros[s]os v. Babylon: FGrHist 680 F 4 [16]). Mose bzw. sein Baumeister Bezaleel errichtete die Stiftshütte aus dem witterungsunempfindlichen Akazien-H. (Ex. 26, 26. 32; 35, 7. 24; 36, 20. 31; LXX: ξύλα ἄσηπτα; vgl. Joseph. ant. Iud. 3, 6, 1. 5. 8; Dalman 6, 36/40; 7, 32). Dieses H. diente auch für die Bundeslade, den Schaubrottisch, den Räucheraltar, den Brandopferaltar u. die jeweiligen Tragstangen (Ex. 25, 10. 13. 23. 28; 27, 1. 6; 30, 1. 5; 37, 1. 4. 10. 15. 25. 28; 38, 1. 6; vgl. Dtn. 10, 3; Dalman 6, 58f; 7, 32). Josua verpflichtete Gibeoniten als H.bauer für den Altar Jahwes (Jos. 9, 27). David baute seinen Palast aus H. der Libanonzeder (1 Chron. 14, 1; 2 Chron. 2, 2) u. Salomon den Tempel in Jerusalem aus dem gleichen H. sowie Zypressen (1 Reg. 6, 9f. 15f. 18. 20. 36; 2 Chron. 3, 5). 1 Reg. 10, 12 u. 2 Chron. 2, 7 ist in diesem Zusammenhang von einer nicht näher bestimmbaren H.art namens Almuggim bzw. Algummim die Rede. König Huram von Tyros sendete Salomon auf dessen Bitte H. u. seinen Meister Huram-Abi (2 Chron. 2, 2. 6/15; H. Mayer, Das Bau-H. des Tempels Salomos: BiblZs NF 11 [1967] 53/66). Der König ließ auch zwei Cherubim aus Ölbaum-H. schnitzen (1 Reg. 6, 23; 2 Chron. 3, 10; vgl. K. Hoheisel, Kerube im Zweiten Tempel u. die Anfänge der Kabbala: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 178) u. H.reliefs (1 Reg. 6, 29. 32. 35; 2 Chron. 3, 7), dazu Türen aus Ölbaum- u. Zypressen-H. (1 Reg. 6, 31. 34). Sein Libanonwaldhaus war aus Zedern-H. wie auch andere seiner Bauten (1 Reg. 7, 2f. 7). Aus dem wertvollen exotischen Sandel-H. ließ Salomon u. a. Musikinstrumente fertigen (2 Chron. 9, 10f). Zur Weisheit dieses Königs gehörte, daß er über die Bäume u. die H.arten Bescheid geben konnte (1 Reg. 5, 13). Das Zedern-H. blieb auch für den nachexilischen Tempel bestimmend (Esr. 3, 7; LXX: 1 Esr. 4, 48; 5, 53; vgl. Dalman 7, 40) sowie für den Tempel des Herodes (Joseph. b. Iud. 5, 190; Dalman 7, 40f). Der Abschlußfeiertag des Laubhüttenfestes, sollte so begangen werden, daß Hütten aus Ölbaum-, Kiefern-, Myrten-, Palmzweigen u. Ästen von Laubbäumen errichtet wurden (Neh. 8, 15; Lev. 23, 39f nennt auch Bachweiden; Dalman 6, 62/4; 7, 39; H. Schneider, Art. Laubhüttenfest: LThK² 6 [1961] 823f). – Neh. 10, 35; 13, 31 berichtet von Bestimmungen über H.lieferungen für den Tempel. Das Fest der H.-lieferungen fand am 15. VIII. statt (Dalman 1, 85. 568. 592f; 4, 343f). Für den H.stoß auf dem Brandopferaltar waren alle H.arten außer dem H. der Olive u. des Weinstocks geeignet; nach anderer Überlieferung entfielen auch Sykomore, Johannisbrotbaum, Zürgelbaum (celtis) u. Eiche. Üblich waren die Äste des Feigen- u. Nußbaums sowie der Kiefer (Dalman 1, 68. 85f. 568; 4, 7; 7, 39). – Zu den Mitteln der Reinigung vom *Aussatz diente H. der Zeder (Lev. 14, 4. 6), ebenso zur Bereitung des Reinigungswassers aus der Asche einer rötlichen Kuh (Num. 19, 6). – Gott befahl Mose, die heiligen Pfähle (Jer. 17, 2) der Aschera / *Astarte umzuhauen (Ex. 34, 13; LXX: ergänzt nach Dtn. 12, 3: die heiligen Haine der Heiden zu fällen u. deren Götterbilder zu verbrennen). – Pro-

pheten u. Theologen wurden nicht müde, auf die Kraftlosigkeit der hölzernen Götterbilder der Heiden hinzuweisen (Jes. 44, 13/20; 45, 20; vgl. die Interpolation ebd. 40, 20; Jer. 3, 9; 10, 3; Ep. Jer. = Bar. 6, 3f u. ö.; Hab. 2, 18f; Dan. 5, 23; vgl. Dtn. 4, 28; 28, 36. 64; 2 Reg. 19, 18; Sap. 13, 11/14, 1; Apc. Abr. 1, 2f; 5, 4/16; 6, 10; J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 855/61). Das für Götterbilder verwendete H. sollte dauerhaft sein (Jes. 40, 20); es kam von Zedern, Eichen, Terebinthen u. Fichten, H., die auch zur Feuerung dienten (Jes. 44, 14/6. 19f). Wenn Jeremias jene anprangert, die zum H. sagen: ,Mein Vater bist du', u. zum Stein: ,Du hast mich geboren' (2, 27), so könnte hier nicht nur an hölzerne oder steinerne Götterbilder gedacht, sondern zugleich auch auf den o. Sp. 88 erwähnten Glauben von der Herkunft der ersten Menschen angespielt sein. – Hosea bezeugt hölzerne Los- u. Staborakel, die er als heidnisch verwirft (4, 12; vgl. Iulian. Aeclan. comm. in proph. min. III [PL 21, 985D/6A; ClavisPL[2] 776]). Damit kann das Pfeilorakel des Königs von Babylon zusammengestellt werden (Hes. 21, 26f; F. Boehm, Art. Xylomantie: Bächtold-St. 9 [1938/41] N. 991f). – Auf dem weitverbreiteten Glauben an das ,Versehen', d. h. an den Einfluß der Außenwelt auf das spätere Aussehen der Leibesfrucht bei der *Empfängnis, beruht die List Jakobs gegenüber Laban: Durch geschälte Stäbe von Storaxstauden (Gummiharz), Mandelbäumen (LXX: Nuß) u. Platanen vermochte er angeblich gestreifte, gesprenkelte u. gefleckte Lämmer zu züchten (Gen. 30, 37/42; zu diesem weit verbreiteten Volksglauben B. Kummer, Art. Schwangerschaft: Bächtold-St. 7 [1935/36] 1421f; K. Kerényi, Die griech.-oriental. Romanliteratur in religionsgeschichtl. Beleuchtung[2] [1962] 256. 277). – Kulturpessimismus spricht aus Hen. aeth. 7, 1. Die gefallenen Engel zeigten den Frauen das Schneiden der Wurzeln u. H. (K. Berger: o. Bd. 14, 513: ,Hexerei').

II. Wunderberichte. Himmlisches Feuer soll bisweilen das H. auf dem Brandopferaltar entzündet haben (Lev. 9, 24; 1 Reg. 18, 38; 1 Chron. 21, 26; 2 Chron. 7, 1; 2 Macc. 2, 10). Diese Nachrichten entsprechen außerbiblischen Überlieferungen (W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1133. 1148f). – Mose soll durch ein von Gott gezeigtes H. das Bitterwasser von Mara in Süßwasser verwandelt haben (Ex. 15, 23/5). Den Wunderstab, mit dem er die Plagen über Ägypten brachte, soll Gott Mose selbst ausgehändigt haben (Ex. 4, 17. 20; vgl. auch Ps. 23, 4). Die Überlieferungen über diesen u. **Aarons *Stab wurden mannigfaltig ausgeschmückt (Ex. 4, 2/5. 17. 20; 7, 8/20; 8, 1. 12; 9, 22f; 10, 12f; 14, 16. 21. 26f; 17, 5f. 9. 11; Num. 17, 16/25: der erneut grünende Stab Aarons; zu diesem Legendenmotiv Saintyves 61/138 u. o. Sp. 98; Num. 20, 8/11). – Der Wundertäter *Elisa brachte durch ein H. die geliehene, ins Wasser gefallene Axt eines H.fällers zum Schwimmen, so daß dieser sie herausnehmen konnte (2 Reg. 6, 1/7; vgl. Aesop. fab. 183 Hausrath: Hermes u. der H.hacker).

III. Ambivalenz des Holzes. Das Miteinander von Leben u. Tod, Segen u. Fluch zeigt sich im Baum bzw. H. des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22; Prov. 3, 18), der für das Urelternpaar zum Baum bzw. H. des Todes wurde. Aber auch der Baum, das H., der Pfahl, an den ein Mensch gehängt wurde, konnte je nachdem Zeichen des Fluches oder des Segens werden. Überwiegt im AT der Fluchaspekt (Dtn. 21, 22f; Jos. 8, 29; 10, 26; Esth. 7, 9f), so im Christentum der Segensaspekt (s. u. Sp. 109f). Juden haben in der Auseinandersetzung mit Christen Dtn. 21, 23 auf Christus als angeblichen *Gottesfeind bezogen (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1240). In diesem Zusammenhang gehört auch die Überlieferung über die eherne Schlange, die Mose auf Gottes Geheiß als Heilszeichen an einer Signalstange befestigt hat (Num. 21, 8f; *Erz). Die Ambivalenz des H. zeigt sich ferner in der Nachricht über den wieder austreibenden H.-Stab Aarons (s. o. Sp. 104). Das ,armselige' bzw. ,winzige' H., gemeint ist die Arche Noachs, war die Bedingung für das Überleben des Gerechten (Sap. 10, 4; 14, 5 mit Anspielung auf Gen. 6, 5/8, 19). Gott vermag einen frischen Baum, ξύλον, verdorren zu lassen u. einen vertrockneten zum Blühen zu bringen (Hes. 17, 24; s. u. Sp. 108). – Da aus H. Nützliches, Kahn, Floß, Schiff, u. Schädliches, Götzenbilder, gemacht werden konnte, erschien es als ambivalent (Sap. 14, 1/11).

IV. Metaphern u. Vergleiche. Die LXX verwendet H. (ξύλον) für Baum (Gen. 1, 29; 2, 9; 3, 22; Ps. 1, 3; Prov. 3, 18; Jes. Sir. 6, 3). Einzelne Metaphern u. Vergleiche betreffen den Menschen (s. auch o. Sp. 88). Die Heeresmacht Nebukadnezars gleicht H.fällern,

die Ägypten, den Wald vernichten (Jer. 46, 22f); die Bewohner Jerusalems gleichen Reb-H., das nur zum Verfeuern taugt (Hes. 15, 2/6). Der Pharao wuchs wie eine Libanonzeder; aber er wird gefällt; auf seinem Stamm versammeln sich die Vögel (ebd. 31, 1/13). In der babyl. Gefangenschaft sind die Jünglinge Jerusalems so dürr wie H. geworden (Lament. 4, 8). Der König Samariens gleicht einem Splitter auf der Wasserfläche (Hos. 10, 7 LXX). Im Gegensatz zu Dtn. 23, 2 verheißt Jesaja auch den Eunuchen das Heil Gottes (56, 3). Sie sollen nicht sagen: ,Ach, ich bin ein dürrer Baum!' (LXX: ξύλον). Jer. 11, 19 LXX lautet: Wir wollen H. in sein Brot mischen, d. h. die Bösen wollen den Gerechten verderben. Die Gier läßt den Menschen als dürres H. zurück (LXX: Jes. Sir. 6, 3). Wer weiter zankt, legt H. ins Feuer (ebd. 8, 3). Zu den wichtigsten Messiasverheißungen gehört die Bildrede Jes. 11, 1: ,Aus Isais Stumpf aber sproßt ein Reis u. ein Schößling bricht hervor aus seinem Wurzelstock'. Der Leviatan achtet *Erz wie H. voller Wurmfraß (Job 41, 19).

C. Christlich. I. Neues Testament. Nach Mt. 13, 55 war *Joseph, der Nährvater Jesu, ein τέκτων. Diese Bezeichnung wurde in der altchristl. Überlieferung allgemein als Zimmermann verstanden (Iustin. dial. 88; Ev. Thom. 13 [296 de Santos Otero]; Ev. PsMt. 37, 1 [236 de Santos Otero]; Asc. Jes. 11, 2f; Act. Thom. 2. 143 [AAA 2, 2, 102. 250]; Act. Petr. c. Sim. 14. 23 [AAA 1, 61. 71]; Act. Pilat. A 1 [405 de Santos Otero]; Hist. Jos. fabri lign. 1, 9; 2, 1 u. ö. [TU 56, 1 Morenz]; vgl. J. Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph [1908] Reg. s. v. Zimmermann; J. Neubner, Die heiligen Handwerker [1929] Reg. s. v. Joseph v. Naz.). Wie Mc. 6, 3 betont, wunderten sich die Einwohner von Nazareth über Jesu Weisheit u. fragten, ob er nicht ,der Zimmermann' sei. Orig. c. Cels. 6, 34. 36 hingegen betont, Jesus werde nirgendwo in den Evangelien als Zimmermann bezeichnet (vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 314f. 461). Wie Celsus so erklärt Simon Magus, daß Jesus selbst das Zimmermannshandwerk ausgeübt habe (Act. Petr. c. Sim. 23 [AAA 1, 71]). Libanios u. Kaiser Julian verspotteten Christus als Sohn des Zimmermanns (Theodrt. h. e. 3, 18 [PG 82, 1116D]; Soz. h. e. 6, 2, 9 [GCS Soz. 238]). Justin räumt ein, Jesus habe Pflüge u. Joche gefertigt (dial. 88; vgl. Ev. Thom. 13 [296f de Santos Otero]). – Johannes d. T. predigt: Wer keine gute Frucht bringt, wird als Brenn-H. verwendet (Mt. 3, 10 par.). Ähnliches sagt Joh. 15, 6 Jesus über alle diejenigen, die nicht in ihm, dem Weinstock, bleiben; sie werden als Rebzweige abgeschnitten u. im Feuer verbrannt (s. o. Sp. 105). Dem Begriffsfeld H. entnimmt Jesus die Anregung für zwei Gleichnisworte: Vor dem lieblosen Urteilen warnt er durch das Gleichnis vom Splitter u. Balken (Mt. 7, 1/5 par. Lc. 6, 41f). Auf dem Leidensweg nach Golgotha vergleicht er sich mit dem grünen H. im Gegensatz zum verdorrten H. der Juden (Lc. 23, 31; Schneider 37; zum Fluchwunder Jesu über den Feigenbaum, der verdorrt [Mc. 11, 12/4. 19/21; Mt. 21, 18/22], V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 664f. 671/3; W. Speyer, Art. Fluch: ebd. 1253f). – In der metaphorischen Aufzählung von Baumaterialien 1 Cor. 3, 12, aus denen der christl. Lehrer die Gemeinde auferbaut, figuriert H. am Anfang der wertlosen Materialien: H., Heu, Stroh nach Gold, Silber u. Edelsteinen (*Bauen). – Von H.geräten sind bekannt: das kostbare H. vom nordafrikan. Thujabaum, aus dem eingelegte Tische gefertigt wurden (Apc. 18, 12; s. o. Sp. 91f), die Marterinstrumente: die Knüppel der Schar, die Jesus gefangennimmt (Mt. 26, 47. 55 par.), der hölzerne Block, in den Paulus u. Silas gesperrt wurden (Act. 16, 24; vgl. Job 33, 11) sowie das Kreuz Jesu, das als H., ξύλον, bezeichnet wird (s. u. Sp. 109).

II. Holzarbeit. Wie die Hand-*Arbeit insgesamt im Christentum gegenüber der Antike eine Aufwertung erfuhr (K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum [1985] 151/7), so auch die H.arbeit, wobei hier die Tatsache, daß Joseph u. Jesus v. Nazareth das Zimmermannshandwerk ausgeübt haben, bedeutungsvoll war (s. o. Sp. 91). Von Wüstenvätern u. Einsiedlern wird berichtet, daß sie aus Palmblättern u. Palmbast Seile, Körbe u. Kleider geflochten haben (vgl. Plin. n. h. 12, 1: libro [scil. arborum] vestis). Zum Teil haben sie ihre Produkte verkauft u. den Erlös den Armen gegeben. Genannt werden u. a. Paulus v. Theben (Hieron. vit. Paul. 16 [PL 23, 28C]), Antonius (Athan. vit. Anton. 53 [PG 26, 920A]; vgl. Pallad. hist. Laus. 22, 5 [120 Bartelink]), Dorotheus v. Theben (ebd. 2, 2 [22 B.]), Arsenios (PsRufin. vit. patr. 3, 39. 211 [PL 73, 764A. 807A]; vgl. ClavisPG 5574),

Sisoes (ASS Oct. 8, 39), Theodosius v. Ant. (Theodrt. hist. mon. 10, 2 [SC 234, 440]), Euthymius (Sym. Metaphr. vit. Euthym. 10 [PG 114, 605A]), Paulus der Einfältige (Pallad. hist. Laus. 22, 5 [120 Bart.]). Die Mönche des Pachomios in Tabennesi waren als Zimmerleute u. Flechter tätig (ebd. 32, 12 [160]; vgl. Neubner aO. [o. Sp. 105] 96/101). – Alexander, Bischof v. Komana u. Märtyrer, wählte aus Gründen der Askese den Köhlerberuf (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum. [BHG³ 715]: PG 46, 933/40). Die Iren Brendan v. Clonfert u. Abt Comgallus übten den Beruf des Schiffsbaumeisters bzw. Zimmermanns aus (Vit. I Brendan. 15; Vit. II Brendan. 5 [1, 107; 2, 272 Plummer]; Vit. Comg. 16 [1, 8 Pl.]). – Am Ende des Altertums übermittelte Isidor v. Sevilla dem MA die verschiedenen Tätigkeiten u. Werkzeuge, die die H.arbeit betreffen (orig. 19, 19).

III. Holzreliquien. Angebliche Reste der Arche Noachs beim Berg Ararat, den einige in Partien, andere bei Kelainai / Apameia Kibotos in Phrygien vermuteten, wurden noch in altchristlicher Zeit gezeigt (Iul. Afric. chronogr. frg. 4 [PG 10, 68B]; vgl. Hippol. ref. 10, 30, 7; Faust. Byz. hist. Arm. 3, 10 [18f Lauer] u. o. Sp. 101). Im 6. Jh., zZt. Justinus' II, wurde in Kpel der Mosesstab verehrt (H. Leclercq, Art. Reliques et reliquaires: DACL 14, 2, 2354). – Von H.reliquien des NT wird öfter die Krippe von Bethlehem (Lc. 2, 7. 12. 16) erwähnt (Orig. c. Cels. 1, 51; Itin. Anton. Plac. 29 [CCL 175, 143]; Itin. Eucher. 11 [ebd. 239]; vgl. H. Leclercq, Art. Crèche: DACL 3, 2, 3021/5; ders., Art. Marie-Majeure [Sainte]: ebd. 10, 2, 2113; D. Neri, Il S. Sepolcro riprodotto in occidente [Jerusalem 1971] 48 Abb. 23). – Die Dornenkrone, deren H. als Zeichen des Lebens galt (Clem. Alex. paed. 2, 8, 73, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 202]; u. Sp. 108), verehrten die altchristl. Pilger in der Basilica Sion in Jerusalem (Brev. de Hier. 4 [CCL 175, 111]; Itin. Anton. Plac. 22 [ebd. 140]). – Am berühmtesten war die Reliquie des hl. Kreuzes (R. Klein, Art. Helena II: o. Bd. 14, 367/72; S. Heid: JbAC 32 [1989] 41/71; J. W. Drijvers, Helena Augusta, Diss. Groningen [1989]; U. Köpf, Art. Kreuz IV: TRE 19 [1990] 733f). – Der wunderbar von St. Aemilianus verlängerte Balken wurde als Wunder-H., das Kranke gesund machen konnte, in San Millán de la Cogolla verehrt (B. de Gaiffier, Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au 13ᵉ s.: AnalBoll 53 [1935] 90/100, bes. 93).

IV. Wunderberichte. Der heilige Wundertäter vermag durch die Macht seines Wortes oder durch Berührung verdorrte Bäume / verdorrtes H. wieder grünen zu lassen (Beispiele: C. G. Loomis, White magic [Cambridge, Mass. 1948] 94f. 205f; H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 127f). Aber auch das Gegenteil kam vor: Jesu Wort gegen den Feigenbaum (s. o. Sp. 106). Der wiedergrünende Stab vor allem des Heiligen ist durch die weitverbreitete *Christophorus-Legende auch in die bildlichen Darstellungen eingedrungen (A. Hermann: o. Bd. 2, 1241; Hinweis auf Aarons grünenden u. Früchte tragenden Stab 1 Clem. 43, 5). Viele Beispiele finden sich in der Hagiographie (W. Menzel, Christl. Symbolik 2² [1856] 405/7; Saintyves 59/137; Loomis aO. 94. 205; Günter aO. 127), wobei das Wunder in sehr verschiedener Funktion vorkommt (zB. Vit. Senan. [e Breviario ad usum Leonensem a. 1516] 2 [ed. P. Grosjean: AnalBoll 66 (1948) 226]: lignum aridum, quod eius mater manu tenebat, confestim floruit quasi praenosticans, quod puerulus qui nascebatur florere deberet in domo Domini sicut cedrus Libani). – Das Protevangelium Iacobi berichtet, daß aus dem Stab Josephs eine Taube herausgeflogen sei (9, 1 [106 de Strycker]). – Ein anderer Wundertypus ist der vom Heiligen verlängerte Balken. So soll der Jesusknabe zwei ungleich lange Bretter, die Joseph für ein Bett verfertigt hatte, gleich lang gemacht haben (Ev. PsThom. 13 [296f de Santos Otero]; vgl. A. de Santos Otero, Das kirchenslav. Ev. des Thomas = PTS 6 [1967] 120/3; ausführlicher Ev. PsMt. 37 [236f de Santos Otero]; vgl. Ev. infant. arab. 38 [ebd. 330f]). Vergleichbares bietet die Hagiographie: ein Wunder Gregors des Wundertäters (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum. [BHG³ 715]: PG 46, 932BC), ein Wunder des Bekenners Aemilianus Cucullatus (gest. 574; Braul. vit. Aem. Conf. 26 [PL 80, 709]; dazu de Gaiffier aO. [o. Sp. 107f]). – Die als Reliquie verehrte Dornenkrone Jesu soll täglich wieder zu grünen begonnen haben (Greg. Tur. glor. mart. 6 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 42]). Obwohl die Gläubigen H. vom aufgefundenen Kreuz Christi entnahmen, soll kein Verlust eingetreten sein (Paulin. Nol. ep. 31, 6 [CSEL 29, 274]). – Vom Maulbeerbaum, unter dem der hl. Genesius gemartert wurde, haben die

Einwohner von Arles Zweige u. Rinde zu Heilzwecken abgerissen (Greg. Tur. glor. mart. 67 [aO. 1, 2, 83]).

V. Ambivalenz des Holzes, Mysterium des Holzes. Die Bezeichnung ‚das H.' für das Kreuz Jesu Christi ist seit dem NT ganz geläufig (Act. 5, 30; 10, 39; 13, 29; 1 Petr. 2, 24; vgl. Gal. 3, 13 mit Aufnahme von Dtn. 21, 23; Steinmann 1389, 16/28). Wie in der LXX wurde mit H., ξύλον, auch der Baum bezeichnet (Apc. 2, 7; 22, 2. 14. 19: τὸ ξύλον τῆς ζωῆς; der Lebensbaum des Paradieses ist der eschatologische Baum). Viele Kirchenschriftsteller deuteten alttestamentliche Aussagen über Baum, H. u. hölzerne Gegenstände auf Jesus u. sein Erlösungswerk, vornehmlich auf das Kreuz. Den Anfang machte Joh. 3, 14 (mit Hinweis auf Num. 21, 8f; vgl. Max. Taur. serm. 37, 3 [CCL 23, 146]; A. Pastorino zu Firm. Mat. err. 21, 6 ² [Firenze 1969] 221f). Hauptstellen sind: Iustin. dial. 86: Das Kreuz ist das H. des Lebens, das im Paradies gepflanzt war. Hinweise darauf sind: der Stab des Mose, das H. von Mara (Ex. 15, 25), die Stäbe Jakobs zur Herdenzüchtung (Gen. 30, 37f), sein Stab, mit dem er den Jordan überschreitet (Gen. 32, 11), die Himmelsleiter, die Jakob im Traume sah (Gen. 28, 12f), der grünende Stab Aarons (Num. 17, 23), der Zweig aus der Wurzel Isai (Jes. 11, 1), das H., der Baum, gepflanzt an den Wasserbächen (Ps. 1, 3), die Offenbarung Gottes ‚vom H.', die Abraham bei Mamre zuteil wurde (Gen. 18, 1f), Stock u. Stab, durch die David von Gott Tröstung fand (Ps. 23, 4), das H., mit dem *Elisa die Axt aus dem Jordan holte (2 Reg. 6, 1/7; vgl. K. Wessel: o. Bd. 4, 1169), der Stab, der Judas Vaterschaft anzeigte (Gen. 38, 25f). Die in diesem Zusammenhang gleichfalls oft genannte Arche Noachs, das ‚H.', das diesen Gerechten gerettet hat, würdigt Iustinus ausführlicher (dial. 138; ebd.: ‚H., Mysterium des Kreuzes'; Parallelen nennt J. P. Lewis, A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian literature² [Leiden 1978] 167; Iren. haer. 5, 17, 4 [SC 153, 233] spricht von der ‚Ökonomie' des H.). Einen ähnlichen Katalog bietet Firm. Mat. err. 27, 3: Arche Noach, das H., das Isaak zum Brandopferaltar auf seinen Schultern trägt (Gen. 22, 6), den Stab des Moses, das H. von Mara (Ex. 15, 25), die H.leiter im Traum Jakobs (Gen. 28, 12), die hölzerne Bundeslade (Ex. 37, 1/9); vgl. Tert. adv. Iud. 10; H. Rahner, Antenna Crucis 3. Das Schiff aus H.: ZsKathTheol 67 (1943) 1/21. Aufgrund des Sprachgebrauchs der LXX, die die beiden Paradiesesbäume als H. bezeichnete (s. o. Sp. 104), lag die Gleichsetzung des Kreuzes vor allem mit dem Baum des Lebens nahe (O. Hagemeyer, Art. Baum: o. Bd. 2, 26; H. Rahner, Griech. Mythen in christlicher Deutung⁴ [1984] 68/73). Die Ambivalenz des Lebensbaumes spiegelt sich in der Ambivalenz des Kreuzes, H. Christi: Einerseits drückt das H., das Kreuz, den Sieg der Feinde Gottes über den Sohn Gottes aus, andererseits den Sieg Jesu Christi über Sünde, Tod u. Satan (Orig. in Jos. hom. 8, 1. 6 [GCS Orig. 7, 336. 342]; Firm. Mat. err. 27, 3; Max. Taur. serm. 37, 4 [CCL 23, 146]). Während das H. des Lebens durch die Sünde der Ureltern zum H. des Todes wurde, brachte das Kreuz Christi das Leben hervor (Iren. demonstr. 34 [SC 62, 86f]; haer. 5, 16, 3. 17, 3f. 19, 1 [SC 153, 218. 230. 248]; PsCaes. Naz. dial. 121, 29 [GCS PsKais. 102]; Firm. Mat. err. 25, 2; Commod. instr. 1, 35 [CCL 128, 29f]: de ligno vitae et mortis; 36, 1f [30]; duob. pop. 327f [85]; Carm. de pasch. 1/25. 67/9 [CSEL 3, 3, 305f]; Ven. Fort. carm. 2, 2, 4/6. 6, 31f [MG AA 4, 1, 28. 35]). Deshalb wurde auch das Kreuz Christi in der altchristl. Kunst als Blätter u. Blüten treibender Kreuzesstamm dargestellt, als Lebensbaum (vgl. Ven. Fort. carm. 2, 2, 23. 25 [28]; L. v. Sybel, Ξύλον ζωῆς: ZNW 19 [1919/20] 85/91; 20 [1921] 93f; J. Flemming, Der Lebensbaum in der altchristl., byz. u. byzantinisch beeinflußten Kunst, Habil.-Schr. Jena [1963]) u. deshalb behauptet die mittelalterl. Legende die materielle Identität vom H. des paradiesischen Baumes des Lebens mit dem H. des Kreuzes Christi. Unterstützt wurde diese Gleichsetzung durch die Typologie von Adam u. Christus sowie die frühjüd. Überlieferung, nach der Adams Grab auf Golgotha zu suchen sei (Orig. frg. 551 in Mt. 27, 32f [GCS Orig. 12, 225f]; F. Piper, Adams Grab auf Golgotha: Evang. Kalender [1861] 17/29; W. Meyer, Die Geschichte des Kreuz-H. vor Christus = Abh-München 16, 2 [1881]). – Weiter wurden folgende Verse u. Vorstellungen des AT als Vorverweise auf das Kreuzes-H. angesehen: Dtn. 28, 66, obwohl hier der Begriff H. unmittelbar gar nicht vorkommt (zB. Commod. instr. 1, 40, 8f [CCL 128, 33]; duob. pop. 518. 771f [92. 101]; J. Daniélou, Études

d'exégèse judéo-chrétienne [Paris 1966] 53/75). Eine atl. Erwähnung des H.pfluges, wie Jes. 2, 4, wurde als geheimnisvoller Hinweis auf das Kreuz Christi gedeutet (Iren. haer. 4, 34, 4 [SC 100, 858]; J. Daniélou, La charrue, symbole de la Croix: RechScRel 42 [1954] 193/203; J. Doignon, Le salut par le fer et le bois chez s. Irénée: ebd. 43 [1955] 535/44). Für den Verfasser des Barnabasbriefes ist Num. 19, 1/6: ‚Die Asche der roten Kuh' mit dem Hinweis auf das Zedern-H., Typos des Kreuzes u. des Königtums Christi auf dem H. (8, 1. 5). Auch Sap. 14, 7: ‚Denn gesegnet ist das H., das gerechten Zwecken dient', wurde auf das Kreuzes-H. bezogen. So bereits von Paulus (Gal. 3, 13). Tertullian deutet die Worte Jer. 11, 19 LXX: ‚Kommt, laßt uns ihm [d. i. der Prophet] H. ins Brot mischen', auf das Kreuz Christi (adv. Iud. 10, 12; adv. Marc. 3, 19, 3; vgl. Commod. duob. pop. 273f [CCL 128, 83]). Als Weissagung über das H. des Kreuzes zitiert Ep. Barn. 12, 1 das Wort von 4 Esr. 5, 5 (GCS Esra-Apok. 2, 24): ‚Und wann wird dieses vollendet sein? Der Herr spricht: Sobald H. sich neigt u. wieder aufsteht u. sobald aus H. Blut tropft!'

VI. Auseinandersetzung mit Heiden u. Juden. Die Bezeichnung für das Kreuz Jesu begegnet in angeblichen Prophezeiungen des AT, alttestamentlicher Propheten u. heidnischer Prophetinnen, die sämtlich auf Christen zurückgehen u. von den Kirchenschriftstellern gern zitiert werden. Nur in einem kleinen Teil der Handschriften von Übersetzungen findet sich zu Ps. 95, 10 folgender Zusatz: ‚Saget den Heiden: Der Herr herrscht als König vom H., d. i. vom Kreuz, aus!' (Ep. Barn. 8, 5; Iustin. apol. 1, 41f; dial. 73; dazu J. C. Th. v. Otto^3 [1876] 260f; Balth. Fischer, Liturgiegeschichte u. Exegesegeschichte: JbAC 30 [1987] 7f). Vor allem im Westen wurde gern auf dieses Psalmwort als Beweis für eine davidische Messiasprophezeiung hingewiesen (zB. Tert. adv. Iud. 10, 11f; adv. Marc. 3, 19, 1; Aug. en. in Ps. 95, 11 [CCL 39, 1350]; divers. quaest. 69, 9 [CCL 44A, 192]; Ven. Fort. carm. 2, 6, 13/6 [MG AA 4, 1, 34]). Der Manichäer Faustus warf den Christen die gleiche Fälschung in Dtn. 28, 66 vor (Aug. c. Faust. 16, 5 [CSEL 25, 1, 443]). Erstmals im 4. Jh. ist der Zusatz ‚vom Blute des H.' in Ps. 50, 9 LXX bezeugt (Fischer aO. 8/10). Der Prophet Jeremias soll gesagt haben: ‚Euch soll als Zeichen der Ankunft des Herrn dienen, wenn alle Völker H. anbeten werden' (PsDoroth. Tyr. proph. vit. et obitu: 45, 17/9 Schermann; vgl. ebd. 72f). Ähnlich lautete eine angebliche Weissagung des Jona (ebd. 101, 2f Schermann). In den christlich interpolierten Oracula Sibyllina steht der oft zitierte Makarismos: ‚O glückseliges H., auf dem Gott ausgespannt war' (6, 26/8 [GCS Or. Sib. 132]; vgl. Soz. h. e. 2, 1, 10 [GCS Soz. 50]; Tüb. Theosophie: H. Erbse [Hrsg.], Fragmente griechischer Theosophien [1941] 196, 6; Cassiod. hist. trip. 2, 18, 9 [CSEL 71, 114]). Dagegen wird die gleiche Prophezeiung im Testamentum Salomonis als Offenbarung des Dämons Rhatanael ausgegeben (15, 10 [47* McCown]). – Die hl. Šīrīn (Sire), 559 unter Chosroes gemartert, vernichtete die heiligen H. (Reisigbündel, barsom), die im Mythos u. Ritus der Perser von Bedeutung waren (Pass. Sir. 11 [ed. P. Devos: AnalBoll 64 (1946) 119]; J. Bidez / F. Cumont, Les mages hellénisés 2 [Paris 1938] 86. 91; vgl. 1, 114f$_1$; Devos aO. 96$_3$; K. Erdmann, Art. Baum: o. Bd. 2, 5f). – Die Kirchenschriftsteller verwendeten die vom AT u. Frühjudentum vorgebrachten Argumente gegen die hölzernen *Götterbilder weiter (s. o. Sp. 102f); Ep. ad Diogn. 2; Kerygma Petr. frg. 2a: Clem. Alex. strom. 6, 5, 40, 1 (GCS Clem. Alex. 2, 451); Tat. or. 4; PsEphr. Syr. ep. ad montanos: P. Zingerle (Innsbruck 1871) 76; Clem. Alex. protr. 4, 46, 1. 47, 1 (GCS Clem. Alex. 1, 35); Orig. in Jos. hom. 7, 5; 20, 5 (GCS Orig. 7, 332. 425); 2 Clem. 1, 6; Constantin. I Imp. or. sanct. coet.: Gelas. Cyz. h. e. 2, 7, 31 (GCS Gelas. 51); Theodrt. affect. 3, 77f (SC 57, 193); PsMacar. / Sym. serm. B 4, 30, 5. 8 (GCS Makar. / Sym. 1, 71f); Tert. nat. 1, 12; apol. 16, 6; Min. Fel. Oct. 24, 6. 8; Arnob. nat. 6, 11; Commod. instr. 1, 14. 17. 19, 2 u. ö. (CCL 128, 12f. 15); Ambr. ep. 73 (18), 9 (CSEL 82, 3, 39); Pass. Nic., Marc. et soc. 2 (ASS Iun. 4^3, 217); Pass. Phil. Heracl. 8 (ASS Oct. 9, 546 u. ö.); vgl. Funke 786/90. Einzelne, wie Tertullian, bringen auch neue Gesichtspunkte vor (nat. 1, 12, 1. 4; apol. 12, 3f). Wie Origenes meint, werden die Anbeter u. die Schöpfer gefühlloser steinerner u. hölzerner Götterbilder ihnen gleich sein (in Lc. hom. 22, 8f [GCS Orig. 9, 148]). Laktanz u. Hieronymus zitieren mit Anerkennung die ironischen Verse des Horaz über den hölzernen Priap (Lact. inst. 2, 4, 1/3 [CSEL 19, 1, 107f]; Hieron. in Jes. 44, 6/20 [CCL 73A, 500]; s. o.

Sp. 95). – Gegen die Verehrung von H.fetischen wenden sich Clem. Alex. strom. 7, 4, 26; Arnob. nat. 1, 39, 1; Martin. Brac. corr. 16 (198 Barlow) u. gegen die H.rituale in den Mysterien der Kybele, Isis u. anderer Gottheiten Firm. Mat. err. 27, 1f u. Carm. c. pag. 103/11 (Anth. Lat. 1, 22 Shackleton Bailey). Die Synode v. Auxerre (um 561/605) verbot in cn. 4, Lose aus H. zu betrachten (CCL 148A, 265). Caesarius v. Arles predigte gegen die H.anbeter, lignicolae (Vit. Caes. Arel. 1, 55 [MG Script. rer. Mer. 3, 479]). Eine hölzerne Jupitergigantensäule ließ der Abt Walarich (gest. 622) fällen (Vit. Walaric. 22 [MG Script. rer. Mer. 4, 168f]; vgl. Müller aO. [o. Sp. 92] 31).

VII. Naturwissenschaftliches u. Anderes. Selten wird eine naturwissenschaftliche Frage mit dem H. verknüpft. Als unerklärbar u. als Wunder wurde die Tatsache angesehen, daß aus H., d. h. aus der Reibung von H., Feuer entstehen kann (Isid. Pel. ep. 2, 100 [PG 78, 544]; vgl. PsCaes. Naz. dial. 55, 6f; 59, 1; 139, 96f [GCS PsKais. 51f. 123]). – Vor der Verbreitung größerer *Glocken wurde in Kirchen u. Klöstern, wie zT. noch heute, das Zeichen zum Gottesdienst, Essen usw. mit Hilfe von Schall-H. gegeben, die sich im Abendland vor allem als Kargeläut erhielten (Belege: M. Trumpf-Lyrizaki: o. Bd. 11, 186/9).

VIII. Bildersprache, Sprichwörter, Vergleiche. Die positive u. die negative Bedeutung des H. sowie die erlebte u. durch die Literatur überlieferte Identität von Baum / H. u. Mensch zeigen sich in der Bildersprache, Allegorie u. im Vergleich. So wirkt beispielsweise Jes. 56, 3 weiter bei Clem. Alex. strom. 3, 15, 97, 4 (s. o. Sp. 105). Die fruchttragenden Bäume / H., von denen das AT spricht (zB. Gen. 2, 9; Ps. 104, 16; 148, 9), sind die rechtgläubigen Lehrer (Anastas. Sin. hex. 7 [PG 89, 969B/72A]). Das trockene H. hingegen ist der Mensch als fleischliches Wesen (Iren. haer. 3, 17, 2; 4, 8, 3 [SC 211, 332; 100, 476]). Aufgrund von 1 Cor. 3, 12 (vgl. auch 2 Tim. 2, 20; dazu Orig. in Jos. hom. 9, 9 [GCS Orig. 7, 354f]) konnten die Sünder u. die Sünden mit trockenem H. verglichen werden, das im Feuer brennt oder das Gott verbrennt (Herm. sim. 4, 4; Orig. c. Cels. 4, 13; princ. 1, 1, 2; 2, 10, 4 [GCS Orig. 5, 17. 177]; vgl. in Jer. hom. 2, 3; 16, 5f [ebd. 3, 20. 138]; hom. 2, 3 in Ps. 36 [PG 12, 1332 A]; in Jos. hom. 4, 3 [GCS Orig. 7, 311f]: ligna iracundiae ... stipula verborum; PsMacar. / Sym. serm. B 18, 4, 7 [GCS Makar. / Sym. 1, 198]; zu Augustinus Ferrari 46). Auch die Häretiker, Schismatiker oder die Juden konnten als H. fürs Feuer bezeichnet werden (Clem. Alex. strom. 5, 4, 26, 4; Optat. 1, 10 [CSEL 26, 12]; Anastas. Sin. hex. 8 [PG 89, 974A]). Sidonius Apollinaris spricht von Menschen, die zum Urteilen hölzern sind (ep. 5, 7, 4). – Das H. des Lebens, also der paradiesische Lebensbaum, oder das grüne H. kann Jesus bedeuten (Orig. in Joh. comm. 8, 49f [GCS Orig. 4, 375]; Anastas. Sin. aO. [972/4]), den Frommen u. Heiligen (Orig. in Lev. hom. 16, 4 [GCS Orig. 6, 499]; vgl. bereits Ps. Sal. 14, 3) oder die Kirchenlehrer (Orig. in Gen. hom. 2, 4 [Orig. 6, 32f]). Das H. der Erkenntnis des Guten u. Bösen wurde mit dem Satan gleichgesetzt (Anastas. Sin. aO. [972/4]). Wenn Lev. 26, 4 schreibt: ‚u. die Bäume (LXX: ξύλα) ... werden ihre Früchte geben', so deutet dies Origenes auf das Innere des Menschen u. erklärt sie als Tugenden (in Lev. hom. 16, 4 [GCS Orig. 6, 497/9] mit Hinweis auf Prov. 3, 18). In einer langen moralisierenden Deutung, die Origenes von der Arche Noachs gibt, baut sich der Gläubige im Herzen eine Arche mit einer Bibliothek, die aus Büchern der Propheten u. Apostel besteht, d. h. non ex agrestibus et impolitis, sed ex quadratis et secundum aequitatis lineam directis lignis, u. aus weltlichen Schriftstellern: ligna excelsa et ligna umbrosa (2 Reg. 17, 10f; Orig. in Gen. hom. 2, 6 [GCS Orig. 6, 37f]). Christus hat als zweiter Noach eine neue Arche aus quadratischem H. gebaut, die Kirche (ebd. 2, 3 [30]; vgl. ebd. 2, 1 [24]). Origenes deutet das H., das Mose auf Geheiß Gottes ins Wasser von Mara geworfen hat, als Weisheit, die für den, der sie ergreift, zum Lebens-H. wird (in Ex. hom 7, 1 [GCS Orig. 6, 205] mit Hinweis auf Prov. 3, 18). Weil H. die Eigenschaft besitzt, auf dem Wasser zu schwimmen, symbolisiert es die heiligende Kraft der Kirche (zu Augustinus Ferrari 47). Das Num. 19, 6 erwähnte Zedern-H. ist für Augustinus die christl. *Hoffnung (quaest. hept. 4, 33, 6 [CCL 33, 257]). – Antike Sprichwörter wurden weiter verwendet (s. o. Sp. 100f). Hieronymus gebraucht die Redensart ad unum stipitem cuncta iacula dirigere: adv. Rufin. 1, 30 (SC 303, 80); Gregor v. Naz.: ‚Wer holt sich nicht H., wenn die Eiche gefallen ist?' (carm. 2, 1, 11, 374 [72 Jungck]). In Anspielung auf Iudc.

9, 15 äußert er, bei schlechten Bischöfen gelte ‚der Spruch, daß 'der Dornstrauch über die edlen H. herrscht'' (carm. 2, 1, 12, 721/3 [68 Meier]). Ausführliche Vergleiche bieten Aug. fid. et symb. 9, 17 (CSEL 41, 20) u. Amphil. Icon. vit. Basil. syr.: K. V. Zetterstéen: OrChrist 31 (1934) 95.

IX. Gnostisches. In einem panchristologischen Sinn sagt Jesus im kopt. Thomasevangelium NHC II, 2 Spr. 77: ‚Ich bin das All ... Spaltet das H., ich bin da. Hebt einen Stein auf u. ihr werdet mich dort finden' (vgl. A. F. Walls, ‚Stone' and ‚wood' in Oxyrhynchus Papyrus I: VigChr 16 [1962] 71/6; J.-É. Ménard, L'évangile selon Thomas = NHStudies 5 [Leiden 1975] 69. 177f). Vielleicht polemisiert gegen diese Stelle Orig. princ. 3, 6, 2 (GCS Orig. 5, 283): sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus. Die sog. Gnostiker lehrten, daß aus dem Anthropos u. der Gnosis ein H. / Baum geboren sei, den sie gleichfalls Gnosis nennen (Iren. haer. 1, 29, 3 [SC 264, 362]; Jung 365f). – H. für Kreuz begegnet auch in Texten, die der Gnosis nahestehen wie Od. Sal. 27, 3 par. 42, 2 (H.-W. Kuhn, Art. Kreuz II: TRE 19 [1990] 722f). – In den gnostisch beeinflußten Thomasakten erscheint der Apostel Thomas als τέκτων, d. h. hier als Arbeiter in H. u. in Stein, wobei aber dieses Werken allegorisch gemeint sein dürfte (3 [AAA 2, 2, 103]; G. Bornkamm, Mythos u. Legende in den apokryphen Thomas-Akten [1933] 18/21).

M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 (1982) Reg. s. v. H. – Blümner, Technol. 2, 238/356. – F. Bömer, Art. materia: ThesLL 8 (1936/66) 448/65, bes. 448/51. – C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856). – A. van den Born, Art. H.: H. Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon[2] (1968) 759. – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palaestina 1/7 (1928/42). – E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 (1973) Reg. s. v. H. – M. W. De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903). – F. J. M. De Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity, Diss. Gent (1927); dazu S. Eitrem, Rez.: Gnomon 4 (1928) 193/6. – K. Erdmann / O. Hagemeyer / H. E. Killy / Th. Klauser / F. Schmidtke, Art. Baum: o. Bd. 2, 1/34. – L. C. Ferrari, The tree in the works of s. Augustine: Augustiniana 38 (1988) 37/53. – H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828. – A. Jacob, Art. Ligna: DarS 3, 2 (1904) 1242/53. – C. G. Jung, Der philosophische Baum = ders., Ges. Werke 13 (Olten 1978) 271/379. – R. Meiggs, Trees and timber in the ancient mediterranean world (Oxford 1982). – R. Much, H. u. Mensch: WuS 1 (1909) 39/48. – A. Otto, Die Sprichwörter u. die sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890). – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 = RGVV 5 (1909/12). – G. Rabuse, Mort bois u. bois mort: Verba et Vocabula, Festschr. E. Gamillscheg (1968) 429/47. – G. Q. Reijners, The terminology of the holy cross in early Christian literature as based upon OT typology = Graec. Christ. Primaeva 2 (Nijmegen 1965); dazu J. Daniélou, Rez.: Gnomon 39 (1967) 256/9. – A. Rumpf, Archäologie 2 = Slg. Göschen 539 (1956) 51/5. 57. – P. Saintyves, Essais de folklore biblique (Paris 1922). – J. Schneider, Art. ξύλον: ThWbNT 5 (1954) 36/40. – A. Seidenstikker, Waldgeschichte des Altertums 1/2 (1886). – W. Steinmann, Art. lignum: ThesLL 7, 2, 2 (1970/79) 1385/9. – J. Trier, H. Etymologien aus dem Niederwald = MünstForsch 6 (1952). – L. Weniger, Altgriech. Baumkultus (1919).

Wolfgang Speyer.

Homer.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Homers Bedeutung für die Griechen. Schon früh galt H. als der Nationaldichter der Griechen, ὁ ποιητής schlechthin (A. M. Harmon, The poet κατ' ἐξοχήν: ClassPhilol 18 [1923] 35/47; Schmid/Stählin 1, 1, 173/86; Thraede 983/93). Im literarischen Bereich ist die Ausstrahlung H.s, dessen Gedichte anfangs bes. durch rhapsodische Vorträge u. Agone verbreitet wurden, durch Jhh. hindurch spürbar geblieben. Dies geht hervor aus zahlreichen Zitaten u. Reminiszenzen in Poesie u. auch in Prosa, Parodien (zB. Batrachomyomachia, Kyniker), sprichwörtlichen Versen (vgl. J. Teufer, De Homero in apophthegmatibus usurpato, Diss. Leipzig [1890]), Verwendung in rhetorischen Schulübungen u. aus H. entnommenen Themen in der popularphilosophischen Literatur. H.anklänge finden sich zB. bereits bei den alten Lyrikern (Archilochos, Stesichoros, Bakchylides), bei den Tragikern **Aischylos u. Sophokles (vgl. Plat. resp. 10, 598d), bei *Herodot (W. Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen [1921] 263/77) u. bei Platon (J. Labarbe, L'Homère de Platon [Liège 1949]). Fast alle literarischen Gattungen, die die Griechen nach H. entfaltet haben, sind nach den Vorstellungen der Alten in H. angelegt (vgl. PsLongin. sublim. 13, 3f u. Russel 112f im Komm. zSt.). Auch für die griech. Kultur u. Lebensanschauung im allgemeinen war H. von Bedeutung. Neben Hesiods Theogonie galten die homerischen Epen lange Zeit als Maßstab für die Göttervorstellungen der Gebildeten (zur Kritik s. u. Sp. 122f). Il. u. Od. hatten den Rang einer Art Enzyklopädie, in der Wissenswertes aus allen Lebensgebieten zu finden war. Besonders in ethischer Hinsicht war H. eine Fundgrube für Vorbilder (s. u. Sp. 121f). Die Il. enthielt eine Beschreibung des ersten Zusammenstoßes mit den **Barbaren (mit bes. Widerhall in der Zeit der Perserkriege) u. galt daher als Nationalepos. Selbst zu mantischen Zwecken (Zaubersprüche u. Orakelsuchen aus H.) wurden H.verse verwendet (O. Weinreich, Türöffnung im Wunder-, Prodigien- u. Zauberglauben der Antike, des Juden- u. Christentums: Genethliakon, Festschr. W. Schmid [1929] 227/9; H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1141). Besonders in der hexametrischen Dichtung finden sich viele homerische Wendungen u. Formeln (Thraede 988f); vgl. zB. die Argonautica des Apollonios v. Rhodos (M. Fantuzzi, Omero autore di Apollonio Rodio, le formule introduttive al discorso diretto: Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici 13 [1985] 67/105; Thraede 989/91; für die späten Epiker s. ebd. 992f). Gegen Ende des Altertums entstanden mehrere H.centonen (vgl. Schelkle 972f). Für die zahlreichen H.papyri vgl. Roberts. Von den Literarästhetikern (zB. von Hermogenes) wurde die künstlerische Leistung H.s überwiegend sehr geschätzt. Die Stellung H.s in der profanen griech. Literatur ist im Grund mit jener der Bibel im hellenist.-jüd. u. christl. Schrifttum zu vergleichen. Wie die meisten beliebten Autoren war auch H. Fälschungen ausgesetzt (gefälschte, tendenziöse Verse; untergeschobene Gedichte; vgl. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] Reg. s. v. H.). – Namentlich durch die Einführung in den Schulunterricht (vgl. H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité[2] [Paris 1950] 226), wo H.s Verse nicht nur memoriert (*Auswendiglernen), sondern auch erklärt wurden, wuchs der Einfluß der homerischen Epen (H.s Autorschaft von Il. u. Od. wurde im Altertum im allgemeinen kaum angezweifelt, im Gegensatz zu jener der anderen Homerica wie Hymnen u. Margites, welche hier als relativ unwichtig außer Betracht gelassen werden). Vieles aus ihnen erscheint auch in Florilegien u. Gnomologien (über die epische Paraphrase im Schulbetrieb Thraede 991). Durch seinen Einfluß in Literatur u. Schule gewann H. einen beherrschenden Platz als Erzieher im Nationalbewußtsein der Griechen u. ist insofern auch relevant für die späteren Auffassungen über Moral, Philosophie u. Politik.

b. Allegorisierung. (H.-J. Horn, Art. Allegorese außerchristl. Texte: TRE 2, 276/83 mit Lit.; E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lat. MA[6] [Bern 1967] 210/33: H. u. die Allegorie.) Zum ältesten Bestand der gegen Ende des 6. Jh. vC. einsetzenden allegorisierenden H.erklärung gehört die Allegorisierung von Teilen der Theomachie in der Il. bei Theagenes v. Rhegion (Joosen/Waszink 283f). Neben der physikalischen u. kosmologischen begegnet die psychologische Allego-

rese (Erklärung als menschliche Eigenschaften). Auch Anhänger *Heraklits u. der Sophisten redeten von ὑπόνοιαι (verborgenen Absichten) bei H. Bereits im 6. Jh. betrachteten die Orphiker die homerischen Epen als Träger religiöser Offenbarung. H. habe orakelartige Wendungen eingefügt, ‚welche den ἀμαθεῖς entgehen müssen' (H. Dörrie, Zum Problem der Ambivalenz in der antiken Literatur: AntAbendl 16 [1970] 88); zB. Od. 5, 193 μετ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο: in der orphischen Interpretation zum imperativischen Rat verwandelt, auf Gottes Pfaden zu gehen. Platon kritisierte an der allegorischen Dichterinterpretation, daß sie nicht verifizierbar sei u. die Autorität eines Dichters begründete Argumente nicht ersetzen könne (J. Tate: ClassQuart 23 [1929] 142/54; 24 [1930] 1/10; H. Funke, Art. Euripides: JbAC 8/9 [1965/66] 235). In der älteren Stoa (Chrysippos) wurde die allegorische Exegese endgültig in ein System gebracht: Voller Bewunderung für die Weisheit u. Inspiration H.s nahm man an, daß in der frühen Epik symbolisch tiefe Gedanken zum Ausdruck gebracht würden u. H. in Versen philosophiert habe. Dies sei nur durch Allegorese völlig klar zu machen, die zugleich eine Neutralisierung anstößig erscheinender Stellen gestattete. Insbesondere wollte man im uralten u. autoritativen Epos H.s eine Bestätigung des eigenen philosophischen Systems finden (K. Müller, Art. Allegorische Dichtererklärung: PW Suppl. 4 [1924] 16/22). Bei den platonisierenden Stoikern der Mittleren Stoa verlor die allegorisierende Methode an Bedeutung u. wurde von den alexandrinischen Grammatikern verworfen. Krates v. Mallos jedoch adaptierte sie, u. über seine Schule gelangte sie zu dem H.erklärer Heraklit (quaest. Hom.), in die Scholien u. in die Kommentare des Eustathios v. Thess. Der Geograph Strabon stimmte lediglich der Allegorisierung gewisser Stellen zu. Wichtige Quellen sind weiter Cornutus' Περὶ θεῶν u. PsPlutarchs Vita Homeri. Für den Rhetor/Sophisten Maximos v. Tyros (nicht weniger als 114 metrische u. 157 nicht-metrische H.entlehnungen) ist reichliche Verwendung der H.allegorese charakteristisch (die zahlreichen Od.zitate erklären sich aus seiner moralisch-pädagogischen Haltung). Bei den Neuplatonikern (mit Ausnahme Plotins) spielte die allegorische H.deutung eine große Rolle, namentlich bei Porphyrios (antr. nymph.; vgl. J. Pépin, Porphyre, exégète d'Homère: EntrFondHardt 12 [1965] 229/72; R. Lamberton, H. the theologian [Berkeley/Los Angeles 1986]; P. Lévêque, Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque [Paris 1959]).

c. Philologische Interpretation. Diese fing in bescheidenem Ausmaß bei Sophisten wie Protagoras an (VS 80 A 29 f: inkorrekte Verwendung von Formen bei H.; vgl. J. W. H. Atkins, Literary criticism in antiquity 1 [London 1952] 42; Pfeiffer 33). Man beschäftigte sich, oft in gesuchter Weise, mit einzelnen Stellen (Aristot. poet. 25, 1460 b 6/1461 b 25; Überreste von Aristoteles' Aporemata Homerica: frg. nr. 142/79 Rose). Ursprünglich wurde der H.text mündlich (durch rhapsodische Vorträge) überliefert, wobei Veränderungen nicht zu vermeiden waren. (Über die Hypothese einer Peisistratischen Redaktion Lesky 832 f; für die Tätigkeit des Aristoteles Pfeiffer 71/3). Seit etwa 300 vC. entfaltete sich die H.philologie auch in Alexandrien. In der neu errichteten Bibliothek verfügte man über mehrere H.-Hss.; durch Vergleiche versuchte man Kriterien für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes zu entwickeln. Die alexandrinischen Gelehrten stellten Untersuchungen über Sprache, Stil, Grammatik, Lexikographie, Literaturgeschichte, Textkritik u. Realien an. Führend in der H.forschung waren Zenodotos (vgl. ebd. 105/16; K. Nickau, Untersuchungen zur textkritischen Methode des Zenodotos v. Eph. [1977]), Aristophanes v. Byz. u. Aristarchos. Letzterer betrachtete die Funktionalität u. Konsistenz der verschiedenen Teile als Ausgangspunkt für die Kommentierung, ein anachronistisches, der zeitgenössischen Poetik entnommenes Prinzip, das zB. bei der Athetierung von Versen verwendet wurde. Bevorzugung weniger anstößiger Lesarten oder Athetese bot auch die Möglichkeit zur Textverbesserung (vgl. J. Leipoldt/S. Morenz, Heilige Schriften [1953] 129/60). Ein Nachteil dieser Arbeitsweise war, daß man sich traditionell auf kurze Textstücke beschränkte, nicht zu systematischen Analysen kam u. Einsicht in die epische Technik fehlte (vgl. R. Schrekkenberg, Art. Exegese I: o. Bd. 6, 1175/80). Seit dem 2. Jh. begann die Entwicklung der Scholien, die schließlich reichlich in die Kommentare des Joh. Tzetzes u. Eustathios v. Thess. geflossen sind (für Überlieferung u.

Hilfsmittel Lesky 831/43: Scholien, Papyri, Hss.; H. Erbse [Hrsg.], Scholia Graeca in Homeri Iliadem 1/7 [1969/88]).

d. Historisch-antiquarische Exegese. Die Anhänger dieser Richtung beabsichtigten einerseits, Mythen auf historische Ereignisse zurückzuführen (wie in Platons Phaidros 229 b/c: Oreithyias Entführung durch Boreas als Sturz vom Felsen durch Windstöße), andererseits, die in den Epen genannten Personen u. Orte näher zu bestimmen u. zu lokalisieren (so bemühte sich Strabon, die Irrfahrten des Odysseus u. Menelaos geographisch festzulegen). Einen wichtigen Anfang hatte Aristoteles in seinen weithin verlorenen Aporemata Homerica (frg. nr. 142/79 Rose) gemacht (vgl. auch Aristot. poet. 25, 1460 b 6/1461 b 25). Zu den Vertretern der historisch-antiquarischen Exegese können Palaiphatos, Euhemeros (*Euhemerismus) u. Polybios gezählt werden. Wichtig ist, daß auch die alexandrinische H.erklärung stark historisch ausgerichtet war. Antiquarisch-historisches Material, auch aus dieser Tradition, findet sich weiter in Scholien, Kommentaren u. gelehrten Sammelarbeiten wie in den Deipnosophistai des Athenaios v. Naukratis u. Macrobius' Saturnalia, gelegentlich aber auch bei vielen anderen Schriftstellern.

e. Moralisierende Exegese. H. war für die Griechen ein Urquell sittlicher Vorbilder (Plut. vit. Phil. 4, 4; 9, 7) sowohl ermunternder wie abschreckender Art (vgl. Hor. epist. 1, 2, 1; PsPlut. vit. Hom. 2, 5), u. die homerischen Epen hatten im weitesten Sinne erzieherische Bedeutung (Plat. resp. 10, 606 e; Ion 531 c; Xen. conv. 4, 6; mem. 4, 2, 10). Eben an diesem Punkt setzte die platonische Kritik an (vgl. F. Focke: Hermes 58 [1923] 343 f; s. o. Sp. 119). ‚Vor allem ist die Il. als das hohe Lied der Mannhaftigkeit, Ehre, Tapferkeit, Vaterlandsliebe, die Od. als das der zähen u. klugen Ausdauer in Ehren gehalten worden' (Schmid/Stählin 1, 1, 185). Die Jugend sollte sich bemühen, von H. zu lernen (Plat. Protag. 325 e), der ‚der maßgebende Dichter bei der Erziehung, ganz besonders im ethischen Sinne' war (Weinstock 123), u. unter diesem Gesichtspunkt erklärt sich die verhältnismäßig große Zahl der Od.-Zitate. Allegorisierung (s. o. Sp. 118 f) diente u. a. dazu, in der homerischen Dichtung eine Lehre über Tugend u. Gerechtigkeit nachzuweisen. Bei Plutarch, aus dessen Schrift Quomodo adulescens poetas audire debeat hervorgeht, daß er die Poesie nur als Vorstufe für philosophische Studien betrachtete (H. Amoneit, De Plutarchi studiis Homericis, Diss. Königsberg [1887]; H. Schläpfer, Plutarch u. die klass. Dichter [Zürich 1950]; W. C. Helmbold/E. N. O'Neil, Plutarch's quotations [Baltimore/Oxford 1959]), überwiegt die moralistische Exegese H.s (für die ethisch-pädagogische Exegese in der Zweiten Sophistik Kindtsrand). Verstreut finden sich überall in der griech. Literatur ethische Bemerkungen (zB. moralistische Tendenzen in den Deipnosophistai des Athenaios: u. a. Schätzung der ursprünglichen Einfalt; für die Kritik auf ethisch-religiösem Gebiet [namentlich der homerischen Götterschilderung] s. unten).

f. Kritik. Die früheste H.kritik begegnet schon bei *Hesiod, der theog. 27 f H. Verstöße gegen die Wahrheit vorwirft (vgl. Thraede 987; K. Hess, Der Agon zwischen H. u. Hesiod, seine Entstehung u. kulturgeschichtliche Stellung [Winterthur 1960]). Anfänge einer negativen Einschätzung der epischen Götterbeschreibung finden sich seit Xenophanes v. Kolophon u. Herakleitos. Xenophanes kritisierte in epischer Form den Wahrheitsanspruch der alten Epiker (VS 21 A 1) u. den Anthropomorphismus, das Vielgöttertum u. die sittliche Verwerflichkeit der homerischen Götterauffassung (ebd. B 11/6; vgl. J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: o. Bd. 11, 833; Pfeiffer 9). Diese Kritikpunkte blieben in solchen philosophischen Kreisen vorherrschend (vgl. auch Heraclit.: VS 22 A 22. B 42; J. L. Myres, H. and his critics [London 1958]), in denen die Welterklärung sich weit von der epischen Darstellungsweise entfernte (Weinstock 123). In seinem ‚Staat' (2., 3. u. 10. Buch) lehnte Platon in der Person des H. alle Dichtung ab, die als ψεῦδος (Lüge, Erfindung) dort nicht zu dulden sei: H. übe durch seine hervorragende Stelle in der Erziehung einen verderblichen Einfluß auf die Jugend aus (resp. 2, 377 e; 10, 605 c; Weinstock 134/6; Schmid/Stählin 1, 1, 130; Buffière 14/21; Fredouille aO. 838). Platons Haltung hatte nachhaltige Wirkung (vgl. Schmid/Stählin 1, 1, 1304); sie wird auch von christl. Autoren erwähnt (zB. Ps-Iustin. coh. ad gent. 24 [2, 82/4 Otto]; Isid. Pelus. ep. 4, 55 [PG 78, 1105]). *Epikur (frg. 228 f [171 f Usener]) u. seine Schüler Metrodoros v. Lampsakos u. Philodemos haben

sich der platonischen Mythenkritik angeschlossen. In dieser intellektualistischen Schule entstand eine Liste der die Götter unwürdig darstellenden Mythen u. der furchtbaren Hadesvorstellungen. Während für die Stoiker der Anthropomorphismus der Götter Gegenstand der Kritik war (Fredouille aO. 839f), welchen man durch Allegorese zu beheben versuchte, lehnten die Epikureer die stoischen Allegorien ab (vgl. auch Cic. nat. deor. 1, 42). Mit Thukydides fängt die Berichtigung homerischer Vorstellungen von geschichtlicher Seite an (1, 9, 3. 10, 3; 2, 41, 4). Gelegentliche historisch-geographische Kritik findet sich im Laufe der Zeit bei vielen Autoren (über die literarästhetische Kritik bei den Sophisten [Protagoras] s. o. Sp. 120). Während es sich hier noch um Einzelpunkte handelte, schrieb Zoilos in der ersten H. des 4. Jh. vC. ein bekanntes kritisches Sammelwerk (Homeromastix; U. Friedländer, De Zoilo aliisque Homeri obtrectatoribus, Diss. Königsberg [1895]; über H.feindschaft auch W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 83/6). Verhältnismäßig spät wurden in der antiken H.kritik die logischen Widersprüche in den homerischen Epen beachtet; sie traten erst in der alexandrinischen Dichtung u. Philologie in den Blickpunkt. Man versuchte u. a. in apologetischer Absicht, H. durch Textänderungen zu reinigen. Während Zenodotos sich öfters weitgehende Eingriffe in den überlieferten Textbestand erlaubte, zeigte Aristarchos sich behutsamer (doch kritisierte er manchen Vers, den er nicht getilgt hatte). Außerhalb des alexandrinischen Gelehrtenkreises hatte man wenig Probleme mit H.s ‚Fehlerhaftigkeit'. Der Vergleich H.s mit Vergil, der sich in der späteren Kaiserzeit im Westen entwickelte (Macrob. Sat. 5, 2), führte später zu einer jahrhundertelangen Herabsetzung H.s (G. Finsler, H. in der Neuzeit von Dante bis Goethe [1912]).

g. Homer bei den Römern. Von Anfang an (seit Ennius' Annalen u. Livius Andronicus' Übersetzung der Od. in Saturniern) ist die H.imitatio in der lat. hexametrischen Poesie gegenwärtig (H. v. Kameke, Ennius u. H., Diss. Leipzig [1926]; J. Tolkiehn, H. u. die röm. Poesie [1900]). Aemulatio u. imitatio galten wie bei den Griechen auch bei den Römern als literarisches Gesetz (vgl. Thraede 993f; A.-M. Guillemin, L'imitation dans les littératures antiques et en particulier dans la littérature latine: RevÉtLat 2 [1924] 35/7; A. Reiff, Interpretatio, imitatio, aemulatio, Diss. Köln [1959]). Für Vergils Aeneis gilt, daß ein tieferes Verständnis sich nur durch unablässigen Vergleich mit H. gewinnen läßt (G. N. Knauer, Die Aeneis u. H.[2] [1979] 36). Bei den späteren epischen Dichtern wie Lukan u. Statius wirkt sich der Einfluß H.s eher mittelbar (durch Nachahmung Vergils) aus (Thraede 993f). H.s ethischer Einfluß (als Quelle der Lebensweisheit) ist stark spürbar (vgl. zB. Hor. epist. 1, 2). H. wurde auch als Vorbild der eloquentia genannt, da man bei ihm bereits die drei genera dicendi finde (Quint. inst. 2, 17, 8; Gell. 7, 14). Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für H.einfluß ist Quint. inst. 10, 1, 46/51 (Komm. von W. Peterson, M. Fab. Quint. inst. or. lib. X [Oxford 1891] 47/52). Wie im Osten machte der griech. H. im lat. Westen bis zum Ende des Altertums einen Teil des Schulprogramms aus (vgl. A.-M. Guillemin, Le public et la vie littéraire à Rome 2: RevÉtLat 14 [1936] 65/89; S. F. Bonner, Education in ancient Rome [London 1977] 213. 263). Die Ilias Latina (vor 68 nC.) ist, obwohl eine *Epitome ohne literarisches Interesse, doch wichtig für ihre Wirkung in späteren Zeiten, als man im Westen keinen Zugang mehr zum Original hatte (vgl. M. Scaffai, Baebii Italici Ilias Latina [Bologna 1982]).

II. Jüdisch. a. Aristobulos. Dieser Autor des 2. Jh. vC. versuchte durch Übertragung der allegorischen Methode von der H.auslegung auf die Thora-Erklärung das Verständnis für jüd. Schriften bei den Griechen zu fördern (N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos = TU 86 [1964] 29). In den bei *Clemens v. Alex. u. *Eusebios bewahrten Resten seiner Erläuterungen zur Thora befinden sich drei H. zugeschriebene Verse (Eus. praep. ev. 13, 12, 14), von denen nur einer nachweislich echt, wenn auch an der entscheidenden Stelle verändert ist. Es handelt sich um ‚Siebenerverse' (von Hesiod, H. u. Linos), aus denen hervorgehen soll, daß diese Dichter die mosaische Lehre von der Heiligkeit des siebenten Tages kannten (Walter aO. 150/5; W. Spoerri, Art. Hekataios v. Abdera: o. Bd. 14, 299). Der erste Vers ist eine Fälschung (nach dem ebenfalls zitierten Hesiod. op. 770), wahrscheinlich pythagoreischer Herkunft; dem zweiten liegt Od. 5, 262

zugrunde (aber ein wohl jüd. Bearbeiter hat τέταρτον in ἕβδομον geändert [Speyer, Fälschung aO. (o. Sp. 118) 162]); der dritte ist als ‚apokrypher H.vers' (Walter aO. 151/3) zu bezeichnen. Die Priorität von Moses vor H. wird als selbstverständlich vorausgesetzt (ebd. 45; A. J. Droge, H. or Moses? [Tübingen 1989]), aber der Erweis des höheren Alters der jüd. ‚Philosophie' ist nicht Aristobulos' erstes Ziel. Bei den Christen scheint er zuerst von Clemens v. Alex. benutzt worden zu sein (das aus der jüd. Apologetik übernommene Ancienniätsargument jedoch Iustin. apol. 1, 44, 8f; Tat. or. 31; vgl. Droge aO. 59/65).

b. Philon. Die Bemerkung prov. 2, 40, Hesiod u. H. hätten ihren Ruhm dem tiefen Sinn zu verdanken, der hinter den erzählten Ereignissen verborgen sei, ist im Zusammenhang mit Philons Absicht zu sehen, die von den Philosophen u. a. auf die homerischen Epen angewandte allegorische Interpretation für die Bibelexegese zu nutzen. Er selbst verwendete derartige H.auslegungen übrigens kaum (vgl. vit. cont. 17: Il. 13, 5f) u. berief sich für seine Argumentation nur ausnahmsweise auf H. (vgl. migr. Abr. 195: Od. 4, 392). In einigen Fällen verlieh er dem Text eine neue Interpretation (zu vergleichen mit der späteren interpretatio Christiana): conf. ling. 170 (Il. 2, 204f: die Einheit Gottes), fug. et inv. 61 (Od. 12, 118: die Bosheit), spec. leg. 2, 29 (u. a. Il. 4, 68: der atl. Gott), u. bisweilen dienten ihm H.verse zur Illustration (wie aetern. 123: Il. 6, 147f; mut. nom. 179: Od. 7, 36). Anspielungen auf H. (als wichtigster griech. Dichter bezeichnet: conf. ling. 2; mut. nom. 179; Abr. 10) waren für Philon ein Mittel, seinen Stil den Anforderungen gebildeter Leser anzupassen; so etwa decal. 57 (ἔγνω νήπιος: vgl. Il. 17, 32), spec. leg. 2, 6 (ἀνίπτοις χερσὶ: vgl. Il. 6, 266), somn. 2, 148 (ἐπὶ γήραος οὐδῷ: vgl. Il. 22, 60) u. dreimal ἄχθος γῆς (vgl. Il. 18, 104; Od. 20, 379). Zu diesem Zweck schmückte er auch bisweilen seinen Stil mit charakteristischen homerischen Wörtern wie ἀλεξάνεμος, ἀκριτόμυθος, ἀμετροεπής, ἀνείμων oder πανάπαλος. Leg. ad Gai. 11, 80 spielte er auf die Proteusepisode an (Od. 4, 384), u. 22, 149 zitierte er zustimmend Il. 2, 204; vgl. E. Smallwood (Hrsg.), Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium (Leiden 1961) 195. 230. Kritik an H. ist bei Philon selten (prov. 2, 37 [Il. 15, 18/22] Mythenkritik; prov. 2, 95 der Überfluß der Kyklopen; quod omn. prob. lib. 31 die Verwendung von ποιμένες λαῶν).

c. Josephus. In Contra Apionem finden sich mehrere Themen der jüd. Apologetik, welche später auch von den christl. Apologeten verwendet werden. Das Thema der Absurdität u. Immoralität griech. Mythen wird 2, 241/8 mit Anspielungen auf H. berührt (zB. Il. 14, 313/28; 16, 441f [Zeus]; 5, 336/54; Od. 5, 118/29 [Aphrodite]); c. Ap. 2, 155 die Prioritätsfrage Moses/H. (H. verwende das Wort νόμος nicht; von Cosm. Ind. top. 12, 9 zitiert; Droge aO. 45); c. Ap. 2, 555 Billigung der Verbannung H.s aus Platons Staat; ebd. 1, 11f die Kenntnis der Schrift bei den homerischen Helden u. zur Zeit H.s (vgl. Il. 6, 168f; 7, 175. 187. 189). Die Erwähnung H.s ant. Jud. 7, 67 (Anspielung auf Od. 5, 283: H. habe Jerusalem erwähnt) ist wohl eine Glosse; vgl. jedoch c. Ap. 1, 172, wo in einem Zitat aus Choirilos die homerische Wendung ‚Solymische Berge' (Od. 5, 283) vorkommt, die von Josephus auf Jerusalem bezogen wird.

B. Christlich. I. NT u. Apostolische Väter. Hier fehlen Hinweise auf die Kenntnis H.s (zweifelhaft ist, ob 2 Clem. 1, 6 eine Anspielung auf Il. 5, 127f beinhaltet: die verhüllende Wolke, welche das Erkennen Gottes erschwert; vgl. Glockmann, H. 66/71). Dasselbe ergibt sich für die apokryphen Evangelien u. Apostelakten, wo das zum semitischen Bereich gehörende literarische Genus kaum profane Zitate zuläßt.

II. Apologetik des 2. Jh. a. Allgemein. Ebenso wie zur Philosophie ist die Haltung der Christen zur profanen Literatur als komplex zu bezeichnen (Daniélou). Da H. zusammen mit Hesiod als wichtigste ‚theologische Quelle' u. Inbegriff der heidn. Mythologie gilt (Thraede 997), finden wir in den christl. Schriften einerseits Kritik an der Immoralität u. Absurdität gewisser Mythen (im Anschluß an die Argumentation, mit der die profane Philosophie die Volksreligion bekämpft hatte; meistens, wie aus der Zusammenstellung u. Reihenfolge der verwendeten Zitate hervorgeht, durch Florilegien, Handbücher u. Traktate als feste Topoi vermittelt; vgl. Geffcken, Apol. 62f. 66. 205), u. andererseits fehlt auch eine positive Verwendung nicht. Dabei geht man von der Auffassung aus, Mythologie sei die Entartung einer primitiven Offenbarung, deren Spuren noch sichtbar seien. Man versuchte biswei-

len, homerischen Gedanken eine interpretatio Christiana zu geben. Daneben wurde in Nachfolge der hellenist. Juden eine Verwandtschaft zwischen gewissen biblischen Erzählungen u. homerischer Mythologie angenommen, die auf Entlehnung aus der viel älteren Bibel beruhe (K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1247; vgl. Droge aO. 12/48). Bei den Apologeten des 2. Jh. ist H. der am meisten zitierte profane griech. Dichter: 42% der Dichterzitate stammen aus Il. u. Od. (Verhältnis 80% : 20%; ungefähr wie in den Papyri). Bisweilen übten die Apologeten zwar Kritik an der profanen allegorisierenden H.exegese, aber sie selbst bedienen sich gern dieser Methode, um damit zB. die Beziehungen zwischen AT u. NT klarzumachen (Aristid. apol. 13, 7; Athenag. leg. 22; Tat. or. 21, 6).

b. Aristides. Apol. 8/11 u. 13 übt *Aristides Kritik an den profanen Göttermythen, allerdings ohne H. zu nennen, unmittelbar zu zitieren oder gar auf ihn anzuspielen. Seine Quellen sind indirekt. Man darf jedoch vermuten, daß die homerischen Stellen, auf die die angeführten Argumente zurückgehen (wie der Ehebruch der Aphrodite [Od. 8], der Katalog von Zeus' Liebschaften [Il. 14, 315/27] u. andere Belege des moralischen Versagens von Göttern), ihm bekannt gewesen sind. Aristides lehnt Allegorisierung als Mittel zur Rettung der Mythen ab.

c. Justin. Er ist der erste christl. Schriftsteller, der den Namen H. erwähnt (apol. 1, 18, 5), u. zwar in positivem Zusammenhang (Glockmann, H. 141): als Zeugnis für die Realität des Totengerichtes u. der Strafen nach dem Tode (Anspielung auf Od. 10, 517; 11, 25 u. ö.: Nekyia). Der Name H. wird von Justin auch in Verbindung mit Platons verbannendem Urteil genannt (apol. 2, 10, 6). Eine bekannte homerische Formel (Il. 1, 544 u. ö.: ,Vater der Menschen u. Götter') dient apol. 1, 22, 1 protreptisch als heidn. Zeuge für die Wahrheit der christl. Auffassung. Die allgemeine Einführung ,alle Schriftsteller' bezieht sich auf H., den Dichter κατ' ἐξοχήν. – Die polemisch-negative Stelle ebd. 25 (über die heidn. Mythologie) wird wohl auch auf H. zielen. – Dial. 1, 3 finden sich Anspielungen auf Il. 6, 123. 202. Auch wenn es sich hier vor allem wohl um eine literarische Verwendung neutralen Bildungsgutes handelt, ist doch eine mögliche tiefere Bedeutung (u. damit eine gründlichere Kenntnis des H.textes seitens Justins) nicht auszuschließen (vgl. Glockmann, H. 109/12).

d. Tatian. Die 13 H.zitate oder -anspielungen bei Tatian sind fast immer pejorativ verwendet; er ist bekannt für seine scharfe Kritik an olympischen Göttern wie Apollon u. Athene, weil sie sich in Menschen verwandelten, u. macht homerische Gestalten wie Thersites, Nestor u. Agamemnon lächerlich. Zweimal gibt er Zitaten eine ganz andere u. weniger günstige Wendung, als ihr Kontext es zuläßt: or. 8, 1 (Il. 1, 599: das unermeßliche Gelächter der Götter ist bei Tatian böser Spott über das Unglück der Menschen); or. 8, 3 (Il. 18, 401: Hephaistos schmiedet Schmuckstücke, um Athene zu betrügen). Einmal christianisiert Tatian ein bekanntes Zitat (or. 14, 1: Il. 2, 204). Seine H.zitate sind kurz u. machen nicht den Eindruck, aus Florilegien zu stammen, sondern scheinen vielmehr eigene Reminiszenzen zu sein. Tatian ist der erste christl. Autor, der Moses' Priorität vor H. glaubhaft zu machen sucht (or. 31); beide gelten ihm als Protagonisten, jeder für seinen eigenen Kulturkreis. Gewisse homerische Mythen seien als Plagiat mosaischer Dokumente zu betrachten (or. 41; vgl. Pépin, Challenge; weiter Orig. c. Cels. 1, 18; 4, 21; 6, 7. 43; Tert. praescr. 47, 2; Theodrt. affect. 2, 44/50). Da hohes Alter gerne mit der Aureole der Wahrheit verbunden wurde, war die Betonung der alten Wurzeln des Christentums besonders wichtig.

e. Theophilos. In seiner Schrift an Autolykos finden sich acht H.zitate: sechs aus der Il., zwei aus der Od. (vgl. Zeegers-Vander Vorst 111/42). Ad Autol. 2, 38 behauptet Theophilos, die Dichter u. Philosophen hätten bisweilen, im Grunde widerwillig, die Wahrheit gesprochen; so bezeuge H. seinen Glauben an das Fortbestehen nach dem Tode (drei Zitate: Od. 11, 221; Il. 16, 856 = 22, 362; Il. 23, 71). Die übrigen fünf Zitate sind negativ. Zwei H.zitate illustrieren die Äußerung des Theophilos über die einander widersprechenden Auffassungen der profanen Autoren (2, 5: Il. 14, 201. 302; 21, 196 über den Ursprung des Kosmos u. der Götter; 2, 8: Il. 20, 242f über die Vorsehung). Die Götter seien sterblich (2, 3); die Stellen, wo sie einst wohnten, wie Zeus auf dem Berg Ida (Od. 11, 108), sind jetzt verlassen. Die traditionelle Kritik an der Immoralität u. den menschlichen Eigenschaften der Götter fehlt nicht (1, 9: Il. 5, 340). Ad Autol. 2, 30

wird Il. 20, 217 aufgrund von Gen. 4, 17 als unrichtig bezeichnet (der Vers bezieht sich jedoch nur auf die Gründung von Troja).

f. Athenagoras. Die 18 H.zitate bei *Athenagoras (nur in der Legatio, etwa 30 Zeilen) beziehen sich fast alle auf die Auseinandersetzung mit dem heidn. Polytheismus (namentlich in 21: elf Zitate über die Schwächen u. Begierden der Götter, u. a. Od. 8, 296/8. 308f, u. Zeus' Leporellokatalog, Il. 14, 315/27, ein bereits traditionelles Thema. Weitere Themen: Gott verlangt nur geistliche Opfer [13: Il. 9, 499/501], die *Götterbilder [18: Il. 14, 201] u. die Ähnlichkeit von Tod u. tiefem Schlaf [12: Il. 16, 672]; vgl. P. Keseling, Art. Athenagoras: o. Bd. 1, 884/8; Zeegers-Vander Vorst 143/9).

g. Irenaeus. Bei ihm finden sich sieben Zitate oder Anspielungen auf H. (nur in Adv. haer.; vgl. A. Benoit, Saint Irénée [Paris 1960] 60/4). Sie spielen eine Rolle in der Debatte mit den Gnostikern (wie bei *Hippolytos; s. u. Sp. 132). Irenaeus kennt H. aus dem Schulunterricht u. zitiert einmal zwei sprichwörtlich gewordene Verse, um die Gnostiker mit einer Aussage ihrer ,eigenen Propheten' zu schlagen (haer. 4, 2, 3 [SC 100, 400, 25/33]: Il. 9, 312f). Zwischen der paganen Literatur u. der Offenbarung besteht für ihn eine tiefe Kluft (haer. 4, 24, 1 [SC 100, 698/702]).

h. Tertullian u. Minucius Felix. Tertullian mag zwar die griech. Sprache gut beherrscht haben u. durch seine Schulbildung mit H. vertraut gewesen sein, aber es ist doch unwahrscheinlich, daß er nach seiner Bekehrung zum Christentum noch H.texte zu Rate zog. Seines Erachtens war die profane Literatur für Christen ein notwendiges Übel, das man zu Schulungszwecken benötigte. Ebenso wie vor Philosophen warnte er vor profanen Dichtern u. bes. vor deren mendacia über die Götter. Wenn Tertullian auch Bestandteile der profanen Paideia schätzte u. sie selbst verwendete, so herrscht doch in seinen Aussagen das negative Element vor: er schloß sich nicht denjenigen an, die durch Zitate aus profanen Autoren eine Versöhnung zwischen christl. Lehre u. profaner Weisheit zustande zu bringen sich bemühten (Ellspermann 41f; J.-C. Frédouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972]). Weiter idol. 10: wegen der im Sekundarunterricht obligatorischen H.lektüre wurde der Lehrerberuf in der frühen Kirche suspekt; ähnlich Hippol. trad. apost. 16 Botte (die Didascalia apost. verbietet das Zitieren heidn. Gedichte wegen der darin vorkommenden Götternamen: 5, 10, 2. 12, 5 [1, 264. 268 Funk]). – Die meisten Anspielungen auf die homerischen Epen kommen in Tertullians apologetischen Schriften vor (apol. 14, 2/4; 19, 3; 21, 8; nat. 2, 7/11; 10, 37/9). Seine heftige Kritik an den schändlichen u. unwürdigen Göttermythen ist namentlich gegen H. als den princeps poetarum gerichtet. Ebenso wie Minucius Felix (Oct. 23, 1f) u. *Augustin (civ. D. 2, 14) stimmt er H.s Verbannung aus Platons Staat zu (nat. 2, 7). Auch die Frage der Priorität des Moses vor H. wird von ihm berührt (praescr. 17, 2). Weitere Stellen: test. an. 1, 3; an. 33, 8 (H. in einen Pfau verwandelt); res. 1, 25, 18/26. Welche Quellen Tertullian heranzog, steht nicht genau fest, aber er setzt die Beweisführung griech. Apologeten bei der Bekämpfung heidn. Götter im Grunde fort. Der Octavius des Minucius Felix erwähnt H. zweimal: 19, 1 in bezug auf die stoische Erklärung mythologischer Gestalten als Naturerscheinungen; 23, 17 wird H.s Vertreibung aus dem platonischen Staat gebilligt u. werden die mythologischen Auffassungen der Dichter verworfen, wozu Schandtaten u. Schwächen der Götter in einer bereits traditionellen Liste aufgezählt werden. Zugleich jedoch wird H. durch die pauschale Bezeichnung poetae (ebd. 19, 1f) positiv bewertet: Il. 1, 544 u. Od. 18, 136f werden in lat. Paraphrase angeführt.

j. Spätere apologetische Texte. Namentlich die Kritik an homerischen Mythen erhält sich in der Apologetik der späteren Zeit (Arnobius, Theodoret). Kritik an den Zeusmythen (gegenüber einem Redner, der H. verherrlicht) begegnet zB. in einem späten Martyrium s. Catharinae (Sym. Metaphr. pass. Cathar. Alex. 9f [PG 116, 285 BC]; E. Klostermann / E. Seeberg, Die Apologie der hl. Katharina = Schriften d. Königsb. Gelehrt. Ges. 1924 H. 2, 37f).

III. Drittes Jh. a. Clemens v. Alex. In der Verwendung seiner zahlreichen Zitate, darunter viele H.zitate, stimmt Clemens im allgemeinen mit der in der zeitgenössischen profanen Literatur üblichen Praxis überein. Weniger defensiv als die Apologeten versucht er dadurch öfters eine Identifikation zwischen griech. u. christl. Elementen zustande zu bringen u. so, namentlich im Protreptikos, den Kontakt mit nichtchristl.

Lesern zu erleichtern. Durch zweideutige Verwendung von Zitaten versteht er es bisweilen, die neuen christl. Auffassungen bequem einzuführen. Neben *Florilegien u. Traktaten zieht Clemens auch Texte seiner jüd. Vorgänger als Quellen heran. Die H.zitate werden verschiedenartig ausgewertet: Sie können als Bestätigung der Argumentation dienen, werden aber auch, bisweilen ironisch, als Waffen gegen die Gegner verwendet. Ebensowenig fehlt die bekannte Kategorie der H.zitate, mit denen Kritik an den Göttermythen geübt wird. Nicht selten nimmt Clemens beim Zitieren Anpassungen oder sogar tendenziöse Änderungen vor (zB. protr. 2, 36, 1: Il. 21, 568f ‚die sterbliche Haut‘, bei H. von Achilles, bei Clemens von den Göttern; willkürliche Anpassung: paed. 2, 114, 4 ‚der purpurne Tod‘, vgl. Il. 5, 83 u. ö.; paed. 1, 50, 1: Il. 14, 113). Namentlich allegorische Exegese ermöglicht es Clemens, H.verse für eigene Zwecke zu verwenden. H. konnte als unbewußter Träger inspirierter Offenbarungswahrheiten gesehen werden (zB. strom. 5, 100, 5: Il. 14, 206f; 5, 116, 1: Od. 9, 410f; 5, 117, 1f: Il. 11, 8/10; paed. 1, 36, 1: Il. 13, 6). Clemens verwendet H.zitate auch als literarischen Schmuck (bisweilen handelt es sich hier um zu geflügelten Worten gewordene Zitate). – Die Zitate mit rein literarischer Funktion sind bei ihm viel zahlreicher als bei seinen christl. Vorgängern. Durch seine literarische Fähigkeit u. die Anwendung rhetorischer Techniken weiß Clemens oft die Wirkung seiner Zitate zu intensivieren. Autoritative Zitate sind selten, meistens haben die Zitate eine unterstützende, illustrierende Funktion, wobei ihr logischer Wert kaum entscheidend ist. Nur ausnahmsweise bestimmt ein H.zitat einen ganzen Passus (protr. 12, 118, 1/5: der Sirenenmythus, älteste Allegorisierung bei den Christen; vgl. H. Rahner, Symbole der Kirche [Salzburg 1964] 264/71). Clemens folgt gewöhnlich den Spuren seiner Vorgänger, wie zB. aus einem Vergleich mit den H.zitaten in den Moralia des Plutarch oder den Dialogen des Lukianos hervorgeht. Wie sehr H. für Clemens der Dichter κατ᾽ ἐξοχήν ist, ersieht man aus der Anführung im Plural (‚die Dichter‘, wie paed. 1, 39, 5), obwohl doch nur H. gemeint ist. Die Stimme H.s kann im christl. Chor mitklingen; sie ist in protr. 1, 9, 1 (Od. 1, 10) ganz mit dem christl. Kontext verwoben. Ähnlich paed. 1, 50, 1 (Il. 14, 113 auf Gott bezogen). Aus H.zitaten können Parallelen zum Christentum entnommen werden: zB. Minos als Vertrauter von Zeus/der Jünger Christi (protr. 11, 112, 2: Od. 19, 179); Ähnliches bereits in jüd. Kreisen (Joseph. c. Ap. 2, 161 Moses/Minos); strom. 4, 172, 3 werden die Elysischen Gefilde (Od. 4, 563) als eine Parallele zum himmlischen Jerusalem angeführt. Ein homerisches Paradigma kann, mit oder ohne Kritik, als Modell erwähnt werden (paed. 2, 78, 1), u. an anderer Stelle betont Clemens die Unterschiede zwischen christl. u. homerischen Auffassungen (strom. 5, 64, 4). Die profanen Zitate verdrängen die Bibelzitate nicht (vgl. paed. 3, 13, 4f: Il. 13, 4 u. 20, 59f).

b. Hippolytos. In der Refutatio bietet er nur einmal eine Anspielung auf H. (7, 13): Vergleich der Lehren der Häretiker mit den Gefahren von Skylla, Charybdis u. den Sirenen (Od. 12, 154/259); man soll seine Ohren zustopfen oder wie Odysseus an den Mast (das Kreuz) gebunden vorübersegeln.

c. Die Gnostiker. Mehrere gnostische Sekten haben sich zur Begründung ihrer Systeme der allegorischen Exegese homerischer Texte bedient. ‚H. ist ihr eigener Prophet‘, sagt Irenaeus (haer. 4, 33, 3 [SC 100, 811, 66/8]). Hippolytos bemerkt über die Naassener, daß sie H., ihrem Propheten, den Ruhm zuschreiben, als erster auf geheimnisvolle Weise Wahrheiten geoffenbart zu haben (ref. 5, 8, 1). Bei den Simonianern ist Helena ἡ πρώτη ἔννοια, u. ihre Fackel ist das ‚Licht von oben‘ (*Helena I [simonianisch]). In den Schriften aus Nag Hammadi werden die homerischen Epen bisweilen zitiert. So in der Exegese über die Seele NHC II, 6 (die Lehre vom Fall der Seele u. ihrer Rettung; vgl. The origins of gnosticism. Colloquium of Messina 13./18. IV. 1966 [Leiden 1967] 72 u. o. Bd. 14, 352f). Ablehnend über eine mögliche H.anspielung im Ev. Veritatis (NHC I 29, 12f): Glockmann, H. 94f. Die Bekämpfer des Gnostizismus haben den Gnostikern ihr Interesse an den homerischen Texten zum Vorwurf gemacht; so rügt Hippolytos die willkürliche Auslegung der Simonianer (ref. 6, 19, 1). Irenaeus (haer. 1, 9, 3/5 [SC 264, 143/53, 1025/100]) wirft den Gnostikern vor, aus dem Kontext gerissene H.texte für ihre eigenen Ziele zu verwenden u. methodisch ebenso unrichtig zu verfahren wie die Centonendichter; als Beispiel zitiert er einen H.cento von 10 Versen (vgl. Wilken); haer.

2, 14, 1 (SC 294, 130/2, 1/24: Il. 14, 201: Spekulationen über den Ursprung der Dinge; Okeanos u. Thetys auf Bythos u. Sige übertragen); haer. 1, 12, 1 (SC 264, 181, 1/16: Ennoia; Anspielung auf Il. 2, 1/4; vgl. Rahner 264/7); haer. 1, 13, 6 (SC 264, 204, 117: Il. 5, 845: der Helm); vgl. Chadwick aO. (o. Sp. 117f) 1141. Hippolytos äußert sich mehrmals zur symbolischen Auslegung von H. bei gnostischen Sekten: ref. 6, 15 (das Zauberkraut Moly in der Lehre des Simon Magus: Od. 10, 304/6), ref. 6, 19 (Allegorisierung der Helena u. des trojanischen Pferdes), ref. 5, 7, 30f (Od. 24, 1/12 von den Naassenern symbolisch erklärt: *Hermes als Logos, der goldene Stab als erweckende Stimme, die Unterwelt als Bild dieser Welt), ref. 5, 20, 8 (die Sethianer rechtfertigen die trichotomische Anthropologie durch Berufung auf Il. 15, 189; das Wasser als schauerliches Element [Il. 15, 36/8]). Etymologisierung spielt hierbei eine nicht unbeachtliche Rolle (vgl. ref. 5, 8, 1. 34f).

d. Origenes. In Contra Celsum begegnen etwa 38 H.zitate u. acht Anspielungen, von denen nicht wenige von Kelsos (*Celsus) selbst übernommen wurden, wie c. Cels. 1, 66 u. 2, 36 (Il. 5, 340; das Blut Christi spöttisch als ἰχώρ bezeichnet); weiter c. Cels. 8, 40 (Il. 20, 308): Origenes reagiert auf von Kelsos angeführte Analogien mit dem Bibeltext (so auch c. Cels. 7, 28: vgl. Od. 4, 563/5 die Elysischen Gefilde); c. Cels. 4, 21 (Il. 5, 385/9 u. Od. 11, 305/20): Erwiderung auf Kelsos' Behandlung der Prioritätsfrage H./Moses. Auffallend stark sind Zitate aus den ersten fünf Büchern der Ilias vertreten. Bisweilen bringt Origenes mit Hilfe der H.zitate literarische Akzente an (c. Cels. 1, 17: Il. 1, 544; c. Cels. 8, 16: Od. 9, 261; c. Cels. 8, 53: Il. 3, 277), aber die übergroße Mehrheit der H.zitate dient der Unterstützung der Argumentation; so die längeren Zitate über die Mantik c. Cels. 4, 91 (Il. 2, 308/20; 12, 200/9); ähnlich die Übernahme homerischer Elemente in der Schilderung der Erscheinung Christi vor Thomas (c. Cels. 2, 61: Il. 13, 66f) u. der Hinweis auf eine Parallele für die göttliche Warnung in c. Cels. 2, 76 (Od. 10, 281: Hermes warnt Odysseus). Bisweilen bringt Origenes H.zitate in den jüdisch-christl. Bereich hinein (c. Cels. 4, 55 Moses: Il. 1, 70 Kalchas; c. Cels. 1, 31 die Apostel: Il. 5, 1/3 Diomedes). Kritik an H. (den er c. Cels. 7, 6 als ‚den Besten der Dichter‘ bezeichnet) übt Origenes ebd. 3, 22 (Od. 11, 303f: die Vergottung der *Heroen). 28 (Il. 4, 49: die Opfergaben). 69 (Il. 9, 319f: Ablehnung einer Äußerung Achills); 7, 6 (Il. 1, 34/53: Bitte an die Gottheit, Verderben zu schicken). Sowohl Kelsos wie Origenes schöpfen bisweilen Zitate aus bestehenden Traktaten; so findet der von Kelsos (c. Cels. 4, 23) verwendete Vergleich mit den *Fledermäusen (Od. 24, 6/8) sich bereits Plat. resp. 387. Wie Clemens war Origenes mit der allegorischen H.erklärung vertraut (vgl. zB. c. Cels. 7, 6). – Wichtig ist, daß Origenes die an den homerischen Epen entwickelte Textkritik u. die philologische Methode auf die Bibel übertragen hat (*Hermeneutik).

e. PsIustin. coh. ad gent. Im ersten Teil (1/16) der wohl aus der Mitte des 3. Jh. stammenden Schrift, in dem die Stellung von Christen gegenüber Philosophen u. Dichtern bestimmt wird, werden Irrlehren bekämpft, wobei H. als Polytheist solchen Angriffen nur teilweise ausgesetzt ist. Der zweite Teil dagegen enthält positive profane Zeugnisse für die Wahrheit, wobei auch H.verse zugunsten des Monotheismus zitiert werden (interpretatio Christiana; 17: Il. 2, 204; Il. 8, 18f [catena aurea] u. 9, 238. 445; 28: Od. 11, 575/7 [eschatologisch; die Bestrafung im Leib als Zeugnis für die christl. Lehre der leiblichen Auferstehung]). In 28 finden sich eine Reihe zT. traditioneller Stellen, wo H. aus der Bibel geschöpft haben soll: Il. 18, 483/5 – Gen. 1, 1 (Weltschöpfung); Od. 7, 114/26 – Gen. 2, 8/15 (Alkinoosgarten – Paradiesgarten); Od. 11, 313/6 – Gen. 11, 1/9 (Aloaden – Turm von Babel); Il. 19, 126/31 – Jes. 14, 12 (Ate von Zeus vertrieben – Vertreibung Lucifers); Il. 7, 99; 24, 54 – Gen. 3, 19 (der Mensch aus Erde gebildet).

f. Methodios v. Olympos. Die Stellung des Methodios H. gegenüber ist wesentlich positiv, womit er die Linie des ihm wohlbekannten Clemens v. Alex. fortsetzt (Buchheit). Nur conv. 4, 3f wird H. mit Namen genannt (Rahner 399/402), u. zwar zusammen mit dem Propheten Jesaia (vgl. Clem. Alex. strom. 5, 99: H. von Jes. abhängig). Methodios' Vertrautheit mit H. geht aus seiner Zitierweise hervor: er kennt homerische Formeln u. modifiziert bewußt; so dichtet er conv. 8, 12 selbst zwei Verse auf homerische Art u. verwendet 5, 14 einen Neologismus in homerischem Stil. Einerseits bedient er sich der Homerismen (zB. Epitheta) als literari-

schen Schmuckes u. führt eine Sentenz aus den homerischen Epen an (arbitr. 2, 7 zitiert er selbst eine vierzeilige Od.-Stelle, um eine Szene literarisch zu schmücken), andererseits verbindet er mehrmals die Zitate mit christl. Gedankengut, zB. am Anfang von De libero arbitrio, wo der Sirenengesang dem Chor der Propheten gegenübergestellt wird (im Rahmen des christl. Freiheitsbegriffes), u. wenn er Il. 6, 181 (die Chimaira) auf den Teufel überträgt.

g. Märtyrerakten. In den Acta martyrum u. Passiones sind H.zitate verhältnismäßig selten. So zB. Mart. Pion. 4, 4 (138 Musurillo) Od. 22, 412, durch die Tatsache veranlaßt, daß Smyrna, der Schauplatz des Martyriums, als Heimat H.s galt; Eus. mart. Pal. 1, 1: der Christ Prokopios gründet seine Ablehnung, den Tetrarchen zu opfern, auf Il. 2, 204f, ein in christl. Kreisen gerne benutztes Zitat; Pass. Marc. 4 (PG 115, 165C): Il. u. Od. dem NT u. den Propheten gegenübergestellt.

h. Cyprian, Arnobius u. Laktanz. H. wird von *Cyprian, der überhaupt wenig aus der profanen Literatur zitiert, nur einmal erwähnt (idol. 4: die Verwundung der Aphrodite durch Diomedes [Il. 5, 335/9]). Idol. 2 erinnert die Formulierung deutlich an Min. Fel. Oct. 23, 5 (Neptun von Laomedon betrogen [Il. 7, 453; 21, 446]); Thema ist hier die Schlechtigkeit der Götter, die nach Cyprians rationalistischer Mythenerklärung eigentlich als Fürsten zu betrachten seien, welche nach ihrem Tode göttliche Ehren empfangen hätten. – In Arnobius' Adv. nationes wird H. zwar nicht mit Namen genannt, aber ein negativer Kontext im Sinne der für die Apologeten traditionellen Ablehnung der homerischen Göttermythen mittels einer Reihe von Beispielen angedeutet (nat. 3, 28; 4, 26. 32). Homerisch mutet auch die Beschreibung Jupiters ebd. 4, 21 an. – Wiewohl Laktanz H. einige Male erwähnt (R. M. Ogilvie, The library of Lactantius [Oxford 1978] 21f), scheint er den Dichter zumindest im griech. Text kaum zu kennen. Eine Anspielung auf Il. 1, 222 (inst. 4, 27, 15) wird ihm aus einem dämonologischen Werk bekannt gewesen sein, u. die metrische lat. Übersetzung von Il. 3, 243 (inst. 1, 10, 6) stammt wohl nicht von ihm selbst. Griechisch zitiert Laktanz nur Od. 4, 49 (inst. 4, 7, 7) in einer Diskussion über den Namen Christi (als unctus erklärt, wie mehrmals in apologetischen Schriften): χρίεσθαι habe im alten Griechisch die Bedeutung ἀλείφεσθαι. Nach Ogilvie aO. 22 handelt es sich hier um eine der antijüd. Stellen im 4. Buch, welche auf eine ältere Quelle zurückgehen.

IV. Blütezeit der Patristik. a. Eusebios v. Kaisareia. Die Zahl der eigenen H.zitate oder -anspielungen ist bei Eusebios beschränkt. Sie fehlen in Dem. ev., in der Kirchengeschichte nur 5, 1, 57 (Od. 7, 206), in der syr. Theophanie nur 2, 47 (mit homerischen Versen wird illustriert, wie die griech. Weisen sich bekämpften [Il. 4, 447. 449. 451]), in Mart. Pal. nur 1, 1 (Il. 2, 204); dreimal wird H. in der Chronik erwähnt. Einige dem panegyrischen Stil angeglichene Zitate findet man in der Tricennatsrede u. der Vita Const. (zB. 3, 43: ‚auf der Schwelle des Alters'). In der Praep. ev. kommen H.zitate u. -anspielungen fast ausschließlich in Exzerpten aus anderen Autoren (wie Plat., Diod., Numen., Clem. Alex.) vor. Es finden sich dort Hinweise auf folgende Übernahmen: H. habe viel später gelebt als Moses (aus Tat.), die Gedichte H.s seien zunächst nur mündlich überliefert worden (aus Joseph.), homerische Verse für u. gegen die Heimarmene (Diogenian.), H. habe Texte aus der Bibel entlehnt (Aristobul.).

b. Die Kappadokier. Bei Basileios finden sich nach Jacks etwa 20 H.zitate, meist Reminiszenzen u. Anspielungen, die überwiegend aus der Od. stammen (hinzuzufügen zB. Od. 4, 483 in ep. 1; vgl. G. J. M. Bartelink: Mnemos 4, 11 [1958] 186). Mit Namen wird H. fünfmal genannt. Trotz einer gewissen Kritik weiß Basileios doch manches in H.s Gedichten (wie in der profanen Literatur im allgemeinen) zu schätzen. In Leg. lib. gent. macht er wichtige Aussagen: die profanen Schriften seien als Propädeutika für Christen verwendbar, man solle jedoch aus moralischen Gründen eine Wahl treffen (4: das Verkleben der Ohren vor dem Sirenengesang [Od. 12, 47f]; G. Bardy, Art. Basilius: o. Bd. 1, 1263). In den Briefen bilden mehrere H.reminiszenzen literarische Floskeln. Wie geschickt Basileios die Technik des literarischen Zitierens zu handhaben verstand, geht zB. wie in Od. 9, 27 (ep. 186) aus bewußter Änderung des Kontextes hervor. Bisweilen konnte eine ursprüngliche H.reminiszenz im Laufe der Zeit zu einem literarischen Topos werden (ep. 193: die Kraniche, die vor dem Winter fliehen [Il. 3, 3/5]). – Bei *Gregor v.

Nyssa finden sich etwa 25 H.reminiszenzen. Dort wurden für H. typische Worte so eingesetzt, daß sie dem Text einen literarischen Charakter verleihen (ἠϊών in Cant. or. 5 [GregNyssOp 6, 152]; πλησίστιος ebd. 12 [342], christianisiert: vom Heiligen Geiste; βρίθειν ebd. 10 [306]; οὐρανομήκης ebd. 13 [391]; δολιχόσκιος ep. 27, 4 [GregNyssOp 8, 2, 85]). Homerische Reminiszenzen färben die Beschreibung der sich brechenden Wellen (ebd. [152]; vgl. Il. 4, 422/6), des Alters (or. fun. Pulch.: GregNyssOp 9, 466) u. eines sprießenden Reises (ebd.: 468 u. ö.). Literarisch ist auch die Verbindung eines homerischen Bildes mit einem biblischen Gedanken (in Koh. 1 [GregNyssOp 5, 290]: die Nichtigkeit des Irdischen [Koh. 1, 1 – Il. 15, 363f]). Gregor verwendet bekannte Motive H.s, zB. der Becher der Kirke (*Circe) u. die unfruchtbare Weide, die er bisweilen auch in einen neuen Kontext bringt (ἄσπαρτος – ἀνήροτος Od. 9, 109: c. usur.: GregNyssOp 9, 197; inscr. Ps. 2, 14 [ebd. 5, 155]). In ep. 11 (ebd. 8, 2, 41f) wird eine H.stelle ausgearbeitet: Der edle Wettstreit des Odysseus u. Telemachus gegen Laertes. – *Gregor v. Naz., in der profanen Literatur sehr belesen, kannte Il. u. Od. auf weite Strecken auswendig (vgl. B. Wyß, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 839). Namentlich in seinen hexametrischen u. elegischen Gedichten gibt es viele Spuren H.s (Formeln, Halbverse, ganze Verse, Anspielungen, Variationen), auch in allegorisierenden Stellen (ebd. 839/41; L. Sternbach, De Gregorio Naz. Homeri interprete: Charisteria C. de Morawski [Cracoviae 1922] 171/8; unvollständige Liste von Zitaten bei R. R. Ruether, Gregory of Naz. [Oxford 1969] 176). In den Briefen des Gregor v. Naz. haben die Zitate im allgemeinen eine rein literarische Funktion, zB. als höfliche Geste in Briefen an gebildete Nichtchristen (vgl. ep. 70, 4; 71, 5). Wie sehr Gregor mit dem H.text vertraut war, ersieht man zB. aus einigen effektvollen Änderungen (ep. 5: Od. 8, 492 τὸν ἔσο anstelle von ἵππου; ep. 12: Il. 16, 457 γυναικῶν, scherzhafte Änderung von θανόντων) u. Anspielungen (ep. 52: Il. 14, 219 Aphrodites Gürtel; Il. 8, 69 die goldene Waage des Zeus). Öfters begegnen stereotype u. sprichwörtliche Ausdrücke aus H. (vgl. J. Lercher, Die Persönlichkeit des hl. Gregor v. Naz. u. seine Stellung zur klass. Bildung [Innsbruck 1949]; V. A. Frangeskou, Gregory Naz.'s usage of the Homeric simile: Ἑλληνικά 36 [1985] 12/26).

c. Epiphanios v. Salamis. Daß bei *Epiphanios, in Anbetracht seiner ablehnenden Haltung der paganen Geisteswelt gegenüber, selbständige H.zitate fehlen, braucht nicht zu befremden (Dummer). Seine beschränkten Kenntnisse der profanen Kultur beruhten vor allem auf Kompendien. Einige wörtliche H.verse in Epiphanios' Werken sind Teile ausführlicherer Zitate aus anderen Schriften (Irenaeus in Epiph. haer. 31, 29, 8: Cento aus H.versen; Methodios bei Epiph. haer. 64, 45, 3: Il. 2, 204; sodann Epiph. haer. 21, 2, 2/4, 6: die homerische Helena als Inkarnation der simonianischen Ennoia). – Zwei weitere Stellen sagen ebensowenig etwas über etwaige eigene H.lektüre aus: ebd. 42, 11, 17 handelt es sich um eine lokal bedingte Tradition über H.s Heimat, u. ebd. 69, 9, 4/6 (Einleitung eines Zitats aus einem Brief Constantins an Areios u. dessen Anhänger) bleibt eine mögliche Anspielung auf die Ares-Aphrodite-Episode in Od. 8 unsicher.

d. Joh. Chrysostomos. Er hat ein überwiegend negatives Verhältnis zur profanen Poesie (Mythenkritik: exp. in Ps. 4 [PG 55, 56]; in Rom. hom. 3 [PG 60, 414]; die biblischen Erzählungen sind für Kinder besser geeignet: in Eph. hom. 20, 5 [PG 62, 150] u. in 2 Thess. hom. 2, 1 [ebd. 478]) u. zitiert dementsprechend selten daraus (Coleman-Norton 213/21). Bei seinen Zuhörern setzt er jedoch mythologische Kenntnisse voraus (pan. Bab. 2 [PG 50, 551f. 559/66] u. in Tit. hom. 5, 3 [PG 62, 692/4]) u. weist einmal auf die profanen Dichter hin, bei denen man auch Beispiele der Ungewißheit des menschlichen Lebens finde (in 2 Thess. hom. 2, 1 [ebd. 472]). Unmittelbare Zitate fehlen anscheinend fast völlig. Zweimal zitiert Joh. Chrys., über die wahre Gottesverehrung redend, das bekannte Hemistichium τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς (exp. in Ps. 49 [PG 55, 247]; interpr. in Jes. 1 [PG 56, 19]: Il. 4, 49; 24, 70). Im Prooemium zu seinen Homilien über 1 Cor. sagt er, ein profaner Autor habe Korinth ἀφνειός genannt (PG 61, 9: Il. 2, 570; das Epitheton auch Thuc. 1, 13, 5; Strab. 8, 20). Ein anderes homerisches Adjektiv findet sich in Mt. hom. 68 (PG 58, 644: ἑλκεχίτων). Einige Ausdrücke sind sprichwörtlich geworden, so daß ihre unmittelbare Entlehnung aus H. unwahrscheinlich ist (Il. 17, 75 ἀκίχητα διώκων: in Mt. hom. 64 [606f]; Il. 2, 120; ὑπὲρ κεφαλῆς von Träu-

men: interpr. in Dan. [PG 56, 204]). Weder die Beschreibung der Skylla (in 1 Cor. hom. 9 [PG 61, 80]) noch die sac. 6, 12 (PG 48, 689f) beschriebene Kriegsszene enthalten homerische Anspielungen (anders T. Ameringer, The stylistic influence of the second sophistic on the panegyrical sermons of St. John Chrysostom [Washington 1921] 94/6). – Für die H.zitate bei Isidor v. Pelusion vgl. Bayer.

e. Theodoret. Seine H.zitate finden sich hauptsächlich in dem apologetischen Werk Graecarum affectionum curatio, meist zum Zweck der Bekämpfung heidn. Auffassungen. Wiewohl Theodoret aus Eus. praep. ev. u. Clem. Alex. strom. zahlreiche Zitate entnommen hat, war er keineswegs von diesen Quellen abhängig, sondern zog auch verschiedene Handbücher zu Rate u. konnte auf umfangreiche Kenntnisse zurückgreifen (Bartelink, Théodoret 28). Die Themen in affect. sind traditionell: die Ohnmacht der homerischen Götter (zB. 6, 3: Il. 16, 431/34), die Immoralität gewisser Mythen (affect. 3f), Götter, die menschlichen Leidenschaften unterworfen sind (ebd. 7, 5), Kritik an den Opferbräuchen (ebd. 7, 14f), Ablehnung der Totenlibation (ebd. 8, 33: Od. 11, 24/37), Beifall für Platons Haltung gegenüber H. (vgl. PsIustin. coh. ad gent. 26/32 [2, 88/110 Otto]; Eus. praep. ev. 13, 1, 1/4; Basil. leg. lib. gent. 4f; Greg. Naz. or. 4, 116; Thraede 997) u. Priorität von Moses vor H. (affect. 2, 46/50; Pépin, Challenge 116/22; Thraede 998). – Theodorets Haltung ist bisweilen auch neutral oder positiv, zB. wenn er H.stellen zur Unterstützung seiner Beweisführung heranzieht wie etwa affect. 3, 2 (Il. 2, 204f; gegen den Polytheismus); 12, 46f (Il. 11, 832; Schätzung der Barbaren) oder 8, 31 (Il. 23, 18/20: wenn man sich einem Grabe nähert, bedeute dies nicht, daß man sich besudele). Bisweilen schließt ein H.zitat an ein Bibelzitat an (zB. ep. 96 [SC 111, 10/2]: Eph. 4, 26 – Il. 9, 255f). H.zitate mit literarischem Charakter finden sich vor allem in Theodorets Korrespondenz, darunter auch sprichwörtliche Wendungen. In seinem oft gezierten Stil scheut er dichterische Wendungen nicht. – In Theodorets Kirchengeschichte gibt es nur sehr wenige Anspielungen auf H. (in dieser Gattung sind pagane Zitate überhaupt selten; Eus. h. e. 5, 1, 57: Od. 7, 206; bei Sozomenos einige H.reminiszenzen in der Widmung [SC 306, 83], bei Sokrates fehlen sie völlig).

f. Kyrillos v. Alex. Bei Kyrillos finden sich nur wenige u. zudem traditionelle H.zitate (Liste bei J. Liébaert, S. Cyrille d'Alex. et la culture antique: MélScRel 12 [1955] 5/26; Bartelink, Kyrillos 62/8). Wie die meisten christl. Schriftsteller betrachtete er die profane Lit. nur als Vorbereitung zur wahren Bildung (adv. Iulian. 7 [PG 76, 857D]), jedoch steht einer Abweisung inhaltlicher Aspekte des öfteren eine gewisse Schätzung der überlegenen Sprachbeherrschung gegenüber. Mehrere H.zitate u. -anspielungen hat Kyrillos seinen Quellen entnommen wie Il. 9, 445 (adv. Iulian. 1 [SC 322, 178/80]), was bereits von PsIustin. coh. ad gent. 17. 24 (2, 66/8. 82/4 Otto) als homerisches Zeugnis für die christl. Wahrheit verwendet wurde (Grant, Literature 265/79). Zur apologetischen Tradition gehören die Hinweise auf die Ohnmacht der Götter; Kyrillos schöpft hier namentlich aus Clemens v. Alex. u. Eusebios (praep. ev.). Er verwendet H.texte in seiner Beweisführung sowohl negativ (in Joh. comm. 6 [PG 73, 1004C]: Il. 9, 318) wie positiv (hom. pasch. 4, 3 [PG 77, 460C]: der viel zitierte Vers Il. 2, 204, Abweisung der Herrschaft vieler, als Argument für den Monotheismus angeführt). – Die H.zitate u. -anspielungen, auch die bereits sprichwörtlichen, beziehen sich bei Kyrillos überwiegend auf inhaltliche Aspekte (zB. als profane Parallele zu christl. Auffassungen), in einigen Fällen jedoch nutzte er sie zur Ausschmückung seines Stiles. Ein ganz allgemeiner Hinweis auf die poetische Sprache hat bisweilen auf eine H.stelle Bezug. – Kyrillos kennt die stoische allegorische Erklärung, die seit Clemens v. Alex. bei christl. Schriftstellern vorkommt (adv. Iulian. 1 [SC 322, 178/80]).

g. Ambrosius, Hieronymus, Augustin u. a. Die profane griech. Literatur spielt bei *Ambrosius (obwohl er die griech. Sprache recht gut beherrschte) kaum eine Rolle. Es gibt vier wörtliche H.zitate (drei aus Il., eins aus Od.), davon zwei in Entlehnungen aus Philon (Noe 16, 57: Il. 4, 299 [Philo quaest. et sol. in Gen. 2, 27 (105 Marcus)]; Abr. 2, 10, 68: Od. 14, 258 [Philo quaest. et sol. in Gen. 3, 16 (200 Marcus)]). Bei der Erörterung einer sprachlichen Frage (paenit. 2, 32: Erläuterung der Bedeutung von forte/forsitan mittels τάχα) verwendet Ambrosius zwei H.zitate, die wahrscheinlich Entlehnungen sind (drei aufeinanderfolgende Verse: Il. 6, 408/10). Die nach Verwendung eines profanen Zitates zu findende Distanzierung von seinem Inhalt ist ein christl. Topos. Einige weitere Anspielungen auf H.stellen: in Lc. 7, 15 (vgl. G. Tissot: SC 52, 14_1); in Lc. 4, 2f einige Exempla aus Od. der christl. Lebensweise gegenübergestellt); fid. 3, 1, 4 u. in Ps. 43, 75 (christl. Allegorese des Sirenengesanges, im serm. 37 des Maximus v. Turin breit ausgearbeitet: Kirche als Schiff, Kreuz als Mast, Christ ans Kreuz gebunden, man soll an den Verlockungen der Welt mit zugestopften Ohren vorübergehen; vgl. Rahner 325f). – Obwohl *Hieronymus selbst bisweilen einen anderen Eindruck zu erwecken versuchte, gibt es keine Hinweise darauf, daß er sich nach seiner Studienzeit mit den profanen griech. Dichtern beschäftigt hat: Er kannte die profane griech. Literatur fast ausschließlich durch Übersetzungen (Courcelle, Lettres 49f; Hagendahl, Fathers 93; anders W. C. McDermott, Saint Jerome and pagan Greek literature: VigChr 36 [1982] 372/82). Das einzige griech. H.zitat in seinen Schriften (adv. Rufin. 3, 42: Il. 20, 250) ist ein geflügeltes Wort aus zweiter Hand. Er bietet einen zweiten H.vers in einer vorliegenden lat. Übersetzung (ep. 125, 18: Il. 6, 181 = Lucret. 5, 905). Die homerische Anspielung Hieron. ep. 52, 3 (Il. 1, 249) geht wahrscheinlich auf Cic. Cato 10, 31 zurück. Nirgendwo greift Hieronymus H. als Dichter heidn. Mythen an. Er erwähnt ihn nur in literarischem Zusammenhang: H. u. Vergil seien die wichtigsten epischen Dichter (in Amos 1, 2; vgl. ep. 52, 3; 58, 5); Vergil sei ein zweiter H. (ep. 121, 10, 5), ja sogar der erste H. bei den Lateinern (in Mich. 7, 5/7); sodann wird H. in einem Unsagbarkeitstopos genannt (vit. Hilar. praef.). Als geborener Literat erkannte Hieronymus, wie sehr die Feierlichkeit des homerischen Hexameters in lat. Prosaübersetzungen aufgehoben würde (ep. 70, 2). Aus ep. 64, 13 geht hervor, daß er Illustrationen homerischer Szenen kannte (eine runde Priestermütze mit Odysseus' Kappe verglichen). Die Fahrt durch die Meerenge von Messina rief selbstverständliche Schulerinnerungen bei ihm wach (adv. Rufin. 3, 22: Skylla u. Charybdis, die Sirenen). – Wie bei der H.lektüre im Elementarunterricht sprachliche Schwierigkeiten Augustin den literarischen Genuß verdarben, ersehen wir aus conf. 1, 20, 23 (vgl. ebd. 1, 14: Homerus peritus texere fabulas et dulcissime vanus est). Augustin wird später seine beschränkten Kenntnisse der homerischen Epen kaum vermehrt haben (Courcelle, Lettres 154). Ein unverkennbarer Hinweis auf den griech. H.text (Il. 20, 302/8) findet sich nur civ. D. 3, 2 (G. Combès, S. Augustin et la culture classique [Paris 1928] 12; H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique[4] [ebd. 1958] 334), wo aber Entlehnung aus einem Vergilkommentar keineswegs ausgeschlossen ist. Mehrere H.zitate bei Augustin sind indirekt (aus Cicero, Varro, Plinius d. Ä.). Dies dürfte auch auf civ. D. 9, 1 zutreffen (Jupiter von H. als daemon bezeichnet; vgl. Lact. inst. 4, 27, 15). – Der Name H. erscheint in einem Unsagbarkeitstopos Sulp. Sev. vit. Mart. 26, 3 (nach Hieron. praef. vit. Hil.), der wiederholt nachgeahmt wurde. Vit. Mart. 1, 3 verwendet Sulpicius ein Utilitätsargument, wie es von christl. Seite nicht selten gegen die Literatur verwendet wurde: Was nützt es einem Christen, Hektors Kämpfe zu lesen? – Bei Filastrius finden sich nur einige allgemeine Bemerkungen wie die traditionelle Parallele zwischen den turmbauenden Babyloniern u. den himmelstürmenden *Giganten (haer. 105, 5; vgl. Od. 11, 315f). Haer. 29, 5/9: Allegorese der Helena u. des trojanischen Pferdes. – Bei Orosius wird H. einmal als Dichter der Il. erwähnt (hist. 1, 17, 2). – Seit dem 4./5. Jh. wird unmittelbare Berührung mit der homerischen Epik im Westen selten; die Entlehnungen entstammen fast alle schon vorhandenen Übersetzungen oder sind geflügelte Worte. Zu Corippus vgl. Lausberg: JbAC 32 (1989) 125f. Vom Trojanischen Krieg las man bei Dictys u. Dares; s. E. Heyse, Art. Daves Phrygius: LexMA 3 (1986) 571f; ders., Art. Dictys Cretensis: ebd. 982.

h. Heiligenviten. Während in einfach stilisierten Viten, welche die Mehrheit bilden, der Einfluß profaner Autoren verschwindend gering ist, gibt es auch mehr rhetorische Viten, in denen der Verfasser profane Zitate nicht meidet (so zB. die Vita et miracula s. Theclae, ein anonymer Text aus dem 5. Jh.; vgl. G. Dagron, Vie et miracles de sainte Thècle = Subs. hag. 62 [Bruxelles 1978] 19. 76. 157: einige Zitate u. Anspielungen).

j. Homercentonen christl. Dichter. Nach Julians Schuledikt haben mehrere christl. Dichter versucht, einen ‚christl. H.' zu schaf-

fen, zuerst *Apollinaris v. Laodikeia (vgl. G. Gentz: o. Bd. 1, 521). Man nahm auch auf christl. Seite die Unentbehrlichkeit ‚homerischer' Dichtung als Schulstoff an (vgl. Thraede 999/1006. 1022/31). Bekannt war ein H.cento von *Eudokia, in dem in homerischen Versen u. Halbversen das NT wiedergegeben wurde (vgl. H.-G. Beck: o. Bd. 6, 846; Schelkle 973; Chadwick aO. [o. Sp. 117f] 1141). Die Centonen sind gewöhnlich Machwerke (vgl. Hieron. ep. 53, 7), des öfteren nicht ohne Geschick erstellt. – H.einfluß ist auch in der christl. hexametrischen Poesie im allgemeinen spürbar (vgl. o. Sp. 137: Gregor v. Naz.). Zu erwähnen sind die Joh.metaphrase des Nonnos v. Panopolis (Thraede 1001/3) u. die unter dem Namen des Apollinaris überlieferte Psalmenparaphrase (vgl. Golega; Gentz aO. 521; Thraede 1003/6). Über die augusteischen Dichter hat sich H.einfluß auch indirekt in der christl. hexametrischen Dichtung im Westen ausgewirkt (Iuvencus, Sedulius, **Arator u. a.).

V. Byzantiner u. Syrer. Il. u. Od. sind in Byzanz Schulbuch geblieben; H. war der eigentliche Schulautor der Byzantiner. So blieb im Osten eine direkte Verbindung mit den Originalwerken bestehen (H.s Stellung ist mit der Vergils im Westen zu vergleichen), während ihr Einfluß im Westen nur indirekt sein konnte. In der höheren Schulbildung wurden die homerischen Gedichte anhand von Kommentaren u. Scholien studiert. Bei den literarisch Gebildeten sind H.zitate durch Jhh. hindurch nicht selten (vgl. G. Bartelink, Homerismen in Nikolaos Mesarites' Beschreibung der Apostelkirche in Kpel: ByzZs 70 [1977] 306/9), u. sogar weniger gelehrte Schriftsteller (wie der Historiker Joh. Anagnostes, um 1430) pflegten neben der Bibel H. zu zitieren. Selbst bei Autoren, bei denen klass. Reminiszenzen selten sind, hat H. offensichtlich zur Basislektüre gehört (C. J. Herington, H., a Byz. perspective: Arion 8 [1969] 432/4). – Noch im 11. u. 12. Jh. wurden H.kommentare (Eustathios v. Thess., Joh. Tzetzes [H. Hunger, Allegorische Mythendeutung in der Antike u. bei Joh. Tzetzes: JbÖsterrByzGes 3 (1954) 54], Manuel Moschopulos) u. Schriften über seine Dichtung verfaßt (Psellos, Isaak Porphyrogennetos, vgl. R. Browning, H. in Byzantium: Viator 6 [1975] 15/33). – In das Syr. wurde H., wenigstens Il. vollständig, durch Theophilos v. Edessa (gest. 785) übertragen (nur Exzerpte erhalten). Im Rhetorikhandbuch des Anton v. Tagrit ist ‚der hervorragende H.' (5 praef. [CSCO 481/Syr. 204, 2]) der meistzitierte antike Autor (H. Raguse, Syr. H.zitate in der Rhetorik des Anton v. Tagrit: Paul de Lagarde u. die syr. Kirchengeschichte [1968] 162/75; R. Köbert: Orientalia NS 40 [1971] 438/43; J. W. Watt, The 5th book of the Rhetoric of Antony of Tagrit = CSCO 481/Syr. 204 [Lovanii 1986] VII. XVII. XIXf. XXIII).

VI. Schlußbemerkungen. Da die Haltung der Christen zur profanen Literatur insgesamt als komplex zu bezeichnen ist, fehlt auch ein einheitliches Urteil über H. Zur rigorosen Ablehnung bei Tatian steht zB. die offene Haltung des Clemens v. Alex. in schroffem Gegensatz. Wir können drei Rezeptionstypen unterscheiden:

a. Negativ. Bei den Apologeten wird H. überwiegend in polemisch-negativem Sinne zitiert: H. ist Inbegriff der heidn. Mythologie; in Anlehnung an die profane Philosophie wird Kritik an der Absurdität u. Immoralität gewisser Mythen u. den menschlichen Eigenschaften der Götter geübt. Die kritisierten Mythenbeispiele sind von den Apologeten meist aus Florilegien u. Handbüchern entnommen. Bisweilen wird die profane allegorisierende H.exegese auch abgelehnt als Versuch, den Polytheismus zu retten (zB. von Aristides). Schließlich gibt es vereinzelt tendenziöse Erklärungen von H.stellen in pejorativem Sinne (zB. Tat. or. 8, 1. 3). Clemens v. Alex. nimmt protr. 2, 33, 1f ein H.zitat (Il. 12, 528/30) zur Ironisierung aus dem Kontext heraus.

b. Positiv. Christianisierung homerischer Stellen (interpretatio Christiana) schließt an die Methode heidn. Philosophen an, die in kryptischen H.versen bereits Spuren ihrer Theorien finden wollten: H. philosophierte in Versen (so zB. PsIustin. coh. ad gent. 17. 28; Clem. Alex. strom. 5, 100, 5. 116, 1. 117, 1f). H. wird bisweilen (zB. von Clem. v. Alex.) als unbewußter Träger inspirierter Offenbarungswahrheiten u. als Prophet der Wahrheit angeführt (auf Gebieten wie Monotheismus, Weiterleben nach dem Tode). Bereits bei den hellenist. Juden entwickelte sich der Gedanke, Moses sei älter als H.: profane Entlehnungen aus der älteren Bibel erklärten die Ähnlichkeiten zwischen gewissen biblischen u. mythologischen Erzählungen. Dieses Altersargument wurde von den

Christen übernommen. – Zur Begründung ihrer Systeme bedienten einige gnostische Sekten sich einer, übrigens äußerst willkürlichen, allegorischen Exegese homerischer Texte.

c. Homer als neutrales antikes Bildungsgut. Seit Clemens v. Alex. gewann das literarische H.zitat an Bedeutung, u. zwar wie in der profanen Literatur in verschiedenen Formen, zB. autoritative (als Stütze der Argumentation) u. illustrative Zitate (zur Verdeutlichung einer Aussage), die sowohl als wörtliche Zitate (darunter proverbielle Zitate; geflügelte Worte) wie auch als Anspielungen (vereinzelt mit bewußten Kontextänderungen) gegeben sein konnten. Als sich im 4. Jh. die Auffassung durchsetzte, man könne die profane Schulung nicht entbehren u. sie sei in Auswahl als Vorbereitung zum Bibelstudium nützlich, wurde auch H. als wichtigster profaner Dichter von den meisten christl. Schriftstellern mehr oder weniger häufig zitiert (abhängig vom Bildungsgrad eines Autors u. der Stilebene einer Schrift). H.s Einfluß hat sich namentlich auch in der christl. hexametrischen Dichtung (u. a. in den Centonen) ausgewirkt.

J. Amir, H. u. Bibel als Ausdrucksmittel im 3. Sibyllenbuch: Scripta Classica Israelica 1 (1974) 73/89. – G. Bardy, La culture grecque dans l'occident chrétien au 4e s.: RevScRel 29 (1939) 5/58. – G. J. M. Bartelink, H. bij christelijke Latijnse auteurs uit de vierde en vijfde eeuw: Hermeneus 51 (1979) 330/40; H. dans les œuvres de Théodoret de Cyr: Orpheus NS 2 (1981) 6/28; Enkele opmerkingen over de nawerking van de homerische gedichten bij christeljke schrijvers: Kleio 11 (1981) 101/12; H. in den Werken des Kyrillos v. Alex.: WienStud NF 17 (1983) 62/8. – L. Bayer, Isidors v. Pelusium klassische Bildung = Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. 13, 2 (1915). – O. Bouquiaux-Simon, Les lectures homériques de Lucien = MémAcBelge 49, 2 (Bruxelles 1968). – G. Brambillasca, Citations de l'Écriture sainte et des auteurs classiques dans le Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας de Clément d'Alex.: StudPatr 11 = TU 108 (1972) 8/12. – V. Buchheit, H. bei Methodios v. Olympos: RhMus 99 (1956) 17/36. – G. Buehring, Zum Topos H., Il. VI 429f: Gymn 61 (1954) 428 (Synes. ep. 16). – F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque[2] (Paris 1973). – P. Camelot, Les idées de Clément d'Alex. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane: RevScRel 21 (1931) 38/66. – A. Clausing, Kritik u. Exegese der homerischen Gleichnisse im Altertum (1913). – P. R. Coleman-Norton, St. Chrysostom's use of the Greek poets: ClassPhilol 27 (1932) 213/21. – A. Colonna, La tradizione del testo omerico in Origene: Boll. Com. Prep. Ed. Naz. Class. greci e latini 17 (1969) 61/5. – I. G. Coman, H. şi alţi poeţi eleni în literatura patristică graecă a secolului II: Studii Teologice Ser. 2a, 20 (1968) 636/68. – P. Courcelle, L'interprétation évhémériste des Sirènes courtisanes jusqu'au 12e s.: Gesellschaft. Kultur. Literatur. Rezeption u. Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur u. Geistigkeit, Festschr. L. Wallach = Monogr. zur Geschichte des MA 11 (1975) 33/48; Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore (Paris 1948). – J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux 2e et 3e s. = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 (Paris 1961) 73/101. – C. del Grande, Cristianizzazione di un motivo omerico: Vichiana 1, 1 (1964) 83/5. – J. Dummer, Epiphanius v. Constantia u. H.: Philol 119 (1975) 84/91. – G. L. Ellspermann, The attitude of the early Christian writers toward pagan literature and learning = Patr. Studies 82 (Washington 1949). – E. Fleury, Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Naz. et son temps = ÉtThéolHist 15 (Paris 1930). – G. Glockmann, Das H.bild der altchristl. Literatur in der Forschung der Gegenwart: Klio 43/5 (1965) 270/81; H. in der frühchristl. Literatur bis Justinus = TU 105 (1968). – J. Golega, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios v. Laod. zugeschriebene Psalmenparaphrase = StudPatrByz 6 (1960). – R. M. Grant, H., Hesiod and Heracles in PsJustin: VigChr 37 (1983) 105/9; Irenaeus and Hellenistic culture: HarvTheolRev 42 (1949) 41/51; Greek literature in the treatise De trinitate and Cyril Contra Julianum: JournTheolStud NS 15 (1964) 265/79. – G. M. A. Grube, The Greek and Roman critics (London 1965). – H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics 1/2 = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20, 1/2 (Göteborg 1967); Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers = Acta Universitatis Gothoburgensis 64 (ebd. 1958). – L. V. Jacks, St. Basil and Greek literature = Patr. Studies 1 (Washington 1922). – W. Jaeger, Early Christianity and Greek paideia (Cambridge 1961) bzw. Das frühe Christentum u. die griech. Bildung (1963). – J. C. Joosen/J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 283/93. – E. Kaiser, Odyssee-Szenen als Topoi: MusHelv 21 (1964) 109/36. 197/224. – J. F. Kindtsrand, H. in der zweiten Sophistik = Studia Graeca Upsaliensia 7 (Uppsala 1973). – W. Krause, Die Stellung der frühchristl. Autoren zur heidn. Literatur (Wien 1958). – A. Lesky, Art. H.: PW Suppl. 11 (1968) 687/

fen, zuerst *Apollinaris v. Laodikeia (vgl. G. Gentz: o. Bd. 1, 521). Man nahm auch auf christl. Seite die Unentbehrlichkeit ‚homerischer' Dichtung als Schulstoff an (vgl. Thraede 999/1006. 1022/31). Bekannt war ein H.cento von *Eudokia, in dem in homerischen Versen u. Halbversen das NT wiedergegeben wurde (vgl. H.-G. Beck: o. Bd. 6, 846; Schelkle 973; Chadwick aO. [o. Sp. 117f] 1141). Die Centonen sind gewöhnlich Machwerke (vgl. Hieron. ep. 53, 7), des öfteren nicht ohne Geschick erstellt. – H.einfluß ist auch in der christl. hexametrischen Poesie im allgemeinen spürbar (vgl. o. Sp. 137: Gregor v. Naz.). Zu erwähnen sind die Joh.metaphrase des Nonnos v. Panopolis (Thraede 1001/3) u. die unter dem Namen des Apollinaris überlieferte Psalmenparaphrase (vgl. Golega; Gentz aO. 521; Thraede 1003/6). Über die augusteischen Dichter hat sich H.einfluß auch indirekt in der christl. hexametrischen Dichtung im Westen ausgewirkt (Iuvencus, Sedulius, **Arator u. a.).

V. Byzantiner u. Syrer. Il. u. Od. sind in Byzanz Schulbuch geblieben; H. war der eigentliche Schulautor der Byzantiner. So blieb im Osten eine direkte Verbindung mit den Originalwerken bestehen (H.s Stellung ist mit der Vergils im Westen zu vergleichen), während ihr Einfluß im Westen nur indirekt sein konnte. In der höheren Schulbildung wurden die homerischen Gedichte anhand von Kommentaren u. Scholien studiert. Bei den literarisch Gebildeten sind H.zitate durch Jhh. hindurch nicht selten (vgl. G. Bartelink, Homerismen in Nikolaos Mesarites' Beschreibung der Apostelkirche in Kpel: ByzZs 70 [1977] 306/9), u. sogar weniger gelehrte Schriftsteller (wie der Historiker Joh. Anagnostes, um 1430) pflegten neben der Bibel H. zu zitieren. Selbst bei Autoren, bei denen klass. Reminiszenzen selten sind, hat H. offensichtlich zur Basislektüre gehört (C. J. Herington, H., a Byz. perspective: Arion 8 [1969] 432/4). – Noch im 11. u. 12. Jh. wurden H.kommentare (Eustathios v. Thess., Joh. Tzetzes [H. Hunger, Allegorische Mythendeutung in der Antike u. bei Joh. Tzetzes: JbÖsterrByzGes 3 (1954) 54], Manuel Moschopulos) u. Schriften über seine Dichtung verfaßt (Psellos, Isaak Porphyrogennetos, vgl. R. Browning, H. in Byzantium: Viator 6 [1975] 15/33). – In das Syr. wurde H., wenigstens Il. vollständig, durch Theophilos v. Edessa (gest. 785) übertragen (nur Exzerpte erhalten). Im Rhetorikhandbuch des Anton v. Tagrit ist ‚der hervorragende H.' (5 praef. [CSCO 481/Syr. 204, 2]) der meistzitierte antike Autor (H. Raguse, Syr. H.zitate in der Rhetorik des Anton v. Tagrit: Paul de Lagarde u. die syr. Kirchengeschichte [1968] 162/75; R. Köbert: Orientalia NS 40 [1971] 438/43; J. W. Watt, The 5th book of the Rhetoric of Antony of Tagrit = CSCO 481/Syr. 204 [Lovanii 1986] VII. XVII. XIX f. XXIII).

VI. Schlußbemerkungen. Da die Haltung der Christen zur profanen Literatur insgesamt als komplex zu bezeichnen ist, fehlt auch ein einheitliches Urteil über H. Zur rigorosen Ablehnung bei Tatian steht zB. die offene Haltung des Clemens v. Alex. in schroffem Gegensatz. Wir können drei Rezeptionstypen unterscheiden:

a. Negativ. Bei den Apologeten wird H. überwiegend in polemisch-negativem Sinne zitiert: H. ist Inbegriff der heidn. Mythologie; in Anlehnung an die profane Philosophie wird Kritik an der Absurdität u. Immoralität gewisser Mythen u. den menschlichen Eigenschaften der Götter geübt. Die kritisierten Mythenbeispiele sind von den Apologeten meist aus Florilegien u. Handbüchern entnommen. Bisweilen wird die profane allegorisierende H.exegese auch abgelehnt als Versuch, den Polytheismus zu retten (zB. von Aristides). Schließlich gibt es vereinzelt tendenziöse Erklärungen von H.stellen in pejorativem Sinne (zB. Tat. or. 8, 1. 3). Clemens v. Alex. nimmt protr. 2, 33, 1f ein H.zitat (Il. 12, 528/30) zur Ironisierung aus dem Kontext heraus.

b. Positiv. Christianisierung homerischer Stellen (interpretatio Christiana) schließt an die Methode heidn. Philosophen an, die in kryptischen H.versen bereits Spuren ihrer Theorien finden wollten: H. philosophierte in Versen (so zB. PsIustin. coh. ad gent. 17. 28; Clem. Alex. strom. 5, 100, 5. 116, 1. 117, 1f). H. wird bisweilen (zB. von Clem. v. Alex.) als unbewußter Träger inspirierter Offenbarungswahrheiten u. als Prophet der Wahrheit angeführt (auf Gebieten wie Monotheismus, Weiterleben nach dem Tode). Bereits bei den hellenist. Juden entwickelte sich der Gedanke, Moses sei älter als H.: profane Entlehnungen aus der älteren Bibel erklärten die Ähnlichkeiten zwischen gewissen biblischen u. mythologischen Erzählungen. Dieses Altersargument wurde von den

Christen übernommen. – Zur Begründung ihrer Systeme bedienten einige gnostische Sekten sich einer, übrigens äußerst willkürlichen, allegorischen Exegese homerischer Texte.

c. Homer als neutrales antikes Bildungsgut. Seit Clemens v. Alex. gewann das literarische H.zitat an Bedeutung, u. zwar wie in der profanen Literatur in verschiedenen Formen, zB. autoritative (als Stütze der Argumentation) u. illustrative Zitate (zur Verdeutlichung einer Aussage), die sowohl als wörtliche Zitate (darunter proverbielle Zitate; geflügelte Worte) wie auch als Anspielungen (vereinzelt mit bewußten Kontextänderungen) gegeben sein konnten. Als sich im 4. Jh. die Auffassung durchsetzte, man könne die profane Schulung nicht entbehren u. sie sei in Auswahl als Vorbereitung zum Bibelstudium nützlich, wurde auch H. als wichtigster profaner Dichter von den meisten christl. Schriftstellern mehr oder weniger häufig zitiert (abhängig vom Bildungsgrad eines Autors u. der Stilebene einer Schrift). H.s Einfluß hat sich namentlich auch in der christl. hexametrischen Dichtung (u. a. in den Centonen) ausgewirkt.

J. Amir, H. u. Bibel als Ausdrucksmittel im 3. Sibyllenbuch: Scripta Classica Israelica 1 (1974) 73/89. – G. Bardy, La culture grecque dans l'occident chrétien au 4e s.: RevScRel 29 (1939) 5/58. – G. J. M. Bartelink, H. bij christelijke Latijnse auteurs uit de vierde en vijfde eeuw: Hermeneus 51 (1979) 330/40; H. dans les œuvres de Théodoret de Cyr: Orpheus NS 2 (1981) 6/28; Enkele opmerkingen over de nawerking van de homerische gedichten bij christeljke schrijvers: Kleio 11 (1981) 101/12; H. in den Werken des Kyrillos v. Alex.: WienStud NF 17 (1983) 62/8. – L. Bayer, Isidors v. Pelusium klassische Bildung = Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. 13, 2 (1915). – O. Bouquiaux-Simon, Les lectures homériques de Lucien = MémAcBelge 49, 2 (Bruxelles 1968). – G. Brambillasca, Citations de l'Écriture sainte et des auteurs classiques dans le Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας de Clément d'Alex.: StudPatr 11 = TU 108 (1972) 8/12. – V. Buchheit, H. bei Methodios v. Olympos: RhMus 99 (1956) 17/36. – G. Buehring, Zum Topos H., Il. VI 429f: Gymn 61 (1954) 428 (Synes. ep. 16). – F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque2 (Paris 1973). – P. Camelot, Les idées de Clément d'Alex. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane: RevScRel 21 (1931) 38/66. – A. Clausing, Kritik u. Exegese der homerischen Gleichnisse im Altertum (1913). – P. R. Coleman-Norton, St. Chrysostom's use of the Greek poets: ClassPhilol 27 (1932) 213/21. – A. Colonna, La tradizione del testo omerico in Origene: Boll. Com. Prep. Ed. Naz. Class. greci e latini 17 (1969) 61/5. – I. G. Coman, H. şi alţi poeţi eleni în literatura patristică graecă a secolului II: Studii Teologice Ser. 2a, 20 (1968) 636/68. – P. Courcelle, L'interprétation évhémériste des Sirènes courtisanes jusqu'au 12e s.: Gesellschaft. Kultur. Literatur. Rezeption u. Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur u. Geistigkeit, Festschr. L. Wallach = Monogr. zur Geschichte des MA 11 (1975) 33/48; Les lettres grecques en occident de Macrobe à Cassiodore (Paris 1948). – J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux 2e et 3e s. = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 (Paris 1961) 73/101. – C. del Grande, Cristianizzazione di un motivo omerico: Vichiana 1, 1 (1964) 83/5. – J. Dummer, Epiphanius v. Constantia u. H.: Philol 119 (1975) 84/91. – G. L. Ellspermann, The attitude of the early Christian writers toward pagan literature and learning = Patr. Studies 82 (Washington 1949). – E. Fleury, Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Naz. et son temps = ÉtThéolHist 15 (Paris 1930). – G. Glockmann, Das H.bild der altchristl. Literatur in der Forschung der Gegenwart: Klio 43/5 (1965) 270/81; H. in der frühchristl. Literatur bis Justinus = TU 105 (1968). – J. Golega, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios v. Laod. zugeschriebene Psalmenparaphrase = StudPatrByz 6 (1960). – R. M. Grant, H., Hesiod and Heracles in PsJustin: VigChr 37 (1983) 105/9; Irenaeus and Hellenistic culture: HarvTheolRev 42 (1949) 41/51; Greek literature in the treatise De trinitate and Cyril Contra Julianum: JournTheolStud NS 15 (1964) 265/79. – G. M. A. Grube, The Greek and Roman critics (London 1965). – H. Hagendahl, Augustine and the Latin classics 1/2 = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 20, 1/2 (Göteborg 1967); Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers = Acta Universitatis Gothoburgensis 64 (ebd. 1958). – L. V. Jacks, St. Basil and Greek literature = Patr. Studies 1 (Washington 1922). – W. Jaeger, Early Christianity and Greek paideia (Cambridge 1961) bzw. Das frühe Christentum u. die griech. Bildung (1963). – J. C. Joosen / J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 283/93. – E. Kaiser, Odyssee-Szenen als Topoi: MusHelv 21 (1964) 109/36. 197/224. – J. F. Kindtsrand, H. in der zweiten Sophistik = Studia Graeca Upsaliensia 7 (Uppsala 1973). – W. Krause, Die Stellung der frühchristl. Autoren zur heidn. Literatur (Wien 1958). – A. Lesky, Art. H.: PW Suppl. 11 (1968) 687/

846. – A. J. Malherbe, Athenagoras on the poets and philosophers: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 (1970) 214/25. – F. Mehmel, H. u. die Griechen: AntAbendl 4 (1954) 16/40. – J. Pépin, Le challenge Homère – Moïse aux premiers siècles chrétiens: RevScRel 29 (1955) 105/22; Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Paris 1958); The Platonic and Christian Ulysses: D. J. O'Meara (Hrsg.), Neoplatonism and Christian thought = Stud. in Neoplatonism 3 (New York 1981) 3/18. – R. Pfeiffer, History of classical scholarship from the beginning to the end of the Hellenistic age (Oxford 1968). – H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung (Zürich 1957). – C. H. Roberts, Literature and society in the papyri: MusHelv 10 (1953) 264/79. – K. H. Schelkle, Art. Cento: o. Bd. 2, 972f. – D. M. Schenkeveld, Aristarchus and Ὅμηρος φιλότεχνος: Mnemos 23 (1970) 162/78; Strabo on H.: ebd. 29 (1976) 52/64; De waardering van Homerus' poezie bij de Grieken: Lampas 9 (1976) 214/42. – G. A. Seeck, Dion Chrysostomos als H.kritiker (or. 11): RhMus 133 (1990) 97/107. – A. D. Skiadas, H. im griech. Epigramm = Ἑλλ. Ἀνθρωπιστ. Ἑταιρεία Ser. 2a, 4 (Athen 1965). – W. B. Stanford, Christianity and the classics: Greece and Rome 13 (1944) 1/9. – Ch. D. Stanley, Paul and H. Greco-Roman citation practice in the 1st cent. CE: NovTest 32 (1990) 48/78. – K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042. – W. J. Verdenius, H., the educator of the Greeks: MededelAmsterdam 33, 5 (1970) 207/31. – A. Viciano, ‚Homeron ex Homerou saphenizein'. Principios hermeneúticos de Teodoreto de Ciro en su Commentario a las Epístolas Paulinas: Scripta Theologica 21 (1989) 13/62. – F. Wehrli, Zur Geschichte der allegorischen Deutung H.s im Altertum, Diss. Zürich/Basel (Leipzig 1928). – S. Weinstock, Die platonische H.kritik u. ihre Nachwirkung: Philol 82 (1927) 121/53. – C. Weyman, St. Basilius über die Lektüre der heidn. Klassiker: HistJb 30 (1909) 287/98. – R. L. Wilken, The Homeric Cento in Irenaeus, ‚Adv. Haereses' 1, 9, 4: VigChr 21 (1967) 25/33. – H. Wójtowicz, Quo modo Nonnus Panopolitanus Homerum sit secutus: Meander 29 (1974) 246/53 (polnisch, mit lat. Zusammenf.). – N. Zeegers-Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s. = Université de Louvain. Recueil de travaux d'hist. et de philol. 4e sér. 47 (Leuven 1972).

Gerard J. M. Bartelink.

Homeritae s. Himyar: o. Bd. 15, 303/31.

Homilie.

Im vorliegenden Artikel wird unter H., heutigem Sprachgebrauch gemäß, die Ansprache im Anschluß an die gottesdienstliche Verlesung biblischer Schriften verstanden. Für die antiken Bezeichnungen s. u. Sp. 148 u. 170/2. Weiteres s. *Predigt.

A. Jüdisch. I. Allgemeines. Die H. (d^{e}rāšāh, ‚Auslegung') läßt sich definieren als die Rede, durch die sich eine zur Liturgie versammelte Gemeinde als von Gottes Wort (niedergelegt in der *Heiligen Schrift) auferbaut u. geleitet betrachtet. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels wird schließlich überall die H. zum festen Bestandteil des Synagogengottesdienstes an Sabbaten u. Festtagen. Sie ist die Ansprache, die der Prediger (daršān) nach dem Psalmgesang (mizmôr) an die Versammlung richtet, wobei er von zwei unmittelbar zuvor gelesenen Bibeltexten (ἀπὸ τῶν γραφῶν: Act. 17, 2) ausgeht, einem ersten aus der Tora (sedær) u. dem zweiten aus den Propheten (hafṭārāh). Innerhalb dieser Abfolge liturgischer Verkündigung des Wortes Gottes hat die H. zunächst nicht die Aufgabe, den Bibeltext zu kommentieren, zu erklären oder zu deuten, obschon sie meist in solcher Form auftritt u. von Anfang an so definiert wird (śôm śækæl, poraš, ‚den Sinn geben', u. hevîn, ‚Verständnis bewirken': Neh. 8, 8; lāmad, ‚lehren', dāraš, ‚erforschen': Esr. 7, 10; vgl. I. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung^{4} [1962] 194/8). Im Verein mit der Hl. Schrift will die H. in demselben

‚transzendentalen Heute' vor allem verkünden, daß das in der Schrift bezeugte Heute der Vergangenheit sowie das Heute der Gegenwart Heilsereignis sind u. die Rede veranlassen. Die Beziehung zum vorab verkündeten Schrifttext ist paradigmatischer Natur, d. h. Wiederholung u. Substitution: Nichts anderes sagen als die Hl. Schrift, doch mit anderen Worten, so daß ein u. derselbe Sinn (bestimmt durch den Glauben, wie er in der liturgischen Feier zum Ausdruck kommt) dem, was die Schrift sagt, u. dem, was jetzt zu sagen ist, innewohnt. Daher ist die H. hinter die Schriftlesung gestellt u. beginnt häufig mit der Wiederholung eines Bibelverses. Deshalb zeigt sie paränetische Tendenz, geht über in den Ton der Exhortation, der Drohung oder des Trostes (daher ihre griech. Bezeichnung als λόγος παρακλήσεως, ‚Wort des Zuspruchs': Act. 13, 15), formuliert ‚Verhaltensregeln' (h^{a}lākôt; *Halachah) u. ‚erbaut' (higgid; *Haggada). Eine H. kann jeder halten; doch für gewöhnlich lädt der Synagogenvorsteher dazu ein. Er fungiert dabei als Repräsentant der Gemeinde, die letztlich die Autorität innehat. – Diese Bemerkungen über die Entstehungsbedingungen der H. lassen bereits die Bedeutung erkennen, die sie in der Geschichte des jüd. Volkes erlangt. An jedem Sabbat in jedem Dorf u. jeder Gemeinde gehalten, hat sie nicht nur ständig die herausragende Stellung der Heiligen Schrift, bes. der Tora, gestärkt, hat nicht nur dazu beigetragen, in enger Bindung an die Bibel allen ein Minimum an sittlicher, geistlicher u. bürgerlicher Bildung zu vermitteln, sondern ist als Verkündigung des Wortes Gottes der Ort gewesen, an dem das Volk Israel trotz seiner Zerstreuung die eigene Identität, seinen Glauben u. die gemeinsame Hoffnung formulierte. Sie bildete die Hohlform, in der sich die halachische u. haggadische Überlieferung, von der die ganze spätere biblische oder nichtbiblische jüd. Literatur abhängt, sammelte u. Gestalt annahm. Zum anderen lassen die geschilderten Bedingungen vermuten, daß die wenigen erhaltenen Zeugnisse verschwindend gering sind, verglichen mit der Zahl tatsächlich gehaltener antiker H. Wozu sollte man aufschreiben u. künftigen Generationen bewahren, was seinem Wesen nach mündlicher Vortrag ist sowie abhängig vom bestimmten u. einzigartigen Augenblick? Erst nachdem die Gattung von der Rhetorik geprägt war u. literarische Ambitionen verriet, verdienten es H., der Nachwelt übermittelt zu werden. Bei der Analyse solcher Dokumente darf man nicht übersehen, daß ihre Überlieferung, die Midraschim, wesentlich literarisch, indirekt u. jung ist u. davon nicht unbeeinflußt blieb. Von den eigentlichen Synagogen-H. sollten, obwohl gleichfalls im Kontext der Synagoge entstanden, ähnliche Werke unterschieden werden, die exegetische Kommentare von Lehrern (Rabbinen, διδάσκαλοι) darstellen. So zB. die Kommentare, die Philo vit. contempl. 30f beschreibt oder seinen eigenen Schriften zugrundelegt (vgl. Nikiprowetzky 174/7. 205_{19}; Perrot, Diaspora 130).

II. Geschichte. a. Anfänge. Die Geschichte der jüd. H. ist eng verbunden mit der Geschichte des sie tragenden Synagogengottesdienstes. Die jüd. Tradition führt die H. auf Moses zurück (Joseph. c. Ap. 2, 175) u. verdeutlicht damit ihre enge Bindung an die Tora sowie ihre mit dieser verbundene Autorität. Obschon eindeutige Beweise fehlen, ist der ursprüngliche Rahmen der H. anscheinend die öffentliche Lesung der Tora in den Versammlungen des Babyl. Exils, besonders am Sabbat, der gleich den Festen als Tag der ‚heiligen Versammlung' bezeichnet wurde (miqrā' qodæš: Lev. 23, 3; miqrā' bedeutet auch ‚Verlesung': Neh. 8, 8) u. seither mit dem Thema des Gesetzes verbunden blieb (vgl. Hes. 20, 16; 44, 24; Neh. 9, 14). Die feierliche Toraverlesung, die *Esra dem chronistischen Geschichtswerk (3. Jh. vC.) zufolge nach der Rückkehr in Jerusalem ‚auf Bitten des Volkes' am Laubhüttenfest vornahm (Neh. 8, 1/12), läßt vermuten, daß solches schon während des Exils üblich war. Die Art, in der diese Lesung erfolgt, gestattet es, Esras Wortgottesdienst als den Prototyp dessen zu charakterisieren, was zum Sabbatgottesdienst der Synagoge werden sollte: Die Lesung wird außerhalb des Tempels vorgenommen, auf einem Platz der Stadt, stehend, auf einer hölzernen Plattform, vor dem ganzen Volk. Die Lobpreisungen, die Verehrung der Tora durch das Volk u. die Erläuterungen durch die Leviten sind gleichfalls charakteristische Elemente des späteren Synagogengottesdienstes (Perrot, Synagogue 102f). Ursprünglich besitzt die H. wie das Targum wohl einen praktischen Grund, nämlich die Notwendigkeit, einen Text, dessen Sprache die Zuhörerschaft

nicht versteht, zu übersetzen u. auszulegen. Aber es geht nicht um *Exegese, sondern darum, zu verkünden, daß das Wort Gottes, dessen Garant die Tora ist, stets grundlegend bleibt. Die H. hat teil an Verkündigung u. Hören dieses göttlichen Wortes.

b. Vom Entstehen der Synagoge bis zum Ende des Zweiten Tempels. Mit Einrichtung der Synagoge als ‚Haus des Sabbats' (σαββατεῖον; Joseph. ant. Iud. 16, 164) u. der sie begründenden synagogalen Liturgie empfängt die H. sozusagen ihre Weihe. Ihr Vollzug ist freilich in Palästina u. der hellenist. Diaspora unterschiedlich.

1. Hellenistische Diaspora. In den seit dem 3. Jh. vC. nachweisbaren Synagogen der hellenist. Diaspora kennzeichnen besonders zwei Merkmale den Wortgottesdienst (προσευχαί): 1) wird weiterhin nur aus der Tora vorgelesen, u. zwar 2) unmittelbar in griechischer Sprache, in der zT. als inspiriert geltenden LXX-Übersetzung (zur jüd. Bewertung O. Murray, Art. Aristeasbrief: RAC Suppl. 1, 583f). Der stehend (Act. 13, 16; Philo spec. leg. 2, 62) sprechende Prediger gibt daher einen halachischen oder haggadischen Kommentar der Tora, ohne sich näherhin auf die Propheten oder Hagiographen zu beziehen. Die gebotene Auslegung neigt dazu, sich in Kategorien u. Konzepte der griech. Sprache einzufügen. Die ältesten griech. Targumim zeugen von einer vornehmlich wörtlichen Auslegung, einer Art ‚Aufblähung' des Textes (vgl. 3 Esr. 9, 48). Der ausschließliche Gebrauch des Griechischen u. der Umstand, daß die Synagoge auch als Studienhaus oder Schule (διδασκαλεῖον) dient, verstärkt den Austausch nicht nur zwischen H. u. exegetischer Auslegung, sondern auch zwischen diesen Gattungen u. dem Studium heidnischer Autoren in der hellenist. Erziehung sowie der rhetorischen Ausbildung u. Praxis. Davon zeugen zB. das 4. Makkabäerbuch u. vor allem die allegorisierenden exegetischen Kommentare (διδασκαλίαι) Philons, auch wenn er selbst dies bestreitet (Philo vit. cont. 30f. 75/7).

2. Palästina. (Vgl. P. Billerbeck, Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen: ZNW 55 [1964] 143/61, bes. 152/61.) Palästina übernimmt anscheinend zunächst die Praxis Babylons: Die Tora wird allein u. in Hebräisch gelesen u. Vers für Vers frei in das Aramäische übersetzt durch den vom Lektor unterschiedenen Meturgeman, der dabei den hebr. Text nicht anschauen u. keine Niederschrift benutzen darf. Später, vielleicht seit den seleukidischen Verfolgungen, kommt die in vergleichbarer Weise vorgenommene Lesung eines Abschnitts aus den Propheten hinzu. Diese scheint das Entlaß- u. Abschlußwort gewesen zu sein vor dem Auseinandergehen der Versammlung, das Wort, das die Tora abschließt u. ‚erfüllt' (von daher die Bezeichnung als hafṭārāh, ‚Abschluß, Entlassung', bzw. aramäisch 'ašlᵉmatā', ‚Vollendung'), bevor sie später hinter die Tora-Lesung verlagert wurde. Die Prophetenschriften bilden seither, besonders in den Synagogen der pharisäischen Richtung, gleich der Tora Teil des vom Prediger behandelten Materials. Dieser spricht von einem reservierten Sitz (‚Stuhl des Mose': Mt. 23, 2), jedenfalls sitzend (vgl. Lc. 4, 20), u. kann sich des Meturgeman (oder Amora) bedienen, der seine Gedanken der Zuhörerschaft verdeutlicht. Dem Prediger steht es nunmehr frei, auf die Tora in einem Teil seiner H. einzugehen u. in einem anderen auf die Propheten oder sich allein auf diese zu beziehen (so nach Lc. 4, 16/27 Jesus, nach Act. 13, 14/42 Paulus). Die hafṭārāh neigt vor allem dazu, eine Mittlerrolle bei der Interpretation der Tora zu übernehmen; sie erlaubt u. lenkt deren ‚relecture'. Teilhabend an ihrer Kraft ist die H. das Wort, das die Erfüllung der Hl. Schrift verkündet (πληροῦν: Lc. 4, 21). Sie ist der λόγος παρακλήσεως, wie dies die hafṭārāh ist, deren ‚gutes Ende' der Prediger im Sinn hat, selbst wenn es nicht in die Lesung eingeschlossen ist. So bildet sich die Gewohnheit heraus, die Ansprache, u. ebenso jeden neuen Gedankengang, mit der Wiederaufnahme dieses ‚guten Endes' oder wenigstens eines Verses der hafṭārāh zu eröffnen (von daher die Bezeichnung des Eröffnungsverses als pᵉtîḥāh). Wegen der Nähe zum Text der Tora, die die Auswahl der hafṭārāh u. des Psalmes bestimmt, neigt die H. dazu, ein Kommentar der Bibel durch die Bibel zu werden, eine ‚lebendige Konkordanz' (Perrot, Synagogue 22), die mit Hilfe von Stichworten das Gelesene, Gesungene, die mündliche oder schriftliche Tradition sammelt u. miteinander verknüpft (vgl. zB. jḤagigah 2, 1, 77b; Lev. Rabba 16, 4). Eine der Folgen dieser Methode der Gegenüberstellung durch thematische Analogien u. wörtliche Verbindungen (J. Kœnig, L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe [Leiden 1982] 381) ist die Ausbildung von ‚thematischen' Sabbaten, so des Sabbats von ‚Gott dem Hirten'.

c. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels. Die nach Zerstörung des Zweiten Tempels von den Pharisäern vorgenommene Reorganisation, mit gleichzeitiger Gründung von Synagogen u. Schulen, ist mit einer deutlichen Rückwendung zur Tora verbunden. Sie wird im synagogalen Gottesdienst vollständig u. fortlaufend gelesen, ursprünglich in einem Dreijahreszyklus, doch steht dieser in Konkurrenz zu einem der Tempelliturgie entstammenden einjährigen Lesezyklus, von dem er, besonders in Babylon (bMegilla 29b), allmählich verdrängt wird (Monshouwer). Vielleicht aufgrund dieser Vorrangstellung der Tora vermeiden es bestimmte Prediger, die hafṭārāh ausdrücklich zu zitieren (Perrot, Synagogue 189f). Im babyl. Nehardea hingegen führt man aA. des 3. Jh. nC. die Lesung aus den Hagiographen im Sabbatnachmittag-Gottesdienst ein (vgl. bŠabbat 116b). Nach Finkel, Pharisees 145 beginnt daher der homiletische Midrasch zum Pentateuch fast immer mit einem Vers aus den Hagiographen. Die nunmehr den ‚Meistern', den Vermittlern der traditionellen Lehre, reservierte H. gewinnt mehr u. mehr an Bedeutung u. neigt zur Vermischung mit dem exegetischen Kommentar. Die Möglichkeiten der Redekunst werden nicht vernachlässigt. Gewisse Prediger geben ihren H. einen theatralischen Charakter, fügen Dialoge ein, die sie mit wechselnder Stimme vortragen u. unter Imitation der Charaktere. Sie erreichen bei der Menge einen solchen Erfolg, daß man einzelne Sabbate nach ihnen benennt (Tos. Soṭah 7, 6 u. bḤagigah 3a). ‚Den Sabbat feiern' u. ‚am Sabbat eine Predigt halten / hören' werden zu Synonyma. Das 3. u. 4. Jh., die Epoche der Amoräer u. der Talmudim, bilden das goldene Zeitalter jüdischer Predigt. Die Tradition hat in großer Zahl Namen u. teilweise auch die Werke selbst bewahrt (vgl. Bacher 36/89) sowie die Erinnerung an berühmte ältere Prediger lebendig gehalten, so Shemaya u. Abtalion, von Tannaiten wie Ben Azai, Ben Zoma, R. Eli'ezer, R. Yehoshu'a b. Levi u. besonders R. Yehuda, ‚dem ersten der Redner an allen Orten' (bBerakot 63b).

III. Form u. Stil. a. Hellenistische Diaspora. Grundlegend behandelt von H. Thyen. Seine Untersuchung beruht im wesentlichen auf 13 indirekten (mehrheitlich christl.) Quellen. Noch nicht bekannt waren ihm die drei in armenischer Übertragung erhaltenen griech. H. ‚Über Jona', ‚Über Simson' u. ‚Über die Gottesbezeichnung 'wohltätig verzehrendes Feuer'' (F. Siegert, Drei hellenistisch-jüd. Predigten 1/2 [1980/91]). Gestützt vor allem auf die Arbeiten R. Bultmanns, stellt Thyen die Prägung der jüd.-hellenist. H. durch die kynisch-stoische *Diatribe fest in der dialogischen Form (41/7), im rhetorischen Charakter (47/58), in Komposition u. Argumentationsweise (58/62), zeigt aber auch die Grenzen der Vergleichbarkeit auf (Fehlen derber Witze). Er erkennt den Einfluß der allegorischen *Homer-Kommentierung neben der exegetischen Methode der Rabbinen bei der Zitation des AT. Er bemerkt endlich den Einfluß der hellenistisch-religiösen Umwelt, besonders des gnostischen Dualismus, auf Form u. Komposition der Paränese. Die H. weist gewisse charakteristische Züge auf: Fehlen von Hinweisen auf die konkrete Situation des Predigers oder seiner Hörer, Verwendung des Du u. seltener des Ich mit oft fast gnomischem Charakter anstelle des kommunikativen Wir.

b. Palästina u. Babylon. Das Standardwerk hat J. Mann vorgelegt. Gestützt auf Arbeiten von J. Theodor (1879), S. Maybaum (1901), W. Bacher (1913) u. E. Stein (1931) erhebt Mann die grundlegende Struktur der synagogalen H.: Nach der Einführungsformel yᵉlammᵉdenû rabbenû (‚Es belehre uns unser Meister'), der dieser H.-Typ seinen Namen verdankt, leitete ein Eröffnungsvers (die pᵉtîḥāh), meist den Propheten oder Hagiographen entnommen u. offensichtlich aufgrund eines Stichworts ausgewählt, das der Halachah gewidmete Proömium ein, das zum sedær überleitete. Ein ähnliches Vorgehen bestimmte den Hauptteil der H., der mit den ersten Versen des sedær eingeleitet wurde u. bei jedem Unterabschnitt mit einer pᵉtîḥāh. Die Peroratio schließlich war mehr auf die Zukunft hin ausgerichtet, das messianische Zeitalter u. die künftige Weltzeit. Der skizzierten Struktur, die auch nicht als einzige begegnet, ist vorgeworfen worden, daß es sich dabei um eine Rekonstruktion aufgrund von Material

handelt, das vielleicht von tatsächlich gehaltenen H. zeugt, doch vor allem geprägt ist vom literarischen Schaffen der Herausgeber der Midraschim. Dennoch darf sie insgesamt als begründet angesehen werden. Die Ausbildung kann zur Zeit der Tannaim erfolgt sein, näherhin mit Einführung der hafṭārāh; eine dreiteilige Struktur ist nachgewiesen für die H. von R. Meir (bSanhedrin 38b), R. Eliezer u. Joschua (jḤagigah 2, 1, 77b; vgl. Lev. Rabba 16, 4), die Predigten des Midrasch Aggadat Bereschit u. bereits in Qumran (vgl. 11QMelk). Bezüglich des Stils ist die Ähnlichkeit von d^{e}rāšāh u. kynisch-stoischer *Diatribe betont worden, vor allem in den haggadischen Partien. A. Mirsky: Yediot 7 (1958) 1/129 schlägt ferner vor, in den H. der Tannaim u. mehr noch der Amoräer die ersten Elemente der pîyyutîm (religiösen Gedichte) zu sehen.

B. Christlich. I. Anfänge. Nach den Evangelien lehrte (διδάσκειν) u. predigte (κηρύσσειν) Jesus am Sabbat (Mc. 1, 21; 3, 1; Lc. 4, 16. 31; 13, 10) in den Synagogen, wie es palästinischer Gewohnheit entsprach (Mt. 4, 23; 9, 35; 13, 54; Mc. 1, 39; 6, 2; Lc. 4, 15. 44; 6, 6; Joh. 6, 59; 18, 20; vgl. Sp. 151/3). Gelegentlich werden seine Ausführungen (literarisch gestaltet) wiedergegeben (Mc. 3, 1/5; Lc. 4, 16/30; Joh. 6, 32/59). Nach der Apostelgeschichte begaben sich die Apostel, besonders Paulus, regelmäßig zur Synagoge, gewöhnlich am Sabbat, um dort das Wort zu ergreifen (13, 5. 14. 43. 44/52; 14, 1; 17, 2f; 16, 13f; 17, 10f. 17; 18, 4. 19; 19, 8). Lukas referiert sogar die H., die Paulus entsprechend dem Ritus der hellenist. Diaspora (vgl. o. Sp. 151) im pisidischen Antiochien während des Synagogengottesdienstes hielt (Act. 13, 14/53; zu den Reden der Apostelgeschichte s. G. Schneider, Die Apostelgeschichte 1 = HerdersKomm. 5, 1 [1980] 95/103 mit Lit.). Diese Ansprachen dürfen nicht als H. im eigentlichen Sinn angesehen werden. Ihre betonte Erwähnung im NT ist dennoch bezeichnend, wie die H. belegt, die Lukas Jesus am Anfang seines Wirkens in den Mund legt (Lc. 4, 16/30). Jesus stellt hier seine Person als das erfüllende Wort (hafṭārāh) der Prophetie dar: ‚Heute ist dieses Schriftwort erfüllt vor euren Ohren' (v. 21). Der Zuhörer erlebt also die endgültige Aktualisierung des Gotteswortes, u. zwar im Rahmen dessen gottesdienstlicher Aktualisierung (vgl. R. Hanhardt: ZsTheolKirch 81 [1984] 395/416 zur Bedeutung der verschiedenen Rezensionen des griech. Jesaja-Textes für das Verständnis von ‚Erfüllung'). So spricht man in dieser Hinsicht von einem pešær (‚Erklärung'), nicht einer d^{e}rāšāh (vgl. Finkel, Pharisees 154). Damit wird die für eine auf das Wort Gottes gegründete Gemeinde ohnehin grundlegende Bedeutung der H. weiter verstärkt. Die H. ist vorrangig der Ort, an dem christliche Identität ihren ersten Ausdruck findet, u. zwar in der Stellungnahme gerade gegenüber dem Wort Gottes. Die Reinterpretation u. Wiederaneignung der Heiligen Schriften änderten grundlegend den Inhalt der H., wie dies in unterschiedlicher Weise die Reden des Petrus (Act. 3, 12/26), des Stephanus (ebd. 7) u. des Paulus (ebd. 13, 14/43) bezeugen. Der in den auch als Schulen (häufig Rahmen für Paulus' Äußerungen) dienenden Synagogen der hellenist. Diaspora gepflegte exegetische Kommentar trägt seinerseits zur Ausarbeitung u. Stärkung des christl. Diskurses bei, einer Lehre (διδασκαλία), die, bei fehlender eigener institutioneller Struktur, die christl. Bewegung zur αἵρεσις macht, d. h. für die Juden eine ‚Sekte', für die Griechen eine ‚Philosophenschule'. Dieser Charakter verstärkt sich nach der Zerstörung Jerusalems, als die Geschicke der jüd. Gemeinden allein in die Hand genommen werden von ‚Meistern', den Schriftgelehrten pharisäischer Richtung. Diesen διδάσκαλοι, von den Christen auch ‚Propheten' genannt (vgl. Act. 15, 32), vertrauen beide Seiten zunehmend auch die liturgische H. an. Nach dem Bruch zwischen Juden u. Christen u. der Verselbständigung der christl. Liturgie können die Werke der christl. Meister (das Material, auch wohl das Organisationsprinzip, wird großenteils homiletischer Tätigkeit verdankt) sogar als Lesung in den Gottesdienst übernommen werden (vgl. Col. 4, 16 u. 1 Thess. 5, 27, falls diese Anweisungen eine Beziehung zur Eucharistie besitzen; vgl. K. Thraede, Art. Friedenskuß: o. Bd. 8, 507/9). Sie tragen damit zur Ausbildung dessen bei, was von den Christen als NT bezeichnet u. als die ‚Erfüllung' der atl. Schriften definiert wird. – In Opposition zur christl. Praxis bemühen sich die jüd. Schriftgelehrten, besonders durch Maßnahmen wie den Beschlüssen der Synode v. Jamnia, die Überlieferung wieder auf die Tora zu zentrieren, die auf Hebräisch oder in einer stärker wortgetreuen griech.

Übersetzung vorgelesen u. in wörtlichem Sinn (‚p^{e}šāṭ' im Unterschied vom ‚d^{e}rāš') ausgelegt wird, ohne die hafṭarah ausdrücklich zu erwähnen. – Als älteste erhaltene christl. H. nachneutestamentlicher Zeit gelten der 2. Clemensbrief (Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 88. 558), die beiden u. Sp. 160 angeführten Pascha-H. sowie Clemens' v. Alex. Quis dives salvetur? (über Mc. 10, 17/31).

II. Homilie u. Liturgiegeschichte. Die weitere Geschichte der christl. H. hängt vor allem von der Entwicklung der Liturgie ab, in deren Rahmen sie vorgetragen wurde. Ihren Kontext bestimmen näherhin die jeweilige Feier (Art, Auftreten, Stellung im Kalender, Häufigkeit usw.) u. die Schriftlesungen (Herkunft, Anzahl, Sprache, evtl. Übersetzung usw.). All das ist nur bruchstückhaft bekannt. Aus den verfügbaren Quellen ergibt sich, daß die Gebräuche keineswegs überall einheitlich oder unveränderlich waren.

a. Sonntags- u. Werktagspredigt. Das gilt in erster Linie für die sonntägliche Synaxis, die von Anfang an für das Christentum typisch ist (vgl. Apc. 1, 10; Mt. 28, 1; Act. 20, 7) u. hier die synagogale Sabbatliturgie ablöst, sie sich in gewisser Weise aneignet u. zugleich ihr gegenübersteht. Es ist zB. unmöglich, die vorliegenden Zeugnisse über Art u. Zahl der Schriftlesungen zur Deckung zu bringen. Am wichtigsten ist jedenfalls die Einführung von genuin christlichen Lesungen, die neben oder an die Stelle der Lesungen aus Tora u. Propheten treten. Die christl. H. verkündet die Taten u. Worte Christi, u. im Hinblick darauf deutet man die Heiligen Schriften, die von den Christen nun AT genannt werden. Das NT (die paulinischen Briefe, die Evangelien usw.) tritt an die Stelle der Tora, u. zwar schon recht früh (vgl. 1 Clem. 13, 1f; 46, 7f). Prophetie u. Hagiographen werden nicht mehr im Hinblick auf die Tora gelesen, sondern mit Blick auf die vorgetragenen Aussagen des Evangeliums. Auch die Tora unterliegt bei den Christen einer Umkehrung der Perspektive. Wie das ganze AT wird sie in allegorischem oder typologischem Sinn ausgelegt. In diesem sonntäglichen Kontext neigt die H., ähnlich wie im Synagogengottesdienst (s. o. Sp. 153), zur Form des exegetischen Kommentars. Diesen Charakter verstärkt noch die Einrichtung einer Ordnung fortlaufender Lesung nach jüdischem Beispiel (an die Stelle der lectio continua treten seit dem 5./6. Jh. zunehmend thematisch ausgewählte Perikopen; gleichzeitig entstehen die ersten Lektionare, zB. in Jerusalem [Ch. Renoux, La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem: Mondésert 399/420]). Die Strukturen, in denen sich die H. entfaltet, sind gewiß vielfältig. Aber ihre grundlegende Gestaltung ähnelt offenbar dem, was o. Sp. 152 für den Synagogengottesdienst herausgestellt wurde, besonders mit der Eröffnung durch Wiederaufgreifen eines Verses, hier der verlesenen Evangelienperikope, Entfaltung mit Hilfe von Schriftzitaten u. einem Schluß, der Paränese sein kann, Gebetseinladung oder Mahnung im Hinblick auf die Letzten Dinge; eine doxologische Formel schließt die H. ab (für diese Struktur vgl. zB. P. Nautin: SC 232 [Paris 1976] 123/31; Sachot; Olivar, Remarques hält die Doxologien für Kopistenzutaten; vgl. ferner H. Crouzel, Les doxologies finales des homélies d'Origène selon le texte grec et les versions latines: Augustinianum 20 [1980] 95/107). Eine weitere Ähnlichkeit mit dem Synagogengottesdienst besteht im Auftreten thematisch geprägter Sonntage (vgl. o. Sp. 153) u. in der Erstellung eines ein- oder dreijährigen Lesungszyklus, der Einrichtung einer Ansprachenorganisation, deren wesentliches Element die tägliche oder wöchentliche H. wird. – Eine H. wurde auch bei zwei weiteren Arten liturgischer Versammlungen vorgetragen, beim täglichen (nichteucharistischen) Morgengottesdienst u. bei der werktäglichen Eucharistiefeier, die mittwochs u. freitags das *Fasten gegen 15 h beendete. Dies ist seit der 1. H. des 3. Jh. bezeugt (Hippol. trad. apost. 39. 41 [SC 11bis, 122. 124]; Orig. in Gen. hom. 10, 3 [SC 7bis, 262]; in Jos. hom. 4, 1 [SC 71, 148]). In den nichteucharistischen Versammlungen ging der H. eine einzige Lesung, dem AT entnommen, voraus (Nautin aO. 105). – Zeugnisse solcher sonn- oder werktäglicher H. aus der Zeit vor dem 3. Jh. sind nicht erhalten. Sie dürften weithin dem entsprochen haben, was seit dem 3. Jh. gerne als ὁμιλίαι, ‚familiäre Gespräche', bezeichnet wird. Die erhaltenen Beispiele besitzen überwiegend die Form des fortlaufenden Kommentars, so die Werke von Origenes, *Basilius v. Caes., *Gregor v. Nyssa, Joh. Chrysostomos, *Cyrill v. Alex., Severian v. Gabala, **Asterios v. Amaseia aus dem Osten, von *Hilarius v. Poitiers,

*Ambrosius, *Hieronymus, Chromatius (S. Tavano, Art. Aquileia: RAC Suppl. 1, 542/4), *Augustinus, Petrus Chrysologus (A. Olivar, Los sermones de san Pedro Crisólogo. Estudio critico [Montserrat 1962]), Leo d. Gr., Maximus v. Turin, Faustus v. Riez, Caesarius v. Arles, *Gregor d. Gr. im Westen. Diese Kommentare, rhetorische u. literarische Schöpfungen, sind geprägt von nichthomiletischen exegetischen Darlegungen, Methoden u. Verfahren, die die Verfasser entsprechend den Regeln der antiken ‚enarratio' verwendeten. Die antiochenische Tradition, begründet von Diodor v. Tarsos u. beeinflußt durch jüdische Praxis, achtete besonders auf den Wortsinn, die alexandrinische, hauptsächlich vertreten durch Origenes, pflegte demgegenüber mehr eine allegorische Deutung, suchte also den einfachen Wortsinn zu übersteigen, um zum ‚geistlichen', ‚mystischen' oder ‚göttlichen' Sinn zu gelangen (vgl. J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 762/6). – Durch die Lektüre dieser sonn- oder werktäglichen H. erfährt man am besten etwas über den Kontext einer frühchristl. H.: Die Zuhörer sitzen (Iustin. apol. 1, 67, 3f; Orig. in Jer. hom. 20, 9 [SC 238, 298, 119] u. ö.); an Werktagen ist ihre Zahl eher gering, denn die arbeitende Bevölkerung kann nicht teilnehmen (vgl. Orig. in Gen. hom. 10, 1 [SC 7bis, 254/6]). Diakone sorgen für Ordnung u. wachen darüber, daß niemand spricht, schläft, lacht oder Zeichen gibt (Didasc. apost. 12, 57, 10; vgl. 12, 57, 6f; Orig. in Jer. hom. 12, 3, 18 [SC 258, 21]). Manche Anwesende schwätzen hinter dem Rücken des Predigers (Orig. in Gen. hom. 10, 1 [SC 7bis, 256]), verlassen die Kirche vor der H. oder schon während der Schriftlesung (Orig. in Ex. hom. 12, 2 [SC 321, 358] u. a.). Der Redner muß sich also bemühen, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln oder zu wecken (vgl. Olivar, Prósjomen). Um wieder Ruhe zu erzielen, nachdem Unruhe entstanden war durch den Gefühlsausbruch oder den epileptischen Anfall eines Zuhörers, integriert Origenes den Vorfall in seine H. (in 1 Sam. 2 hom. 10, 22/42 [SC 328, 132]). Vielleicht auch deshalb sprechen die Prediger, in Nachahmung volkstümlicher Reden der Philosophen (kynisch-stoische *Diatribe), ihre Zuhörer unmittelbar an, führen mit ihnen scheinbar einen Dialog (so wendet sich Augustinus an die ‚fornicatores': serm. 332, 4) oder ahmen die Partner eines Dialoges nach (vgl. Aug. serm. Denis 16, 5 [PL 46, 872f; vgl. PL Suppl. 2, 634f]: Märtyrer u. Verfolger). Für gewöhnlich aber achteten die Zuhörer auf den Prediger; sie konnten schweigen, um seine schwache Stimme zu schonen (vgl. A. Olivar, Über das Schweigen u. die Rücksichtnahme auf die schwache Stimme des Redners in der altchristl. Predigt: Augustinianum 20 [1980] 267/74), sich ereifern für die verhandelten Probleme, den Redner unterbrechen, Zwischenbemerkungen machen, ihm nun auch *Beifall zollen, ihr Mißfallen kundtun usw. (ders., Predicadors; zum Predigtbeifall u. seiner Bewertung A. Stuiber: o. Bd. 2, 99/102). Empfänglich sind sie vor allem für Wort- u. Klangspiele, von denen der Reim besonders Anklang findet (K. Polheim, Die lat. Reimprosa [1925]; W. Hörandner, Der Prosarhythmus der rhetorischen Literatur der Byzantiner [Wien 1981]). – Nach der Christianisierung des Reiches reihen sich auch der Kaiser u. Mitglieder seiner Familie unter die Zuhörer christlicher H. ein (Ambr. ep. 41 [PL 16, 1160/9; vgl. F. J. Dölger, Kaiser Theodosius d. Gr. u. Bischof Ambrosius v. Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt u. Meßliturgie: ders., ACh 1 (1929) 54/65]; Paulin. vit. Ambr. 23 [82f Bastiaensen]; Petr. Chrys. serm. 130 [PL 52, 557]; extravag. 11 [480 Olivar]). (Kaiser Julian wollte anscheinend in den heidn. Tempeln gleichfalls H. halten lassen; vgl. A. Kurmann, Gregor v. Naz. Or. 4 gegen Julian [Basel 1988] 369f.)

b. Festpredigt. Die Einrichtung von *Festen seit dem 2. Jh., zunächst des Osterfestes, dem bald eine Fastenzeit vorausgeht u. die fünfzigtägige Osterzeit folgt, führt zur Anpassung der lectio continua (zB. Lesung der Genesis vor, des Joh.-Evangeliums nach Ostern), läßt vor allem aber die Festpredigt entstehen, die sich besonders dem Inhalt u. der Bedeutung der Festfeier widmet u. zu ihrem Glanz beiträgt. Zu dieser Gattung gehören die Pascha-H. des Meliton v. Sardes (ClavisPG 1092; vgl. Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 88f. 558f]) u. die von manchen Hippolyt v. Rom zugeschriebene Predigt ‚Über das hl. Pascha' (ClavisPG 1925; G. Visona, Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha [Milano 1988]; vgl. C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 498), die zu den ältesten erhaltenen christl. H. zählen. In großer Anzahl wurden Festpredigten im Osten von *Gregor

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W 5300 Bonn 1

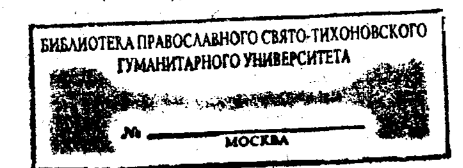
ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9202-8 (Lieferung 122/123)



v. Naz., *Gregor v. Nyssa, Joh. Chrysostomos, *Eusebius v. Caes., Amphilochios v. Ikonion, Hesychios v. Jerus. (M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérus. 1/2 = Subs. hag. 59 [Bruxelles 1978/80]; vgl. H. Savon: RevHistRel 197 [1980] 429/50) u. Severos v. Ant. (Olivar, Sever) verfaßt, im Westen von Zeno v. Verona (Palanca), Gaudentius v. Brescia (S. L. Boehrer, Gaudentius of Brescia. Sermons and letters, Diss. Washington [1965]), Augustinus u. Leo d. Gr. – Die *Heiligenverehrung (Apostel, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe, Asketen, auch atl. Gestalten), der Kult der heiligen Stätten, die Feiern der Kirchweihe lassen die H. zum Panegyricus (*Enkomion) werden, die Meßfeier für Verstorbene zur Leichenrede (ἐπιτάφιος λόγος). Unter den von der Rhetorik gelehrten Kategorien der ἐγκώμια sind in der frühchristl. Homiletik am häufigsten vertreten das καθαρὸν ἐγκώμιον, das lange nach dem Tod des Geehrten abgefaßt wird, sowie der παραμυθητικὸς λόγος u. der ἐπιτάφιος λόγος, beide bald nach seinem Hinscheiden geschrieben. Aber die Schemata werden nicht von allen Autoren gleichermaßen beachtet: Gregor v. Naz. u. Gregor v. Nyssa befolgen sie besonders getreulich, während sich Basileios u. Joh. Chrysostomos gelegentlich ganz davon freimachen. Ebenso verhält es sich mit den Gemeinplätzen, die gemäß christlicher Ethik u. Frömmigkeit entweder aufgegriffen oder verworfen werden. Alle christl. Prediger jedoch benutzen die bei den Rhetoren beliebten rhetorischen Verfahren wie Antithese, Anaphora, Hyperbole, Vergleiche usw. Generell gesehen, begünstigt der festliche Rahmen den rhetorischen Aufwand. Bei solchen Gelegenheiten zögert zB. Augustinus nicht, eine kurze Reimpredigt vorzutragen (zB. serm. 220. 276f; vgl. Mohrmann, Études 1, 397f; H. Lietzmann, Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa [1935]). Die Liste erhaltener Fest-H. ist umfangreich (s. BHG, BHL, BHO).

c. *Katechesen.* Unter den übrigen liturgischen Bräuchen, die neue Formen der H. hervorriefen, ist besonders die Einrichtung des Katechumenates zu erwähnen, die zur Ausgestaltung christlicher Reden wesentlich beigetragen u. Meisterwerke hervorgebracht hat (S. Janeras, Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals: RevCatalTeol 1 [1976] 159/82). Die H. nimmt dabei unterschiedliche Formen an. Im 4. Jh., dem goldenen Zeitalter altchristlicher Katechese, kann dies einfach eine besondere Aufmerksamkeit des Predigers gegenüber den Katechumenen sein, denen die Teilnahme am Wortgottesdienst bis zur Oratio fidelium (Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 24/9) gestattet war. Daneben gibt es die H. Pro catechese, die der Bischof bei der feierlichen Einschreibung der Taufbewerber, meist am Beginn der Fastenzeit, hält. Vor allem aber sind dies die Katechesen im eigentlichen Sinn, häufig eingeteilt in präbaptismale u. die mystagogischen (zu Abweichungen Janeras, Cicle aO. 182). In ersteren, die an jedem Werktagmorgen oder -nachmittag der Fastenzeit, zT., besonders in späterer Zeit, auch seltener, gehalten wurden, geht der Bischof zunächst alle Schriften durch, sodann nach der traditio symboli zur eigentlichen Lehrkatechese über. Jedesmal ist seine Erklärung zuerst wörtlich (carnaliter), anschließend geistlich (spiritaliter), wie Egeria schreibt (peregr. 46, 2 [SC 296, 308]), oder folgt dem von Augustinus formulierten Prinzip primo secundum historiam, deinde secundum prophetiam (Gen. c. Manich. 2, 2, 3; Gen. ad litt. 4, 28, 45; 8, 1, 1/5, 10; civ. D. 15, 27, 1; H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique[4] [Paris 1958] 483_2). In den mystagogischen Katechesen der Osteroktav für die Neugetauften erläutert er die erlebten sakramentalen Handlungen, indem er die atl. Ereignisse erklärt (narrante) u. ihre Bedeutung darlegt (disputante). Er ermahnt sie zu einer Lebensführung entsprechend dem Taufversprechen. Die Katechesen des Joh. Chrysostomos (s. unten) sind vor allem diesem Aspekt gewidmet. Der Niedergang des Katechumenats führte zum Verlust vieler patristischer Katechesen. Erhalten sind uns (wenngleich zT. nur in syr. Übersetzung) Werke der Griechen Joh. Chrysostomos (catecheses ad illuminandos ser. I/III [ClavisPG 4460/72]), Cyrill v. Jerus. (procatechesis; catecheses ad illuminandos 1/18; mystagogiae 1/5 [ebd. 3585f]), *Gregor v. Nyssa (oratio catechetica magna [ebd. 3150]), Theodor v. Mops. (homiliae catecheticae [ebd. 3852]; vgl. S. Janeras, En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mops.?: Mémorial G. Khouri-Sarkis [Louvain 1969] 121/33), Proklos v. Kpel (ClavisPG 5826; vgl. S. Janeras, La predicació pasqual i baptismal

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W 5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9202-8 (Lieferung 122/123)

v. Naz., *Gregor v. Nyssa, Joh. Chrysostomos, *Eusebius v. Caes., Amphilochios v. Ikonion, Hesychios v. Jerus. (M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérus. 1/2 = Subs. hag. 59 [Bruxelles 1978/80]; vgl. H. Savon: RevHistRel 197 [1980] 429/50) u. Severos v. Ant. (Olivar, Sever) verfaßt, im Westen von Zeno v. Verona (Palanca), Gaudentius v. Brescia (S. L. Boehrer, Gaudentius of Brescia. Sermons and letters, Diss. Washington [1965]), Augustinus u. Leo d. Gr. – Die *Heiligenverehrung (Apostel, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe, Asketen, auch atl. Gestalten), der Kult der heiligen Stätten, die Feiern der Kirchweihe lassen die H. zum Panegyricus (*Enkomion) werden, die Meßfeier für Verstorbene zur Leichenrede (ἐπιτάφιος λόγος). Unter den von der Rhetorik gelehrten Kategorien der ἐγκώμια sind in der frühchristl. Homiletik am häufigsten vertreten das καθαρὸν ἐγκώμιον, das lange nach dem Tod des Geehrten abgefaßt wird, sowie der παραμυθητικὸς λόγος u. der ἐπιτάφιος λόγος, beide bald nach seinem Hinscheiden geschrieben. Aber die Schemata werden nicht von allen Autoren gleichermaßen beachtet: Gregor v. Naz. u. Gregor v. Nyssa befolgen sie besonders getreulich, während sich Basileios u. Joh. Chrysostomos gelegentlich ganz davon freimachen. Ebenso verhält es sich mit den Gemeinplätzen, die gemäß christlicher Ethik u. Frömmigkeit entweder aufgegriffen oder verworfen werden. Alle christl. Prediger jedoch benutzen die bei den Rhetoren beliebten rhetorischen Verfahren wie Antithese, Anaphora, Hyperbole, Vergleiche usw. Generell gesehen, begünstigt der festliche Rahmen den rhetorischen Aufwand. Bei solchen Gelegenheiten zögert zB. Augustinus nicht, eine kurze Reimpredigt vorzutragen (zB. serm. 220. 276f; vgl. Mohrmann, Études 1, 397f; H. Lietzmann, Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa [1935]). Die Liste erhaltener Fest-H. ist umfangreich (s. BHG, BHL, BHO).

c. Katechesen. Unter den übrigen liturgischen Bräuchen, die neue Formen der H. hervorriefen, ist besonders die Einrichtung des Katechumenates zu erwähnen, die zur Ausgestaltung christlicher Reden wesentlich beigetragen u. Meisterwerke hervorgebracht hat (S. Janeras, Sobre el cicle de predicació de les antigues catequesis baptismals: RevCatalTeol 1 [1976] 159/82). Die H. nimmt dabei unterschiedliche Formen an. Im 4. Jh., dem goldenen Zeitalter altchristlicher Katechese, kann dies einfach eine besondere Aufmerksamkeit des Predigers gegenüber den Katechumenen sein, denen die Teilnahme am Wortgottesdienst bis zur Oratio fidelium (Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 24/9) gestattet war. Daneben gibt es die H. Pro catechese, die der Bischof bei der feierlichen Einschreibung der Taufbewerber, meist am Beginn der Fastenzeit, hält. Vor allem aber sind dies die Katechesen im eigentlichen Sinn, häufig eingeteilt in präbaptismale u. die mystagogischen (zu Abweichungen Janeras, Cicle aO. 182). In ersteren, die an jedem Werktagmorgen oder -nachmittag der Fastenzeit, zT., besonders in späterer Zeit, auch seltener, gehalten wurden, geht der Bischof zunächst alle Schriften durch, sodann nach der traditio symboli zur eigentlichen Lehrkatechese über. Jedesmal ist seine Erklärung zuerst wörtlich (carnaliter), anschließend geistlich (spiritaliter), wie Egeria schreibt (peregr. 46, 2 [SC 296, 308]), oder folgt dem von Augustinus formulierten Prinzip primo secundum historiam, deinde secundum prophetiam (Gen. c. Manich. 2, 2, 3; Gen. ad litt. 4, 28, 45; 8, 1, 1/5, 10; civ. D. 15, 27, 1; H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique^4 [Paris 1958] 483_2). In den mystagogischen Katechesen der Osteroktav für die Neugetauften erläutert er die erlebten sakramentalen Handlungen, indem er die atl. Ereignisse erklärt (narrante) u. ihre Bedeutung darlegt (disputante). Er ermahnt sie zu einer Lebensführung entsprechend dem Taufversprechen. Die Katechesen des Joh. Chrysostomos (s. unten) sind vor allem diesem Aspekt gewidmet. Der Niedergang des Katechumenats führte zum Verlust vieler patristischer Katechesen. Erhalten sind uns (wenngleich zT. nur in syr. Übersetzung) Werke der Griechen Joh. Chrysostomos (catecheses ad illuminandos ser. I/III [ClavisPG 4460/72]), Cyrill v. Jerus. (procatechesis; catecheses ad illuminandos 1/18; mystagogiae 1/5 [ebd. 3585f]), *Gregor v. Nyssa (oratio catechetica magna [ebd. 3150]), Theodor v. Mops. (homiliae catecheticae [ebd. 3852]; vgl. S. Janeras, En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mops.?: Mémorial G. Khouri-Sarkis [Louvain 1969] 121/33), Proklos v. Kpel (ClavisPG 5826; vgl. S. Janeras, La predicació pasqual i baptismal

de Procle de Constantinoble: RevCatalTeol 5 [1980] 131/51), Severos v. Ant. (hom. cathedr. 21. 42. 70. 90. 109. 123; vgl. F. Graffin, La catéchèse de Sévère d'Ant.: OrSyr 5 [1960] 47/54; Janeras, Cicle aO. 176f; Olivar, Sever), der Lateiner Ambrosius (ClavisPL[2] 154f), Zeno v. Verona (ebd. 208), Augustinus (zB. De catechizandis rudibus mit 2 Musterkatechesen) u. des Syrers Narsai v. Edessa (hom. 17. 21f [1/61 Connolly]; A. Guillaumont, Poème de Narsaï sur le baptême: OrSyr 1 [1956] 189/207), daneben vereinzelte Texte unbekannter Autoren (J. Paramelle, Une catéchèse baptismale inconnue du début du 5ᵉ s.: Antiquité païenne et chrétienne, Gedenkschr. A.-J. Festugière [Genève 1984] 163/86; die im 5./6. Jh. entstandene Karfreitagskatechese der Kpler Liturgie [ClavisPG 5870; vgl. A. Kehl: o. Bd. 14, 1220f]; ein syr. Mustertext für Katecheten in verschiedenen Rezensionen ab 1. H. 5. Jh.: S. Brock, Some early Syriac baptismal commentaries: OrChristPer 46 [1980] 20/61; ders., An early Syriac commentary on the Liturgy: JournTheolStud NS 37 [1986] 387/403).

III. Homilie u. christliche Institutionen; Homiliare. Beträchtlichen Einfluß haben auf die Gattung H. auch andere Faktoren ausgeübt, die zum einen von der Entwicklung der kirchlichen Institutionen bestimmt sind, zum anderen mehr von Kultur u. Bildung, innerhalb deren sich die Kirche entfaltet. – Die H. ist vor allem vom Prediger abhängig, seiner Ausbildung sowie seiner Stellung innerhalb der christl. Gemeinde. Aus seiner Ausbildung ergeben sich Form, Stil u. Inhalt der H. gemäß Art u. Grad seiner Bildung, namentlich der rhetorischen. Seine gemeindliche Stellung zeigt besonders den Stellenwert an, der der H. zugemessen wird u. hier allein betrachtet werden soll. In seiner Darstellung der Meßfeier schreibt Justin, daß die H. vom ,Vorsteher' (ὁ προεστώς; apol. 1, 67, 4) gehalten wird. Diese Aufgabe wird sicher keinem beliebigen Gemeindemitglied anvertraut, doch läßt sich ihre Erfüllung nicht notwendig mit einem bestimmten Titel (Presbyter, Diakon, Bischof, Didaskalos) verbinden. Festzuhalten ist, daß die H. nicht Apanage eines Titels oder eines Amtes ist, sondern vor allem Ausdruck einer Gottesgabe, eines Charismas (*Gnade), dessen Garant die Gemeinde zu sein hat. Sie nimmt an der Aufgabe der Verkündigung teil. Was nach Eusebs Bericht (h. e. 6, 19, 16/8) um 217 nC. Origenes widerfuhr, offenbart die Veränderung, die zu Beginn des 3. Jh. eintrat. Von da an steht jede Ortskirche unter der Leitung eines einzelnen Bischofs, der ihre Rechtgläubigkeit u. Einheit zu gewährleisten sucht. Er zieht zunehmend das Predigtrecht an sich; es kann jedoch durch Delegation einem Presbyter oder Diakon übertragen werden, besonders sobald die Verbreitung des Christentums u. die Organisation der kirchlichen Einrichtungen die Delegation von Aufgaben notwendig macht. Augustinus u. Joh. Chrysostomos beginnen ihre Predigttätigkeit bereits als Presbyter; in Jerusalem predigen Presbyter vor dem Bischof (Eger. peregr. 25, 1 [SC 296, 246]). Zum alleinigen Vorrecht des Bischofs u. seiner Stellvertreter geworden, hat die H. nunmehr an einem Verständnis des Wortes Gottes teil, nach dem seine offenbarungsgemäße Auslegung fest an das kirchliche Amt gebunden ist, das allein ihre Wahrheit verbürgt. – Bezeichnend für die weitere Geschichte der H. ist das im 5. Jh. erfolgende Entstehen von Sammlungen fertiger Predigten. Die ältesten, aus H. Augustins zusammengestellt, die homiliae des Victor v. Cartenna (Gennad. vir. ill. 77 Bern.), die homiliae seu sermones LXXX des PsFulgentius (ClavisPL[2] 844; vgl. P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 204), dienten vielleicht persönlicher Erbauung. Bald jedoch werden diese Texte anstelle echter H. für die öffentliche Verlesung durch Presbyter oder Diakone empfohlen (Caesar. Arel. serm. 2 [18]). Infolgedessen entstehen eine große Anzahl derartiger Sammlungen, zB. von Honoratus v. Marseille (Gennad. vir. ill. 100 Bern.), Caesarius v. Arles (CCL 103, LXII/XX), PsEusebius v. Emesa (,Eusebius Gallicanus'; CCL 101. 101AB), Salvian u. Musaeus v. Marseille (Gennad. vir. ill. 67. 79 Bern.), Hilarius v. Arles (Vit. Hilar. 11, 14 [PL 50, 1232A]), Augustinus (R. Grégoire, L'homéliaire africain du ms. Vatican lat. 3828: Studi medievali 11 [1970] 921/35). Dazu trug gewiß auch unzulängliches Können mancher Priester im Reden u. Lehren bei. Zu unterstreichen ist jedoch, daß damit die H. nicht länger als aktuelle u. lebendige Verkündigung des Heiles erscheinen, sondern mehr als formulierter Vortrag dogmatischer u. ethischer Unterweisung. Sie sind Mittel rechtgläubiger oder häretischer Indoktrinierung (zB. die Sammlung des Arianerbischofs Maximin; B. Capelle, Un homiliaire de l'évêque arien Maximin: RevBén 39 [1922] 81/108). Man braucht nunmehr nur noch einen Diakon, der die Texte vorlesen kann. So denkt Caesarius v. Arles (serm. 1, 15 [CCL 103, 11]) u. bestätigt es das Konzil v. Vaison iJ. 529 (cn. 2 [CCL 148A, 79]). – Auch das Mönchtum nimmt Einfluß auf die H. Anfänglich erklären der *Abt oder ein Altvater den Mönchen nach Art der H. die verschiedenen biblischen Bücher, besonders den Psalter. Auf diese Weise entstehen für Mönche in Bethlehem die Tractatus des *Hieronymus über die Psalmen u. die Evangelien (ClavisPL[2] 592f. 594f), für Vivarium die Expositio psalmorum *Cassiodors (ebd. 900), für Mönche in Kpel die Moralia in Iob *Gregors d. Gr. (ebd. 1708). Die H. des Stundengebets werden zumindest im Westen früh durch die Verlesung fertiger Texte ersetzt (Bened. reg. 9 [CSEL 75, 55]). So entstehen für die Matutin ähnliche Sammlungen wie die oben genannten für den Weltklerus (im 6. Jh. das Homiliarium S. Petri [ClavisPL[2] 1995]; G. Löw, Il più antico sermonario di San Pietro in Vaticano: RivAC 19 [1942] 143/83; R. Grégoire, L'homéliaire de Saint-Pierre au Vatican: Studi medievali 13 [1972] 233/55). – Zu den ostkirchlichen (griech., syr., armen., georg., kopt. [-arab.]) Homiliaren s. bes. A. Ehrhard, Überlieferung u. Bestand der hagiographischen u. homiletischen Literatur der griech. Kirche = TU 50/2 (1936/52); J. M. Sauget, Deux homéliaires de la Bibl. Vaticane: OrChrPer 27 (1961) 387/424; ders., L'homéliaire du Vatican 253: Muséon 81 (1968) 297/349; ders., Le manuscrit Sachau 220. Son importance pour l'histoire des homéliaires syro-occidentaux: Annali dell'Ist. Univ. Orient. di Napoli 45 (1985) 367/97; ders., Pour une interprétation de la structure de l'homéliaire syriaque MS ,British Library Add. 12 165': EcclOr 3 (1986) 121/46; M. Van Esbroeck, Description du répertoire de l'Homéliaire de Muš (Maténadaran 7729): RevÉtArm NS 18 (1984) 237/80; ders., Les plus anciens homéliaires géorgiens = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 10 (Louvain-la-Neuve 1975); O. H. E. Burmester, Le lectionnaire de la Semaine Sainte = PO 24, 2 (1933); J. M. Sauget, Une collection arabe d'homélies pour les Fêtes du Seigneur: AttiAccadLincei 8. Ser. 18 (1973/74) 407/52 mit Samir Kh.: Muséon 89 (1976) 91/5; J. M. Sauget, Un homéliaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine Sainte: Antidoron, Festschr. M. Geerard (Wetteren 1984) 201/40. – Solche Wiederverwendung hat Folgen für die Überlieferung der patristischen H.: Zum einen werden dadurch Texte vor dem Untergang bewahrt, zum anderen vielerlei Veränderungen u. eine große Anzahl von *Fälschungen veranlaßt. – Das Leben der Gemeinden u. die Reden, die in ihnen gehalten werden, bestimmen den Inhalt der H. Zum einen gibt es den exegetischen Kommentar mit demselben Gegenstand u. häufig auch denselben Verfassern. Aus dieser Verbindung übernimmt die H. eine größere Sachlichkeit, die sich, wie Marrou aO. (o. Sp. 162) Kap. 4f für Augustinus nachgewiesen hat, in gesteigerter Aufmerksamkeit für den Wortlaut des Bibeltextes äußert, in der Anwendung von Verfahren u. Methoden der Analyse sowie in Deutungen u. Diskussionen, die oft von einem Kommentar in den anderen übernommen werden. Anderseits bestimmt die H. häufig die Form der Kommentare u. ihre allgemeine Ausrichtung, nach der die Aufmerksamkeit für die heiligen Schriften ein Hören auf Gottes Wort u. nicht nur schlichte Neugier sein soll. Origenes, wenngleich nicht erster Verfasser von Kommentaren, gilt allgemein als Schöpfer der ,wissenschaftlichen' Exegese, die er auf die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn gründet (Pépin aO. [o. Sp. 159] 753/5. 764f). Sein Einfluß auf die gesamte, auch lateinische, homiletische Tradition der Kirche ist, trotz der Rückkehr zum Literalsinn in der antiochenischen Schule, beachtlich. Die Identität, die die H. in Verbindung mit dem exegetischen Kommentar dem Christentum verleiht, besitzt also stärker ,biblische' Formulierung u. Färbung u. stellt sich dem Judentum u. der jüd. Deutung der Bibel entgegen (H. Adv. Iudaeos begegnen häufig; zB. PsCypr. adv. Iud.: D. Van Damme, Pseudo-Cyprian adversus Iudaeos, gegen die Judenchristen. Die älteste lat. Predigt [Fribourg 1969]). Demgegenüber verleihen die Einbettung des Christentums in die Gesellschaft u. die Entwicklung einer philosophisch geprägten Theologie der H. eine stärker institutionelle u. philosophische Wendung u. ein entsprechendes Vokabular. Der Anteil der H. an den Auseinandersetzungen besonders über trinitarische u. christologische Fragen ist beträchtlich. Kaum eine ist nicht davon geprägt. Dies führt gele-

gentlich zum Vortrag auch außerhalb der Gottesdienste u. zur Zusammenstellung von Sammlungen. Die Aktualität der Kontroversen veranlaßt Autoren sogar zu einer zweiten, veränderten Auflage ihrer H., wie dies J. Bernardi für die Kappadokier nachgewiesen hat u. A. Chavasse für die Sammlung der 97 Tractatus Leos d. Gr. (CCL 138/138A). Die Lockerung der Sitten u. die Rückkehr zu abergläubischen Praktiken führen dazu, daß Prediger manche H. ganz einer Moralfrage widmen (zB. Basileios der Trunkenheit: hom. 14 [PG 31, 444/64]). Auch wichtige Ereignisse können die H. zur Gelegenheitsrede werden lassen. Berühmtestes Beispiel sind die 21 Säulen-H. (ClavisPG 4330) des Joh. Chrysostomos an die Bevölkerung Antiochiens anläßlich eines Aufruhrs wegen Steuererhöhungen iJ. 367 (Burns). – Reaktion auf die zentrale Stellung der H. im kirchlichen Leben ist im Judentum die Rückkehr zum pešāt, zum offenbaren u. ersten Sinn des Schrifttextes, zu einer wesentlich haggadischen Exegese (*Haggada), zum strengen u. reinen Monotheismus (K. Hruby, Exégèse rabbinique et exégèse patristique: J. E. Ménard [Hrsg.] Exégèse biblique et patristique [Strasbourg 1973] 187/218).

IV. Homilie u. kulturelles Umfeld. Aus diesem Fragenkomplex kann hier allein die Sprache u. näherhin die Rhetorik besprochen werden. – Die sprachlichen Probleme sind vielschichtig, nicht nur wegen der Unterschiede in Zeit u. Raum, sondern weil sie neben der Sprache, in der sich der Prediger ausdrückt, die betreffen, in der die Heilige Schrift vorgelesen wird, u. die, die die Zuhörer verstehen. Vor ihrer Übersetzung in die verschiedenen Sprachen u. zT. noch darüber hinaus wurden die biblischen Schriften in Griechisch verlesen, in der Übersetzung der LXX, soweit die protokanonischen Schriften betroffen sind. Demzufolge kann dort, wo die ganze oder Teile der Bevölkerung des Griechischen nicht mächtig sind, der christl. Schriftlesung wie in der Synagoge (s. o. Sp. 151 f) eine Übersetzung oder Paraphrase in der Volkssprache angefügt werden, die den Sinn des verlesenen Textes unmittelbar erklärt (διασαφεῖν), d. h. ihn zum Ausdruck bringt entsprechend dem in der christl. Gemeinde verbreiteten Verständnis (vgl. Melito pascha 1, 4; Eger. peregr. 47, 4 [SC 296, 314]; A. Hermann, Art. Dolmetscher: o. Bd. 4, 43). Über die Sprache der H. bemerkt Egeria, daß der Jerusalemer Bischof immer in Griechisch predigt u. ein Presbyter das Gesagte ins Aramäische übersetzt für den Teil der Versammlung, der kein Griechisch versteht (peregr. 47, 3 [314]). Entsprechende Übung bezeugen Epiphanius (expos. fid. 21, 22f [GCS 37, 522]) u. Augustinus (ep. 76, 2; 108, 14). Hier u. da mag in ländlichem Milieu wohl auch in den Volkssprachen gepredigt worden sein. Die Verwendung des Griechischen ist bezeichnend für die weitere Entwicklung. Das Griechische, in dem die ersten christl. Generationen predigten u. schrieben, ist die Koine, zugleich geschriebene wie gesprochene Sprache. Dies ist auch erstes Charakteristikum der anderen Sprachen, in denen man zu predigen begann u. die ersten christl. Übersetzungen der Bibel vornahm. Diese nehmen trotz ihres Strebens nach Wörtlichkeit in den Text Ausdrücke u. Eigenheiten des Vokabulars auf, die die Predigt geprägt hat, u. tragen auf diese Weise zum Entstehen neuer Kulturen bei, was Sprache, Vorstellung u. Denken betrifft. Das gilt zunächst für das Lateinische. Bekannt ist das allgemein geteilte Urteil des Arnobius v. Sicca über die Sprache der lat. Bibelübersetzungen: trivialis et sordidus sermo (nat. 1, 58f). Sie ist in etwa ein Abbild der Sprache, von der die griech. Bibel, das NT u. die ersten christl. Schriften zeugen, u. verhält sich zur klass. lat. Prosa ähnlich wie die Koine zum klass. Griechisch. Dieses Latein wird so geadelt u. widersteht späteren Revisionen einschließlich der des Hieronymus (Vulgata). Das gilt auch für die oriental. Sprachen, das Syrische, Koptische, Armenische, Georgische, Nubische u. Äthiopische, die zT. die Nachfolge des Griechischen in der Liturgie antreten. Einige dieser Sprachen werden dank christlicher Predigt u. Bibelübersetzung von einfachen Dialekten zu Schriftsprachen u. erreichen zT. große Verbreitung. – Die Christianisierung von Menschen, die in ihrer eigenen Kultur eine gediegene rhetorische Ausbildung erfahren hatten, trägt um so mehr zu einer Veränderung der Form u. der Sprache christlicher Predigt bei, weil zu dieser Zeit die Redekunst eine tiefe Umwandlung erfährt, die als Zweite Sophistik bekannt ist, u. im wesentlichen in Kunstfertigkeit u. Künstlichkeit besteht sowohl, was die Sprache (Rückkehr zum reinen Attischen im Gegensatz zur Gemeinsprache) angeht, als auch in Stil (bes. Bevorzugung der Γοργίεια σχήματα) u. Inhalt (Freude an Bildern, Hyperbole, Paradoxa) (vgl. G. Downey, Art. Ekphrasis: o. Bd. 4, 921/44; Th. Payr, Art. Enkomion: ebd. 5, 332/43). Die christl. H. nimmt seither teil am ἐπιδεικτικὸς λόγος u. seinen Eigenheiten, wird dadurch gewiß edler, verliert jedoch vom ihr Eigentümlichen. Der Bischof, von dem Egeria berichtet, redet nicht in einer dem Volk unverständlichen Sprache, sondern in einer, die stark von seiner Bildung geprägt ist. Die Mißbräuche, die aus solcher Redekunst erwachsen, lassen aE. des 4. Jh. im Osten Joh. Chrysostomos (sac. 4, 3/5, 8) u. im Westen Augustinus (doctr. christ. 4) die falsche Rhetorik verdammen u. Regeln wahrhaft christlicher Beredsamkeit formulieren. Die Prägung durch die Rhetorik bleibt dennoch erhalten, so daß kein darin ausgebildeter Prediger, auch nicht Augustinus u. Joh. Chrysostomos, sich ihrem Glanz entziehen kann. Die Ausnahmestellung des Origenes wird um so deutlicher; als gelernter Grammatiker sucht er den Text, Vers für Vers, zu erklären, ohne jemals die Wirkungen einer künstlichen Rhetorik zu suchen. Eine der Folgen der Beeinflussung durch die Rhetorik ist eine deutliche Bevorzugung der Form gegenüber dem Inhalt, besonders was den Rhythmus betrifft. Er ist nicht mehr bestimmt durch den Wechsel von langen u. kurzen Silben, sondern von betonten u. unbetonten. Diese Tendenz liegt vielleicht den rhythmisierten H. zugrunde, die wahrscheinlich im antiochenischen u. anatolischen Gebiet entstehen u. im Kontakt mit jüdischen Traditionen zum syr. Memra werden, im Byzantinischen dann zum Kontakion (P. Maas, Das Kontakion: ByzZs 19 [1910] 285/306). Zahlreiche H. sind davon geprägt, angefangen mit einer der ältesten, der Pascha-H. Melitons (s. o. Sp. 160). Ihre Vollendung erfährt die metrische H. in den syr. Memre, besonders durch *Ephraem Syrus, Balai, Kyrillonas, *Jakob v. Sarug (Rilliet), Narsai u. die Isaak (vgl. S. P. Brock, The published verse homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai. Index of incipits: JournSemStud 32 [1987] 279/313). Ein weiterer Aspekt der Bedeutung der Rhetorik verdiente nähere Erforschung: Der Einfluß ihres Vokabulars u. der ihr verbundenen begrifflichen Vorstellungen auf das Verständnis u. die Formulierung der christl. Inhalte. Genaueres Studium zB. von Melitons Περὶ τοῦ πάσχα dürfte ergeben, daß sein Vokabular u. seine Begriffe (zB. τύπος, ἀνταπόδοσις, κατασκευή, διήγημα) nicht nur dazu dienen, die Struktur der Ansprache zu markieren, sondern vor allem, ein Verständnis des christl. Inhalts zu strukturieren.

V. Benennungen. Aufgrund all dessen hat die christl. H. vielfältige u. unterschiedliche Benennungen erfahren.

a. Griechisch. Im griech. Bereich begegnet kein terminus technicus vor Beginn des 3. Jh. Neben allgemeinen Wörtern wie λέγειν u. λόγος oder λέγεσθαι (Act. 20, 7, 9) bezeichnen die ntl. Schriften das Predigen Jesu oder der Apostel mit speziellen Ausdrücken wie διδάσκειν, διδασκαλία, λόγος παρακλήσεως, die der Sprache des hellenist. Diasporajudentums entnommen sind. (Wills versucht eine Rekonstruktion des λόγος παρακλήσεως, der im hellenist. Juden- wie im Urchristentum aus drei Teilen, exempla, conclusio u. exhortatio, bestanden habe.) Andere Termini stellen mehr das inhaltlich Neue der Predigt heraus, so κηρύσσειν u. καταγγέλειν (zB. Mc. 1, 39; Lc. 4, 44 über Jesus; Act. 13, 5 über Paulus). Das Verbum ὁμιλεῖν begegnet ein Mal, um das lange Gespräch zu bezeichnen, das Paulus in Troas auf die Eucharistiefeier folgen läßt. In den Schriften der Apostolischen Väter u. der Apologeten findet sich bei Justin die allgemeine Bezeichnung λόγος; er präzisiert aber Inhalt u. Zweck (Mahnung u. Aufforderung, den guten Lehren der Schrift zu folgen); Irenäus bezeichnet die H. Polykarps als διαλέξεις, Synonym von ὁμιλίαι u. abhängig von dem schon üblichen διαλέγεσθαι (ep. ad Flor.: Eus. h. e. 5, 20, 6); Ignatius v. Ant. verwendet vielleicht als erster ὁμιλία im technischen Sinn (,fliehe die schlimmen Künste, halte lieber eine H. gegen sie': ad Polyc. 5, 1). Dieser Beleg würde nicht den Sprachgebrauch ignatianischer Zeit widerspiegeln, sondern den der 2. H. des 2. Jh., wenn man den Ergebnissen der unabhängig voneinander erfolgten Untersuchungen von J. Joly (Le dossier d'Ignace d'Ant. [Bruxelles 1979]) u. J. Rius-Camps (The four authentic letters of Ignatius the Martyr [Rome 1979]) folgt. Der technische Gebrauch von ὁμιλία wird bestätigt durch die Verwendung bei Clemens v. Alex. (zB. strom. 4, 13 u. ö.). Dies überrascht beim Autor des Paidagogos nicht. Er

versteht, wie anschließend Origenes, die Rolle des Predigers als die eines διδάσκαλος. In dieser Sicht scheint es daher angezeigt, den Begriff zu benutzen, mit dem die Philosophen die einfachen u. familiären Gespräche bezeichnen, die sie mit ihren Schülern (οἱ ὁμιληταί) pflegen (vgl. Xen. mem. 1, 2, 6. 12. 15. 48; Lucian. Tim. 10 u. a.). Die Bezeichnung entspricht jedenfalls den H. eines Origenes vollkommen. Hinzukommt jedoch eine doppelte Verwurzelung in NT u. Tradition, die Verwendung der Bezeichnung bei zwei für die H. bezeichnenden Gelegenheiten: dem Gespräch, bei dem Jesus in Emmaus den Jüngern die Schrift auslegt (Lc. 24, 14f), u. die Verwendung des zweiten Wortes (im Anschluß an das erste) zur Bezeichnung von Gesprächen, in denen es um die Darlegung der Wahrheit bezüglich der Heiligen Schrift geht (vgl. Iustin. dial. 28. 85; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 1). Die Unterscheidung zwischen ὁμιλία u. λόγος setzte sich nicht eigentlich durch. Erstere Bezeichnung blieb mehr beschreibend u. gab ein gegenüber falscher Rhetorik anzustrebendes Ideal an; λόγος besaß, trotz der Kollision mit dieser Rhetorik, den Vorteil, sich in ein theologisches Programm einzufügen, nämlich den Umkreis des sich offenbarenden Λόγος. So verbinden sich, sobald es darum geht, bestimmte H., etwa die Taufkatechesen, zu bezeichnen, die termini technici eher mit λόγος u. ὁμιλία als sie zu verdrängen.

b. Lateinisch. Die lat. Bezeichnungen übernehmen als Übersetzungen der griech. Terminologie deren Reichtum u. Vielfältigkeit. Einige Termini werden jedoch vorherrschend, ohne daß ein einzelner in ausschließlicher Weise die H. im eigentlichen Sinn bezeichnen würde. Wie im Griechischen λόγος ist ‚sermo‘ der Gattungsbegriff, kann jedoch die theologischen Nebenbedeutungen nicht übernehmen, weil Λόγος gewöhnlich, wenngleich nicht ausschließlich, mit ‚Verbum‘ übersetzt wird (Grégoire, Sermo 3159). ‚Tractatus‘ (vgl. Cypr. op. et el. 12; ep. 77, 1 u. ö.) u. ‚tractare‘ (vgl. ep. 55, 14; 58, 4 u. ö.) geben eher ὁμιλία u. ὁμιλεῖν wieder u. betonen den Lehrcharakter der Ansprache. Daneben kann ‚tractatus‘ den vollständigen exegetischen Kommentar einer biblischen Schrift bezeichnen, steht dabei in Konkurrenz mit ‚expositio‘, ‚explanatio‘ u. ‚commentarius‘. ‚Praedicatio‘, Übersetzung von κηρύσσειν, stellt die H. in den allgemeinen Rahmen der Verkündigung der Frohbotschaft. Erst im 4. Jh. wird es nach Mohrmann, Études 2, 67 zum terminus technicus für die gewöhnliche Predigttätigkeit von Bischöfen u. Priestern. Egeria benutzt gewöhnlich das Verbum ‚predicare‘ (peregr. 25, 1; 26 [SC 296, 246. 256]). Zu ihrer Zeit wird ‚sermo‘ zur gebräuchlichen u. allgemeinen Bezeichnung für jede Art von Predigttätigkeit (Mohrmann, Études 2, 71). Mit gleicher Bedeutung wie ‚tractatus‘ u. ‚sermo‘ gelangt das griech. ὁμιλία in der Umschrift homilia wahrscheinlich durch die Origenesübersetzer Hieronymus u. Rufin in den Westen. Vielleicht wurde dieser Terminus eingeführt, um an Ideal u. Besonderheit wahrer christlicher Beredsamkeit zu erinnern. Jedenfalls stellt Augustinus eine Verbindung her zwischen den H. vor dem Volk u. der griech. Bezeichnung ὁμιλία: tractatus populares, quos Graeci homilias uocant (ep. 224, 2 [PL 33, 1001]; vgl. in Ps. 118 prooem. [CCL 40, 1665]). In der Folgezeit werden, da die Unterscheidung nicht mehr beachtet wird, ‚homilia‘ u. ‚sermo‘ in den westl. Homiliarien austauschbar.

TH. E. AMERINGER, The stylistic influence of the second sophistic on the panegyrical sermons of St. John Chrysostom. A study in Greek rhetoric (Washington 1921). – W. BACHER, Die Proömien der alten jüd. H. (1913). – H. BARRE / R. GRÉGOIRE, Art. Homéliaires: DictSpir 7 (1968) 597/617. – F. X. BAUER, Proklos v. Kpel (1919), bes. 130/41: ‚Proklos als Prediger‘. – J. BAUER, Die Trostreden des Gregorios v. Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik (1892). – H. G. BECK, Antike Beredsamkeit u. byz. Kallilogia: Antike u. Abendland 15 (1969) 91/101. – J. BERNARDI, La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire (Montpellier 1968). – C. C. BLACK II, The rhetorical form of the Hellenistic Jewish and early Christian sermon: HarvTheolRev 81 (1988) 1/18. – J. BONSIRVEN, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne (Paris 1939). – M. BREGMAN, The triennial haftarot and the perorations of the midrashic homilies: JournJewStud 32 (1981) 74/84. – M. A. BURNS, St. John Chrysostom's homilies on the statues. A study of their rhetorical qualities and forms = PatrStudies 22 (Washington 1930). – J. M. CAMPBELL, The influence of the second sophistic on the style of St. Basil the Great = PatrStudies 2 (Washington 1922). – TH. K. CARROL, Preaching the word = Message of the Fathers of the Church 11 (Wilmington 1984). – R. BULTMANN, Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe (1910). – H. DELEHAYE, Les passions des martyrs et les genres littéraires^2 = Subs. hag. 13B (Bruxelles 1966) 133/69. – L. DELLA TORRE, Art. Omelia: D. Sartore / A. M. Triacca (Hrsg.), Nuovo Diz. di Liturgia (Roma 1984) 923/43. – A. DONDERS, Der hl. Kirchenlehrer Gregor v. Naz. als Homilet, Diss. Münster (1909). – A. FINKEL, The pharisees and the teacher of Nazareth = ArbGeschSpätjudFrühchrist 4 (Leiden / Köln 1964) 143/75; La prédication de Jésus à la synagogue un jour de shabbat, Luc 4, 16/28: Sidic 17 (1984) 4/12. – M. GALLO, L'homélie dans la liturgie synagogale: ebd. 23/5. – R. GRÉGOIRE, Les homéliaires liturgiques des églises d'orient: Melto 4 (1968) 37/53; Art. Omelia: DizPatrAntCrist 2 (1984) 2467/72; Gli omiliari liturgici: Benedictina 21 (1974) 3/28; Art. Sermo: DizPatrAntCrist 2 (1984) 3157/63. – M. GUIGNET, S. Grégoire de Naz. et la rhétorique, Thèse Paris (1911). – D. W. HALIVNI, Peshat and Derash. Plain and applied meaning in Rabbinic exegesis (New York 1991). – J. HEINEMANN, Art. Preaching. In the Talmudic period: EncJud 13 (Jerus. 1971) 994/8 mit Lit. – W. HENGSBERG, De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit, Diss. Bonn (1957). – K. HRUBY, La place des lectures bibliques et la prédication dans la liturgie synagogale ancienne: La parole dans la liturgie = Lex orandi 48 (Paris 1970) 23/64. – F. JACOBY, St. Augustinus' Serm. de sanctis. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt, Diss. Münster (1939). – J. A. JUNGMANN, Missarum sollemnia^5 1 (Wien 1962) 583/90. – G. L. KUSTAS, St. Basil and the rhetorical tradition: P. J. Fedwick (Hrsg.), Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic 1 (Toronto 1981) 221/79. – J. LEIPOLDT, Der Gottesdienst der ältesten Kirche. Jüdisch? Griechisch? Christlich? (1937). – F. J. LEROY, L'homilétique de Proclus de Cple = StudTest 247 (Città del Vat. 1967), bes. 157/72: ‚Les principaux traits de Proclus prédicateur‘. – V. LOI, La predicazione liturgico-didattica in età patristica: RivLiturg 57 (1970) 632/40. – W. A. MAAT, A rhetorical study of St. John Chrysostom's De sacerdotio (Washington 1944). – R. MACMULLEN, The preacher's audience (AD 350-400): JournTheolStud NS 40 (1989) 503/11. – A. MALIN, Οἱ ἐπιτάφιοι λόγοι Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἐθνικὴν ῥητορείαν (Ἐν Ἀθήναις 1929). – J. MANN, The Bible as read and preached in the old Synagogue 1^2 (New York 1971); 2 (Cincinnati 1966). – S. MAYBAUM, Die ältesten Phasen in der Entwicklung der jüd. Predigt 1 (1901). – L. MÉRIDIER, L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse (Rennes 1906). – CH. MOHRMANN, St. Augustin prédicateur: MaisonDieu 39 (1954) 83/96 bzw.: dies., Études 1, 391/403; Augustinus en de Eloquentia: Christendom en Oudheid (Eindhoven 1947) 26/46 bzw. St. Augustin and the ‚Eloquentia‘: dies., Études 1, 351/70; Études sur le latin des chrétiens 1^2/4 (Roma 1961/77); Praedicare, tractare, sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne: MaisonDieu 39 (1954) 97/107 bzw.: dies., Études 2, 63/72. – A. MONACI CASTAGNO, Origine predicatore e il suo pubblico (Torino 1987). – C. MONDÉSERT (Hrsg.), Le monde grec ancien et la Bible = La Bible de tous les temps 1 (Paris 1984). – D. MONSHOUWER, The reading of the Bible in the Synagogue in the first cent.: Bijdragen 51 (1990) 68/84. – J. MOSSAY, La prédication ‚liturgique‘ de Grégoire de Naz.: StudPatr 10 = TU 107 (1970) 402/6. - C. D. G. MÜLLER, Einige Bemerkungen zur ‚ars praedicandi‘ der alten kopt. Kirche: Muséon 67 (1954) 231/70; Die alte kopt. Predigt. Versuch eines Überblicks, Diss. Heidelberg (1953). – P. NAUTIN, Origène. Homélies sur Jérémie = SC 232 (Paris 1976) 100/91: ‚Origène prédicateur‘; Origène, homélies sur Samuel: SC 328 (ebd. 1986) 61/89: ‚Origène prédicateur‘; Origène, sa vie et son œuvre (ebd. 1977) 389/401. – A. NIEBERGALL, Die Geschichte der christl. Predigt: Leiturgia. Hdb. des evangel. Gottesdienstes 2 (1955) 181/353. – V. NIKIPROWETZKY, Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alex. (Leiden 1977). – NORDEN, Kunstpr.^{3}. – A. OLIVAR, Els auditoris christians antics (Barcelona 1983); La duración de la predicación antigua: Liturgica 3 = Scripta et documenta 17 (Montserrat 1966) 143/84; La predicación cristiana antigua (Barcelona 1991; konnte im Text nicht mehr berücksichtigt werden); Els predicadors antics i llurs auditoris: RevCatalTeol 8 (1983) 45/80; Preparación e improvisación en la prediación patrística: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 (1973) 736/67; Problemes idiomàtics de la predicació antiga: Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 41 (1988) 19/28; ‚Prósjomen‘. El contexto histórico de una antigua fórmula litúrgica: Traditio et progressio, Festschr. A. Nocent = StudAnselm 95 (Roma 1988) 391/411; Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne: Mélanges liturgiques, Festschr. B. Botte (Louvain 1972) 429/43; Sever d'Antioquia en la història de la Predicació: RevCatalTeol 5 (1980) 403/41. – L. PALANCA, The prose rhythm and gorgianic figures in the sermons of St. Zeno of Verona, Diss. Washington (1970). – L. PADOVESE, Riflessi della polemica anticristiana nella predicazione di Giovanni Crisostomo: Laurentianum 29 (1988) 63/111. – CH. PERROT, La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique: Études sur le judaïsme hellénistique = Lectio divina 119 (Paris 1984) 109/32; La lecture de la

Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du shabbat et des fêtes (Hildesheim 1973); The reading of the Bible in the ancient Synagogue: M. J. Mulder (Hrsg.), Mikra. Text, translation, reading and interpretation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and early Christianity = Compend. Rer. Iudaic. ad NT 2, 1 (Assen 1988) 137/59. – S. Poque, Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroiques 1/2 (Paris 1984). – A. Quacquarelli, Retorica e liturgia antenicena (Roma 1960). – R. Radford Ruether, Gregory of Naz. Rhetor and philosopher (Oxford 1969). – V. Recchia, Il ‚praedicator' nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno: Valori attuali della catechesi patristica (Roma 1979) 127/68. – P. Riché, Education et culture dans l'occident barbare. 6e-8e s.[3] (Paris 1972). – F. Rilliet, Jacques de Saroug prédicateur, Diss. Genève (1990). – W. Rordorf, La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes: Mondesert aO. 69/94. – F. Roszynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius (1910). – D. Ruiz, La homilía como forma de predicación: Helmantica 7 (1956) 79/111. – M. Sachot, De la tradition de l'Écriture à l'écriture de la tradition. De Mt. 16, 18/9 au De Ecclesiae Unitate, S. Cyprien, c. IV: Du texte à la Parole = Point. théol. 40 (Paris 1982) 11/40. – J. C. Salzmann, Lehren u. Ermahnen. Zur Geschichte des christl. Wortgottesdienstes in den ersten drei Jhh., Diss. Tübingen (1990). – W. Schütz, Geschichte der christl. Predigt (1972). – A. Spira, Volkstümlichkeit u. Kunst in der griech. Väterpredigt des 4. Jh.: JbÖsterrByz 35 (1985) 55/73. – E. Stein, Die homiletische Peroratio im Midrasch: HebrUnCollAn 8/9 (1931/32) 353/71. – Strack / Billerbeck 4, 1[2] (1956) 153/88. – J. Theodor, Die Komposition der agadischen H.: MonatschrGeschWissJudent 28 (1879) 97/113. 164/75. 271/8. 408/62. – H. Thyen, Der Stil der jüdisch-hellenist. H. (1955). – G. M. Verd, La predicación patristica española: EstudEccles 46 (1972) 227/51. – D. F. Watson, The NT and Greco-Roman rhetoric. A bibliography: JournEvTheolSoc 31 (1988) 465/72. – L. Wills, The form of the sermon in Hellenistic Judaism and early Christianity: HarvTheolRev 77 (1984) 277/99. – L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt[2] (1892) 37/66. 342/55.

Maurice Sachot (Übers. Heinzgerd Brakmann).

Homoiosis s. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79.

Homoiusios s. Homousios: u. Sp. 364/433.

Homonoia (Eintracht).

A. Einleitung. Terminologie, Wortgeschichte, Methode. H. umfaßt hier nicht nur Ausdrücke vom Stamm ὁμονο- (das Substantiv gibt es frühestens seit dem letzten Viertel des 5. Jh. vC.) oder die entsprechenden Belege zu concordia (sie stehen fast ganz unter griechischem Einfluß); Gegenstand des Artikels ist vielmehr das Bedeutungsfeld ‚Eintracht' (engl. concord) auch dort, wo es sich in Wörtern wie ὁμοφροσύνη, συμφωνία (vgl. Betz), εἰρήνη usw. bzw. consensio (Burger: ThesLL 4, 389, 38/90, 61; ders., Art. consensus: ebd. 390, 67/3, 80), concentus, pax, unanimitas u. ihren Stammverwandten ausprägt (umgekehrt kommt ὁμονοεῖν κτλ. natürlich auch unterminologisch vor, also ohne H. als Ausdrucksinhalt, etwa gleichbedeutend mit ‚Übereinstimmung', Konsens [ὁμολογεῖν, s. Michel 200f]; Kramer 53f; zB. Quint. inst. 2, 9, 3 bezeichnet concordia das Einverständnis zwischen Lehrer u. Schüler). Hierher gehören auch Wendungen wie εἰς ἓν (συν)ἐλθεῖν (Eur. Phoen. 462; Demosth. or. 20, 11: ἡ πόλις εἰς ἓν ἦλθεν [laut Harpokration = οὐμονόησε], von der Versöhnung des Volkes nach der Oligarchie der Dreißig; vgl. Isocr. or. 18, 46: εἰς ταὐτὸν συνελθόντες). H. war wohl bereits im zweiten Jahrzehnt des Peloponnesischen Krieges in Athen ‚politisches Schlagwort' (so mit Kramer 13 auch Pohlenz 159; Sheppard 229), das, von Sophisten philosophisch untermauert, den inneren Zusammenhalt, die Einmütigkeit des Handelns gegen Sparta ins Auge faßte. Es erscheint früh, oder gar primär, als sozialethisches Lehrstück, ja, im Titel von Reden, Abhandlungen u. Pamphleten (die Literatur περὶ ὁμονοίας beginnt wohl mit Antiphon dem Sophisten [VS 87 B 44/9], also etwa 420/410 vC.; Kramer 14/6). Den politischen Ursprung hat ὁμόνοια / concordia bis in die Kaiserzeit nicht verleugnet. Die Prägnanz des Ausdrucks schwächte sich allerdings bald ab, so daß wir ihn schon seit dem 4. Jh. vC., hauptsächlich bei Philosophen, in Verbindung zB. mit εἰρήνη oder φιλία antreffen (s. u. Sp. 187; später verwendet Plutarch für H. auch das Wortpaar ἰσότης καὶ κοινωνία; das gilt primär für Sparta-Literatur [namentlich für Lykurg als Schöpfer von H., s. Plut. vit. Lycurg. 31, 1]; zu Polybios s. u. Sp. 189). Das lat. Pendant zum üblichen Paar εἰρήνη καὶ ὁμόνοια (Diod. Sic. 16, 60, 3; Plut. frat. am. 12, 484B; Alex. fort. 1, 9, 330E), nämlich pax et concordia, sicherte höchstwahrscheinlich genau wie sein griech. Vorbild den politischen Gehalt in H., nachdem ὁμόνοια / concordia Ideal auch des privaten Lebens (in *Freundschaft u. *Ehe) geworden waren (hier konnten dann auch leichter Ausdrücke wie [altes] ὁμοφροσύνη bzw. unanimitas o. ä. eintreten); die bleibende Kontinuität des politischen H.gedankens spricht sich freilich bis in die Spätantike weiterhin mit Vorliebe in ὁμόνοια / concordia aus. Das gilt auch noch für die ‚Friedensmahnungen' im frühen Christentum (Fuchs 11/38). Da H. in ihren Bedeutungsmerkmalen recht einheitlich bleibt, empfiehlt es sich, das nichtchristl. Vorkommen erst sekundär nach Autoren oder chronologisch aufzugliedern,

hauptsächlich aber nach ‚Geltungsbereichen‘ (Fuchs 123/5 zur ‚Stufenfolge‘): Stadt, Reich (Hellas), Herrschaft (Kaiser), *Haus (οἶκος, Ehe u. Familie) u. Kosmos. (Daß in AT u. Frühjudentum H. nicht konstitutiv ist, erklärt sich aus dem Ursprung des Gedankens, m. a. W.: Forderung oder Lob von ‚Eintracht‘, ihre Geltung als ‚Wert‘, wie zB. ὁμοφροσύνη in altgriechischer Epik u. Lyrik [Kramer 8/11] oder vergleichbare vorhellenistische Sätze im AT [Ps. 132, 1 usw., s. die Konkordanzen], werden keine besondere Rücksicht finden.) Die frühchristl. Fassungen des H.gedankens sollen indes, theologisch-individuell oder doch zumindest kirchengeschichtlich gruppierbar wie sie sind, vorwiegend als Äußerung von Autoren oder von bestimmten dogmatisch-ethischen Überlieferungen erscheinen, so daß hier die je besondere Art der Rezeption ins Zentrum rückt.

B. Griechisch. I. Bürger. a. Homonoia als politisches Programm. 1. Entstehung. Wie im zuweilen sinnverwandten Wort εὐνομία (u. a. Anon. Iambl.: VS 89, 7, 1/4; Plut. vit. Aem. 29, 1) hat sich auch in ὁμόνοια (grundlegend Kramer) im Athen des Peloponnesischen Krieges (ebd. 27; Skard 67; Moulakis 21; Brunner 135; de Romilly, Vocabulaire 99/201; Genaueres o. Sp. 178) ein prägnanter Gebrauch herausgebildet (Großmann 30/3; Lit. zur ‚Eunomie‘ ebd. 130$_1$). H. bezeichnet jetzt staatliche Eintracht (politisches Zusammenstehen trotz ‚parteilicher‘ Kontroversen), sei sie aristokratisch (ebd. 38f) oder nicht (der Ausdruck ὁμόνοια selbst ist Schöpfung der Sophistik [Kramer 13], im terminologischen Gebrauch zuerst bei Thrasymachos sicher belegt [u. Sp. 181], etwa gleichzeitig [408 vC.?] im Olympikos des Gorgias: VS 82 B 8a; Philostr. vit. soph. 1, 9 [493]: στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμονοίας ξύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο, also schon auf ganz Hellas bezogen; zu den sicher ältesten epigraphischen Belegen vom Stamm ὁμονο- zählt IG 1^2, 140, 11; vgl. Moulakis 107). Daß Eintracht u. Tapferkeit zusammengehören (H. gepaart mit ἀνδρεία: u. a. Delph. Orakel bei Diod. Sic. 7, 12, 2f; Isocr. or. 12, 217; vgl. 258), heißt es namentlich im Blick auf das feindliche Sparta (Belege u. Diskussion bei Kramer 31/7). Die Konkurrenz zur dortigen dorisch-oligarchischen H. (Xen. mem. 3, 5, 16; später u. a. Polyb. 6, 46, 7; 48, 2 [≈ Ephoros, vgl. 6, 45, 1; Kramer 34f; Eisen 91]) brachte sie auch in Athen als Ideal auf, u. zwar ohne inhaltliche Festlegung. An Sparta erfuhr man, wie sonst wohl auch an ‚Räuberbanden‘ (Isocr. or. 12, 226f: Triballer), was H. vermochte. Das ‚Worin‘ stand dabei gar nicht in Frage (s. u. Sp. 184f). Ähnlich mehrdeutig wie das Ziel der ἰσότης (*Gleichheit) oder ἰσονομία (ἰσότης καὶ κοινότης [Polyb. 6, 48, 3] kommt H. nahe), mit dem sich das der H. ebenfalls verbinden konnte (Großmann 43/8; u. a. Isocr. or. 12, 178; Plut. vit. Sol. 14, 4 [ohne ausdrückliche Nennung beider Begriffe]), scheint die H.parole, so sehr sie auch der Geschlossenheit einer Richtung dienen mochte (oligarchisch: Kramer 31/4, vgl. Großmann 38f; demokratisch, d. h. an ἰσονομία gekoppelt u. a. Thuc. 8, 75, 2 zJ. 411: H. ist erzwungenes Zugeständnis des Adels; Ditt. Syll.^{3} 1 nr. 398, 27f; Großmann 43/8), hauptsächlich Anliegen der zwischen den Extremen vermittelnden μέσοι gewesen zu sein u. sich von daher staatstheoretisch als Merkmal ‚mittlerer‘ Verfassungen niedergeschlagen zu haben (ebd. 12/20. 43 mit Belegen, u. a. Plat. leg. 6, 756e/7a; Aristot. pol. 4, 1296a 7; vgl. Plut. vit. Pericl. 3, 2). Die Verbreitung des innenpolitischen H.programms noch im Griechenland der röm. Kaiserzeit belegt u. erörtert Sheppard 241f (Inschriften, Redner, Historiker, Plutarch; hier 242/4 auch über H. in den städtischen Aristokratien, 244/52 allgemein zur Frage der Bevölkerungsunruhen; das rein Faktische u. a. bei Rostovzeff 1, 142/61; u. Sp. 190. 193). Die griech. Stadtgebete um H. werden leicht solche an die Göttin H. (u. Sp. 194). Als Bitte an Demeter um H. u. εὐηπελία hat Kallimachos den Wunsch für städtische Eintracht in die Poesie übernommen (hymn. in Cer. 134/7).

2. Positionen. Innenpolitisch war das ein Appell an Kompromißbereitschaft unter Hintansetzung von Gruppeninteressen um des κοινόν willen, versöhnlicher Ausgleich widerstreitender, als solche aber nicht ohne weiteres unberechtigter Verfassungsziele. Das war in sich von Wert: Versöhnung bedarf keiner zusätzlichen (inhaltlichen) ‚Füllung‘; sie ist Selbstzweck. So soll H. einmal die in-group-Beziehung gewährleisten, zum andern bewirken, daß Parteiungen sich dem Poliswohl unterordnen. Im ersten Fall (H. innerhalb einer ‚Richtung‘) dient die Parole eher einer Ausschaltung des Gegners durch *Herrschaft oder Selbstbehauptung, im

zweiten durchweg einer Befriedung zum Zweck der Stabilität u. Stärke nach außen. Generell wurde auf die Dauer der Aufruf zur H. Sache ebenso der gemäßigt-aristokratischen wie der gemäßigt-demokratischen Kreise. Jene Schriften περὶ ὁμονοίας oder Volksversammlungen zwecks Herstellung oder Wahrung von H. (Thuc. 8, 93, 3: ἐκκλησία 411 vC. in Athen) kamen besonders im Athen des ausgehenden 5. Jh. auf die Tagesordnung (de Romilly, Vocabulaire 199f); immer wieder erscheinen hier μέσοι als Akteure (vgl. etwa die H.mahnung im Namen der πάτριος πολιτεία bei Thrasymachos [VS 85 B 1, aus einer Musterrede vJ. 413 oder 406 vC.] u. dazu Kramer 20f; de Romilly, Vocabulaire 200 datiert auf 411 vC.). Texte wie der oben genannte attische Volksbeschluß (IG 1^2, 140) oder das sog. Themistoklesdekret (Moulakis 19 [im Kern echt, idealisierende Zuschreibung um 300 vC.], s. auch K. Kinzl: KlPauly 5 [1975] 680 mit Lit. zur Echtheitskontroverse 681; de Romilly, Vocabulaire 203/5) zeigen den Begriff H. sehr häufig im Zusammenhang mit konkreten Maßnahmen (Moulakis 20; vgl. Aristot. magn. mor. 2, 12, 1212a 18/27; eth. Eud. 8, 7, 1241a 16/8). Gut belegt ist dabei eine eidliche oder vertragliche Verpflichtung zur H. (u. a. Thuc. 8, 75, 2 [zJ. 411]; Xen. mem. 4, 4, 16; Diod. Sic. 11, 29, 2/4 [Isthmos, 479 vC.]; vgl. Kramer 27; Moulakis 25/7). Der Appell an die ‚bürgerliche‘ Eintracht verlangte zB. von den Wohlhabenden Unterstützung der Bedürftigen (εὐεργεσία als Hilfe in Not), d. h. Beseitigung ökonomischer Gegensätze (so etwa Democr.: VS 68 B 255; Großmann 39/45), vom Adel Konzessionen an die *Gleichheit, vom ‚Volk‘ Verzicht auf Rebellion (στάσις). Eine Oligarchie freilich ruft diese hervor, wenn sie, eigentlich dank ihrer H. dagegen gefeit (Aristot. pol. 5, 1306a 9f), profitsüchtig wird (Plat. resp. 555b/d; u. Sp. 182).

3. Topoi. a. Der πλεονεξία-Vorwurf. Demgegenüber entfernen die Texte sich moralisierend von den realen Verhältnissen, wenn ihre Verfasser gegen πλεονεξία als Ursache von Zwietracht ‚Eintracht‘ ins Feld führen, auch ohne daß der Begriff ‚H.‘ fällt (so schon Solon [frg. 5 West], der Aristot. resp. Athen. 5, 3 zufolge die Reichen mahnte μὴ πλεονεκτεῖν, da dies στάσις verursache); bekämpft werden soll unsoziales Macht- u. Besitzstreben (Anon. Iambl.: VS 89, 6, 1f. 7, 13; so später noch u. a. Polyb. 6, 49, 1. 56, 3. 57, 7; gelegentlich auch φιλαρχία: ebd. 3). Hinter dem, in der Politik meist interessegeleiteten, Vorwurf steht, in Theorie übersetzt, die Erkenntnis, H. bleibe Illusion, wo Gruppen- u. Einzelinteressen dominieren (so wird zuweilen auch φιλοτιμία Gegenbegriff zu H.: Polyb. 6, 48, 8). H. zu wahren oder herzustellen war doch Sache konkreter Politik, nicht Ausdruck eines hier wie stets unscharfen Gleichgewichtsgedankens. Das Verdikt gegen πλεονεξία als gegen Macht- u. Profitstreben verfestigte sich im Laufe der Zeit als moralphilosophisches Standardmotiv, natürlich auch weiterhin unabhängig vom H.programm (*Ethik; *Habsucht; G. Delling, Art. πλεονέκτης κτλ.: ThWbNT 6 [1959] 266/76): jenes Fehlverhalten zerstöre die Basis menschlicher Gesellschaft überhaupt. Kaum ein anderer Text bietet hier Ausdrücke u. Motive so bündig wie Lys. or. 18 (ca. 385 vC.), 17f (Moulakis 38f): nachteilig für das Volk (πλῆθος) wäre es, wenn die einen ihren Besitz behielten, während die Habe der anderen konfisziert würde. Nun seien wohl alle einig (ὁμολογεῖν), daß ὁμόνοιαν μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι πόλει, die στάσις aber Ursache aller Übel. Sie fände statt, wenn die einen nach fremdem Gut schielten, die anderen ihr Vermögen verlören. Darüber sei man sich doch einig gewesen. Auch zu den Göttern habe die Polis um H. gebetet. H. der Stadt wird hier im Gleichgewicht der Eigentumsverhältnisse gesehen.

β. ‚Einigkeit macht stark‘. So sehr die Devise von der H., aber auch von εἰρήνη als höchstem Wert der Polis Gemeingut wird, auch wo sie sich von der Ausgangslage (u. a. Xen. mem. 4, 4, 16; Moulakis 38f) gelöst hat (u. a. Philem. frg. 74 [R. Kassel / C. Austin (Hrsg.), Poetae comici Graeci 7 (1989) 264]; Polyb. 4, 74, 3; Diod. Sic. 3, 64, 7; Plut. praec. ger. 32, 824C; Dio Chrys. or. 38, 10; 39, 5; Fuchs 173), so wenig läßt sie sich auf eine bestimmte Verfassungsform festlegen. Während Machtstreben, Gewinnsucht u. Aufsässigkeit den Zerfall einer Gemeinde verursachen, sie, oder die hier eben ‚parteiisch‘ urteilende Gruppe, schwächen oder demoralisieren, weiß man H. als Gewähr von Stärke u. Wachstum, ja von Hegemonie über Griechenland zu preisen. Der Satz ‚Einigkeit macht stark‘, bereits Herodt. 7, 101/4 als Element sophistischer Staatstheorie vorausgesetzt (A. Dihle: Philol 106 [1962] 207/22), jedoch nicht als Bestandteil

eines H.konzepts, wird auf die Oligarchie beschränkt zB. Aristot. pol. 5, 1306a 9f, als demokratisches Ziel verstanden Demosth. or. 18, 246 (H. u. φιλία); Hyperid. or. 4, 37 fließt als Gemeinplatz in die politische Publizistik (Andoc. or. 1, 108f, vgl. 73. 76; Kramer 23f; so schon Democr.: VS 68 B 250; danach Antisth.: Socratic. Reliqu. 5 A 108 Giannantoni): H. ist in Kriegszeiten zuverlässiger als Mauern (vgl. Moulakis 125_{101} [auch diese Variante wurde rhetorisches Klischee; vgl. Dion. Hal. ant. 2, 3, 5]). Die *Historiographie eignet sich das Axiom gleichfalls an (u. a. Polyb. 6, 18, 1f; 46, 7: H. u. ἀνδρεία; Dio Cass. 13 frg. 52, 1 Boissevain [bzgl. Rom]; vgl. Polyb. 6, 48, 2/4; Strab. 10, 4, 16 [480]; Skard 75 [über das Alter des Gedankens]). Im Anschluß an ein in Delphi von Lykurg eingeholtes Orakel unterstreicht Diodor, am wichtigsten sei hier, für H. u. ἀνδρεία zu sorgen, denn nur so gebe es auch *Freiheit. Was nütze ἀνδρεία bei στάσις oder H. bei Feigheit (Diod. Sic. 7, 12, 3f)? Noch Plutarch koppelt mit H. die ‚Autarkie' einer Stadt (εἰρήνη καὶ ὁμόνοια garr. 17, 511C; Skard 69_1; Kramer 15; allerdings verschaffen auch σωφροσύνη u. ἀνδρεία ein Maximum an Kraft: Plut. vit. Rom. 28, 3). Schon Thukydides ließ eine spartanische Gesandtschaft in Athen ankündigen, wenn Spartaner u. Athener sich vertrügen (ταὐτὰ λεγόντων), werde sie das restliche Griechenland wegen seiner Unterlegenheit in höchsten Ehren halten (Thuc. 4, 20, 4, vgl. dieselbe Wendung 5, 31, 6 [die Schol. zSt. erklären τὸ αὐτὸ λέγοντες mit τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχοντες], ebenso später Polyb. 2, 62, 4: die ἓν καὶ ταὐτὸ λέγοντες ernten εὐδαιμονία). H. als Gewähr von Stärke konnte in Einsicht wurzeln, aber auch, eine eher resignierende Anschauung, von äußerer Bedrohung verursacht, also von Furcht diktiert sein (Moulakis 38/44; Sheppard 229_3). Auch diese Idee hatte zunächst konkrete Anlässe (Thuc. 8, 75, 2. 93, 3; PsDemosth. or. 26, 11; Moulakis 38/41), später diente sie ebenfalls zur ‚Ursachenforschung' von H. (Ansatz zum ‚Furcht'-Motiv bei Plat. leg. 3, 698bc; Hackl 156; L. Alfonsi: Athenaeum 51 [1973] 383f), so namentlich in der Geschichtsschreibung (Polyb. 6, 18, 2. 56, 11 usw.; Earl 47_5).

b. Theorieversuche. 1. Die Sophistik. Einem Sophisten wie Antiphon (o. Sp. 178; G. B. Kerferd, The sophistic movement [Cambridge 1981] 181 s. v. Antiphon; ders., The moral and political doctrines of Antiphon the sophist. A reconsideration: ProcCambrPhilolAss 187 [1961] 49/58; Guthrie 3, 107/13) mußte H. grundlegend erscheinen, da er, bei Verwerfung aller metaphysisch abgeleiteten normgebenden Instanzen (Götter, Natur), die menschliche Verantwortung im Konsens als Grundlage des Staatslebens in den Mittelpunkt rückte. Statt außer- oder übermenschlicher Vorbilder u. Gesetze wollten auch andere Sophisten das Zusammenleben der Polis auf ‚Gemeinsinn' gegründet wissen; das eben war gerade auch die H. Dieser Ansatz, die ‚kommunikative Kompetenz' als solche zur Basis gesellschaftlicher u. politischer Normen zu machen, d. h. als zentrale Bedingung einer Politeia u. überhaupt menschlicher Gruppen, lag ganz auf der Linie sophistischen Denkens, nämlich der Absicht, menschliches Sozialverhalten weder auf Sanktionen durch Götter oder Physis zu gründen noch als bloße Konvention zu relativieren (ebd. 55/131), sondern in Selbstverantwortung u. Gemeinsinn als allein wertsetzenden Größen zu verankern (etwa Protagoras berief sich hier auf αἰδώς; Kerferd aO. 183 s. v. aidos). Die H.idee war geradezu Bedingung dieser Lehre vom contrat social (Guthrie 3, 135/47; Kerferd aO. 139/62; Kahn). Die Konzeption büßte schon in der nächsten Generation an Geltung ein. Bereits die Sokratik verwarf, wohl auch im Zusammenhang mit dem Ende des Peloponnesischen Krieges, mit den Denkformen der Sophistik auch ihre H.idee, obwohl H. als Richtschnur politischen Verhaltens in der Praxis griechischer Städte durchaus noch aktuell blieb. Zumindest haben Philosophen den alten H.gedanken gründlich modifiziert.

2. Xenophon. Zu den notorisch wichtigen späteren H.texten philosophischer Provenienz zählt der einschlägige Abschnitt in Xenophons Erörterung ‚sokratischer' *Gerechtigkeit (mem. 4, 4, 14). Bereits dieser Zusammenhang zeigt, wie bald Athens H. als moralisch indifferent beurteilt u. durch ethische Ziele normiert wurde (Isocr. or. 12, 226f); in Anknüpfung an die Gesetzestreue des Meisters (mem. 4, 1, 1) verschiebt Xenophon H. hier zur εὐνομία (ebd. 4, 4, 16; vgl. Großmann 47f. 70/80; ebd. 79 zu Xen. resp. Lac. 8, 1 [Spartas εὐταξία = εὐνομία = Disziplin]). Sie erhält damit aristokratische Färbung (Großmann 33/9; die Eunomie-Forderung richtete sich ursprünglich gegen die

Tyrannis), bedeutet daher in erster Linie Gehorsam gegen bestehende Gesetze, d. h. Regierungen (mem. 4, 4, 15). Dem xenophontischen Sokrates gilt die Eintracht als das höchste politische Gut (ebd. 4, 4, 16, s. o. Sp. 182; mem. 3, 5, 16 läßt Xenophon sie Perikles zornig den Athenern abstreiten), Ältestenräte u. die besten Männer (οἱ ἄριστοι ἄνδρες) mahnen die Bürger, H. zu wahren (ὁμονοεῖν). Überall in Hellas würden sie auf H. vereidigt (s. o. Sp. 181), u. das einzig um ihrer Gesetzestreue willen (zum Ganzen auch Kramer 17f). Halten sich die Bürger daran, macht das die Poleis zu den stärksten u. glücklichsten (o. Sp. 182f; das Wortpaar [ἰσχυρὸς καὶ εὐδαίμων] als μέγας u. εὐδαίμων in ähnlichem Zusammenhang auch Andoc. or. 1, 109 [vJ. 399 vC.] als Lob Athens; die Verknüpfung von ὁμονοεῖν u. σωφρονεῖν ebd. ‚füllt' die H. gleichfalls konservativ [σωφροσύνη war oft aristokratisches Schlagwort, s. Thuc. 3, 82, 8; 8, 64, 5; Großmann 78_{161}. 131/45]; ‚Feinde' stellen auch hier die ‚Gesetzestreue' in Frage, ebd. 105). Ohne H. könne ein Staat so wenig wie ein Haus gut verwaltet werden. Gerechtigkeit als Gehorsam gegen die Gesetze (ebd. 18) bindet somit zugleich die H. (zur aristokratischen Färbung auch des Ausdrucks δικαιοσύνη ebd. 132f). Diese erscheint als Haltung von Gehorchenden, als Appell an die einvernehmliche Botmäßigkeit gegenüber legislativer Gewalt.

3. Platon. Wie die frühe Sokratik hat auch Platon H., als solche jetzt moralisch indifferent (so auch Isocr. or. 12, 178), an ‚gutes' Verhalten geknüpft, das sophistische Gesellschaftskonzept auf die Einzelseele übertragend (Cole 146 zu Plat. resp. 1, 351c/2a [H. mit sich selbst, u. a. in κρᾶσις σώφρων; die Verbindung auch in conv. 188a 4f] vgl. resp. 10, 603c 10f. d 1/3): auch Räuber halten H. (u. a. ebd. 1, 351c 8/10), es gibt also wie ‚faulen' Frieden auch ‚schlechte' H.; ‚echte' H. benötigt daher *Gerechtigkeit (Havelock 94/101; Fuchs 117f; Moulakis 68/96). Kaum viel anders gemeint ist die Forderung nach H. als (kollektiv wirksamer) σωφροσύνη (Plat. resp. 4, 432a 6/9; polit. 311bc). Die psychologisch-ständische Einbindung von H. hat auch Platon andernorts mit dem εὐνομία-Konzept erreicht (o. Sp. 179; zu Platon Großmann 76/8). Klärung bringen sollte auch die Gleichsetzung von H. mit φιλία (resp. 1, 351d 5f; u. a. Alc. 1, 126c/7d [wohl unecht; zum Inhalt Kramer 46]; PsPlat. Clit. 409e 5/8: Abgrenzung gegen ὁμοδοξία [scheinbare H.]). Gegenbegriff zu φιλία = ὁμόνοια bildet hier das Neuwort διχόνοια (Alc. 1, 126c 4). Auch andere Bedeutungsverwandte stellen sich jetzt ein, so συμφωνία (Plat. leg. 3, 689d, später Aristot. pol. 8, 1334b 10), ein Wort, das sich auch gut mit musikalischer ἁρμονία assoziieren ließ (Betz 298f) u. das bereits Platon ebenfalls für Seelen-H. verwandte (leg. 3, 696c, vgl. Polyb. 31, 25, 8 [Scipio]). Möglich, daß Athen im Kampf gegen die Perser u. aus Furcht vor ihnen zur H. fand (Plat. leg. 3, 698b/9d; s. Sp. 219 u. 221 zum Furchtmotiv). Wertvoller ist natürlich moralisch gegründete H., mithin die Eintracht der ‚Besten', d. h. der Herrschenden, die sich dem Guten verpflichtet wissen u. der πλεονεξία ἄδικος (Begriff in Crit. 121b 6; o. Sp. 181f) widerstehen. Innerhalb der Führungsschicht einer Polis gewährleistet H. dieser den erforderlichen Zusammenhalt, dagegen ist στάσις, Krankheit der Polis (leg. 5, 744d 3/5), unter den ἄρχοντες (resp. 8, 545d 5/7) erste Stufe des Verfalls der Politeia (ebd. 545cd: aus Aristokratie wird Timokratie; vgl. ebd. 555b/d).

4. Aristoteles. Aristoteles selbst (Kramer 54; Moulakis 99/104) hat ähnlich Teilen psplatonischer Schriften (s. o.; so auch ep. 2, 311b) H. im Anschluß an Platon mit φιλία verknüpft (eth. Eud. 7, 7, 1241a 15/33): nach der Abgrenzung von φιλία gegen εὔνοια heißt es hier, ‚Freunde' seien sich einig (ὁμονοεῖν), u. wer ‚übereinstimme', sei Freund. Allerdings gilt ἡ ὁμόνοια ἡ φιλική nicht in allen Fällen, sondern nur in bezug auf gemeinsames Handeln oder Fragen des Zusammenlebens (ebd. 16/8). Entscheidend ist die Gemeinsamkeit in προαίρεσις u. ἐπιθυμία, d. h. in geistig-moralischer Zielsetzung. Denn wie es ‚echte' *Freundschaft nur unter ‚Guten' gibt (Bohnenblust 27f), so H. nur unter solchen, die in H. mit sich selbst leben (eth. Nic. 9, 6, 1167b 4/9). Die Verwandtschaft von φιλία mit H. (ebd. 8, 1, 1155a 24f; 9, 6, 1167a 22) führt zu Wendungen wie ἡ ὁμόνοια ἡ φιλική (eth. Eud. 7, 7, 1241a 16). Da es H. wie φιλία nur unter ‚Guten' geben kann, so finden beide in kriminellen Gruppen bestenfalls befristet statt (eth. Nic. 9, 6, 1167b 9f) oder führen hier, weil ihre gleichen Wünsche Streit verursachen, dazu, daß alle einander schaden (eth. Eud. 7, 7, 1241a 22/4). H. kann, wie φιλία, zweierlei bedeuten: sie ist

entweder φύσει σπουδαῖα u. dann für φαῦλοι unmöglich, oder eine, die eben auch für diese gilt (ebd. 24/8). – Anders als H. gibt es ὁμοδοξία (Meinungsgleichheit; das Wort bei Aristoteles nur hier) auch mit Fremden; ihr, sowie etwa auch der Übereinstimmung in wissenschaftlicher Erkenntnis fehlt aber gerade ‚das Freundschaftliche' (eth. Nic. 9, 6, 1167a 25f). Da H. ein politischer Begriff ist u. zB. Einmütigkeit hinsichtlich der Regierungsform besagt (eth. Eud. 7, 7, 1241a 30f), darf sie πολιτικὴ φιλία heißen (ebd. 32f). Nicht wenn zwei ein gleiches Ziel für sich selbst anstreben, ist das H., sondern wenn alle derselbe politische Wille beherrscht (eth. Nic. 1167a 28/b 2). Da eben dies so viel wie ‚bürgerliche' φιλία ist, kann diese wie H. das größte Gut einer Polis genannt werden (pol. 2, 4, 1262b 7/9): sie vereitelt στάσεις (Aufstände; ebd.; eth. Nic. 8, 1, 1155a 25f). Ohne solche ‚Freundschaft' fehlt Sozialgebilden die echte innere Einheit, einer Polis ihre Eigenart. Die Aufhebung aller Unterschiede, etwa in Platons Frauen- u. Kindergemeinschaft, beseitigt φιλία, die ja Individualität voraussetzt, oder rechnet zu wenig mit ihr; allenfalls für die Bauern, d. h. für die unterste Schicht des Kastenstaates mag jene κοινωνία sinnvoll sein; sie bleiben so beherrschbar u. verfallen nicht auf στάσις (pol. 2, 4, 1262a 40/6). Die Näherbestimmung von H. durch φιλία veranlaßt gleichfalls eine Orientierung von στάσις an ἔχθρα (gegen ‚Freundschaft' steht ‚Feindschaft' wie gegen H. στάσις). Ebenfalls psychologisch, jedoch ohne den Rückgriff auf φιλία / ἔχθρα sucht Aristoteles in einem großen Abschnitt seiner ‚Politik' die Ursachen von στάσεις zu ergründen; sie erscheinen dabei primär als einer der Anstöße zum Wandel von Staatsverfassungen (pol. 5, 2/4, 1302a 16/4b 18; es gibt Veränderungen von πολιτεῖαι auch ἄνευ στάσεως; ebd. 3, 1303a 13f). Falsches Gleichheits- oder schlimmes Besitzstreben, Neid, Ungerechtigkeit usw. gehören dazu, ferner u. a. Angst vor Bestrafung oder Unterdrückung.

5. *Spätere. a. Stoiker.* Die Stoa setzt, soweit sich sehen läßt, die individualistische Ethisierung des H.gedankens ohne nennenswerte Neuerungen fort. Chrysipp hat (ungleich etwa Aristoteles) ein Werk von mindestens zwei Büchern zum Thema verfaßt (SVF 3, 201, 27) u. wie der Peripatos H. durch φιλία interpretiert; bereits Zenon (SVF 1, 61 nr. 263) hatte anscheinend auch ἔρως diese Rolle zugedacht. Wie φιλία gibt es (‚echte') H. nur unter σοφοί oder σπουδαῖοι (SVF 3, 161 nr. 630, 7f); da einzig diese ihr gemeinsames ‚Gute' kennen u. dank der Übereinstimmung ihrer Lebensziele H. üben, bedeutet H. nun eben ἐπιστήμη κοινῶν ἀγαθῶν (ebd. 160 nr. 625); die Definition als ἐπιστήμη κτλ. (auch ebd. 161 nr. 630, 8f) klingt, gemessen an Aristoteles, deutlicher nach ‚Theorie' (ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν [καὶ κακῶν] war ja die stoische Definition der speziellen φρόνησις [ebd. 63. 65 nr. 262. 265f], die auch Einzeltugenden steuert). Daß Bösewichter grundsätzlich u. zwangsläufig in Zwist u. Feindschaft miteinander leben (ebd. 160 nr. 625, 17f), mochte inzwischen verbreitete Anschauung sein (o. Sp. 186), widersprach aber flagrant den Entstehungsbedingungen des (politischen, ‚bürgerlichen') H.gedankens (o. Sp. 179f). Die Stoiker stellen fest (SVF 3, 166 nr. 661, 15/9), jeder Tor ist ein *Gottesfeind; Feindschaft (ἔχθρα) ist ἀσυμφωνία in Lebensfragen wie umgekehrt ‚Freundschaft' συμφωνία u. ὁμόνοια ist. Die Schlechten sind in Lebensfragen mit den Göttern uneins u. daher ihre Feinde. Da nur Vernunft Kommunikation herstellt, gewährleistet nur sie zugleich φιλία u. H. (auch der Gegenbegriff διχόνοια zeigt, daß in H. das Denken des einzelnen die Wortbedeutung bestimmt).

β. Zwischenbilanz. Nachdem seit dem 4. Jh. vC. die griech. Polis ihre Selbständigkeit eingebüßt hatte, veränderte der H.gedanke insofern seine Bedeutung als Inbegriff städtischen Gemeingeistes (o. Sp. 180f), als er weder Verfassungsgehalt war noch mit ‚Krieg' zu tun hatte. Er blieb zwar Bestandteil ethischer Reflexion, ja auch politischen Handelns u. Verhaltens (u. Sp. 194/9), konnte jetzt aber außerdem Maxime individueller ‚Tugenden' auch bei ‚Kleingruppen' werden (s. auch u. Sp. 203f). Fortan erhielt daher obendrein ὁμόνοια / concordia sinnverwandte Ausdrücke wie εἰρήνη / pax als Begleitung, sooft die inzwischen stärker persönliche Färbung zugunsten der (ehedem allein herrschenden) politischen modifiziert werden sollte (o. Sp. 185f). Die Psychologisierung der Idee (im Fahrwasser der Akademie) machte Ausdrücke wie συμφωνία auch in der Stoa gleichbedeutend; solcher ‚Einklang' ist wie H. u. φιλία eine ὁμοδογματία (s. o. zu ἐπιστήμη) in Lebensfragen (Joh. Stob. 2, 7, 51 [2, 74, 4f W. / H.] = SVF 3, 27 nr. 112, 3f).

γ. Von Ephoros bis Plutarch. aa. Polybios. In Verfassungstheorien des 4. Jh. vC. blieb H. zunächst noch wirksam (o. Sp. 186f); wo später etwa Polybios Spartas von Kretas Staatsform abhebt (Kramer 34/7), heißt es im Lob auf Lykurg (Polyb. 6, 46, 7/9), er habe zwei Bedingungen als für den Bestand einer Polis unerläßlich erkannt: Tapferkeit (nach außen) gegen Feinde, H. (nach innen) als Verhältnis der Bürger zueinander; mit der Austreibung der πλεονεξία (o. Sp. 181f) habe er alle interne διαφορὰ καὶ στάσις beseitigt. So gelte in Sparta ein συμφρονεῖν ταὐτά, das auf Kreta von Macht- u. Profitsucht, von Zwietracht, Bürgerkrieg mit Mord u. Totschlag vereitelt werde. Wenn dort, wo Polybios H. mit eigenen Worten beschreibt, kaum noch terminologische ὁμόνοια begegnet, sondern Begriffe wie ἁρμογή (Polyb. 6, 51, 2) u. Wendungen wie τὸ δοκεῖν πᾶσι ταὐτά (ebd. 6, 44, 5) oder συμφρονεῖν καὶ συνεργεῖν ἀλλήλοις (6, 18, 2, vgl. 15, 1. 46, 8) den H.gedanken wiedergeben (unrichtig hier Kramer 36 u. 36_1), spiegelt der Sprachgebrauch recht genau die Entwicklung, die in den Philosophenschulen wahrzunehmen ist.

bb. Plutarch. Recht ähnlich ist das Bild in der Kaiserzeit bei Plutarch (gest. wohl zZt. Trajans). In seinem Versuch einer Staatslehre wendet er sich an die Führungsschicht damaliger Poleis (vgl. u. a. Sheppard 241/9 mit Lit. u. vielen Parallelen). Neben Frieden, Freiheit, Wohlstand hält er gleichfalls auch ὁμόνοια für das größte Gut einer Stadt (praec. ger. 32, 824C mit der Begriffsreihe εἰρήνη, ἐλευθερία, εὐετηρία, εὐανδρία, ὁμόνοια; vgl. superst. 4, 166E; o. Sp. 182). Allerdings verdankt sie es hier den Politikern (praec. ger. 32, 824D), die andernorts als πρῶτοι bezeichnet sind. Letztere sollen nicht bei allen städtischen Geschäften die Vermittlung Roms verlangen, sondern Streitfälle bereits auf innenpolitischer Ebene beilegen (ebd. 19, 814E/5B). Kein Krieg herrscht mehr zwischen Hellas u. Barbaren, Wohlstand ist gesichert, Freiheit gibt es je nach Ermessen der Herrschenden (d. h. Roms) usw. (ebd. 32, 824C), allein H. liegt noch in der Kompetenz der städtischen Politiker (ebd. 824D: ὁμόνοια καὶ φιλία; dieses Wortpaar auch 13, 808C; vgl. ὁμοφροσύνη καὶ φιλία 20, 816A sowie ἡσυχία καὶ ὁμόνοια 32, 824E; ähnlich häufend die Umschreibungen des Gegenteils [Plut. praec. ger. 32, 824D]: ἔριδες καὶ διχοφροσύναι [= Ocell. 49; Dio Chrys. or. 44, 10; Iambl. vit. Pyth. 34] καὶ δυσμένεια). Zwei Ziele hat die solchermaßen eingeschränkte u. insofern unterminologisch zum Ausdruck gebrachte H.: die Vermeidung von Konflikten innerhalb der städtischen Magistrate (nicht nur die Meinungsverschiedenheiten [φιλονεικίαι] in öffentlichen Angelegenheiten entfachen στάσεις, sondern oft haben Zwistigkeiten, die bei privaten Reibereien entstanden sind u. sich in der Gemeinschaft fortgepflanzt haben, die ganze Stadt miterschüttert; ebd. 824F), zweitens die Verhütung von Unruhe in der Bevölkerung (Sheppard 242; beide Aspekte konnten zur Deckung kommen, wenn Aristokraten sich δημοσίᾳ einer Volksbewegung bedienten; vgl. die Stellen ebd. 242_{96}). Die Fortdauer, ja, das Wiederaufleben des H.gedankens setzt vor allem nach dem Ende der Selbständigkeit griechischer Teilstaaten ganz andere politische Verhältnisse als im Athen des 5./4. Jh. voraus; es geht nicht mehr zentral um die bürgerliche Eintracht (concordia civium) unter Wahrung des allen Gruppen Gemeinsamen angesichts feindlicher Bedrohung, sondern um das Ziel, im Rahmen des überhaupt nur noch kommunalpolitisch Möglichen einer Stadtverwaltung den Rest von Spielraum zu erhalten, den die herrschende Macht gewährt (daß Plutarch den Einfluß römischer Curatores [ebd. 241_{93}] in Wirtschaft u. Finanzen, Bautätigkeit, Ernährung u. allgemeiner Sicherheit so wenig in Rechnung stellt wie er das röm. Bürgerrecht [mit Rom als Gerichtsstand] etlicher Aristokraten erwähnt, sagt richtig Sheppard 241; C. P. Jones, Plutarch and Rome [Oxford 1971] Kap. 12).

cc. Fazit. Für die mit Plutarch ungefähr gleichzeitige frühchristl. Übernahme des H.gedankens (u. Sp. 244f) ist von Belang, daß, wie der Sprachgebrauch ausweist, der Ausdruck H. einmal den ‚Schlagwort'-Charakter ebenso verliert wie seinen sozialphilosophischen Unterbau, ein Schwund an Eindeutigkeit, den das Ende der Polis im Hellenismus verursacht hat; zum andern beschränkt sich H., als Symptom der Unterwerfung unter Rom, auf das Wohlverhalten der Magistrate u. der Bevölkerung, deren Fügsamkeit, als Normalzustand, von der lokalen Aristokratie nicht durch parteiische Querelen gestört werden soll (Unruhen im Demos, die Roms Eingreifen provozieren [berühmtestes Beispiel die Spannungen Ju-

dentum - Christentum; Sheppard 245_{109}], hält Plutarch für denkbar; praec. ger. 19, 815AB [vgl. Dio Chrys. or. 46, 14; Sheppard 244_{106}]). Daß die Bevölkerung in erster Linie zu gehorchen habe, war Plutarch, der selbst zur Oberschicht gehörte, selbstverständlich (vgl. seine Option für die Monarchie trib. reipubl. gen. 4, 827B; an seni resp. ger. 11, 790A; vgl. u. Sp. 194). Letztlich lag friedliches Verhalten der städtischen Behörden u. Ergebenheit des Volkes auch im Interesse Roms. Ein Konformismus der durch H. stabilisierten führenden Schichten, deren Zusammenarbeit Rom ja auch zu suchen pflegte, u. die H. der Stadt bedingten einander. Plutarchs H. als das Optimum an Einvernehmen dient also zweifach der Sicherung von *Herrschaft: der des Adels über das Volk u. der Roms über die Polis. Im Namen dieser H. konnten zB. auch Andersgläubige, sofern sie als Unruhestifter verdächtigt wurden, zur Rechenschaft gezogen werden. Was Plutarch an Maßnahmen des Demos vorschlägt, ist schwerlich ernsthaft intendiert (Sheppard 248); ἰσονομία, entschiedener als H. ein ,demokratischer' Begriff (H. Schlier: ThWbNT 5 [1954] 869f; Isocr. or. 7, 20: Mißbrauch der Isonomie gescholten), ist für Plutarch nur allerletzte Zuflucht politischen Verhaltens (Sheppard 248). Inschriften der Kaiserzeit u. städtische Münzen, auch etwa die Institution der sog. H.phylarchen bestätigen den Wandel des H.gedankens (umfassendes Material ebd. 241/51; SupplEpigrGr 35 [1985] nr. 1306 [Kommentar]). Daß seit Plutarchs Zeit der H.gedanke überhaupt einen gewaltigen Aufschwung erlebt, wie auch Münzen u. Inschriften (mit zT. sakraler Würdigung der H.) bezeugen (s. u. Sp. 194), verdient ebenfalls Beachtung. – Spät im 4. Jh. nC. klingt bei Libanios leise nach, was H. einmal war; da legte Kaiser Julian in Briefen einen unter den Athenern entbrannten Streit bei, damit sie ἐν ὁμονοίᾳ καὶ καθ' ἡσυχίαν ihren altväterlichen Gewohnheiten nachgehen konnten (Liban. or. 18, 115); statt Zwietracht (στάσις, πόλεμος) legt der Redner seinem Publikum ὁμόνοια u. φιλία (or. 43, 19) ans Herz u. sagt andernorts ὁμόνοια u. τὸ τὰ αὐτὰ φρονεῖν den Göttern nach, während er der στάσις keinen Platz im Himmel einräumt (or. 21, 19).

II. Reich. a. Panhellenische Homonoia. 1. Griechen - Barbaren. α. Redner des 5./4. Jh. vC. Vermutlich schon Gorgias (Kramer 38; Skard 41; Moulakis 54; o. Sp. 179), nach ihm jedenfalls Lysias (or. 33, 6 [vJ. 388 vC.]: H. = τῇ αὐτῇ γνώμῃ χρῆσθαι; die Spartaner in ihrer ἔμφυτος ἀρετή sind ἀτείχιστοι καὶ ἀστασίαστοι: ebd. 7), hernach vor allem Isokrates u. Demosthenes haben den H.gedanken panhellenisch gewendet, um ganz Hellas, allen voran Athen u. Sparta, zu gesamtgriechischer Einmütigkeit gegen den ,barbarischen' Feind aufzurufen (Kramer 44). Das waren für Isokrates u. seine Gesinnungsgenossen die Perser, zunächst auch für Demosthenes, dann für diesen die Makedonen. Wie S. Perlman, Isocrates' Philippus. A reinterpretation: Historia 6 (1957) 306/17 gezeigt hat, behandelt Isokrates Philippos II iJ. 346 vC. als προστάτης τῆς τῶν Ἑλλήνων ὁμονοίας (ebd. 309), ohne Freiheit u. Autonomie griechischer Poleis anzutasten. H. bedeutet ihm ἰσομοιρῆσαι πρὸς ἀλλήλους im Gegensatz zum πλεονεκτεῖν (or. 5, 39f). Diese panhellenische Bedeutung von H. (auch inschriftlich belegt, so Ditt. Syll.³ 1 nr. 434, 32; 2 nr. 665, 44 [Mitte des 3. bzw. 2. Jh. vC.], anderes u. a. Kramer 45), zunächst antimakedonisch (Demosth. or. 9, 38), hatte Demosthenes schon rund zehn Jahre zuvor, allerdings in Erinnerung an den griech. Widerstand gegen die Perser geboten (or. 14, 36f [vJ. 354 vC.]: ὁμοθυμαδόν [37] bzw. ὁμονοεῖν).

β. Isokrates. Hier berührte Demosthenes sich noch mit dem älteren Isokrates; dieser mahnt schon iJ. 380 vC. alle Griechen zur H. (or. 4, 3. 85. 138. 173). Die Einheit aller Griechen (vgl. schon früh, jedoch ohne ὁμόνοια, Herodt. 8, 144; Thrasym.: VS 85 B 2; **Barbar), am besten gewährleistet durch Athens von alters her erstrebter H. mit den übrigen Griechen (Isocr. or. 12, 42. 77), wird beeinträchtigt, wenn eine Polis Hegemonie anstrebt (ebd. 225/7: gegen Spartas H.; zu dieser Inkonsequenz [vgl. dagegen die Schilderung von Spartas innerer Zwietracht in or. 6, 65/7] s. Moulakis 59), umgekehrt wird ihr Expansionsdrang gebändigt, wenn der Krieg gegen einen äußeren Feind eine gemeinsame Aktion der Griechenstädte erzwingt (or. 4, 173f: Friede, Eintracht u. Wohlstand als Kriegsziele; vgl. Moulakis 57f; Skard 68; Baldry 66/72; Kramer 32/4 [Sparta]. 40/3). Das berührt sich zwar nur leicht mit dem Furchtmotiv (s. Sp. 186 u. 219), rechnet aber mit Druck von ,außen' als Zwang zur Geschlossenheit ,innen'. Ähnliche Gedankengänge finden sich or. 8; die Rede (vJ. 355 vC.) handelt von der Einheit Griechenlands, der H. Athens (or. 8, 19: ὁμονοεῖν), vom Frieden Athens mit hellenischen Städten (ebd. 16), vom Hegemoniestreben jener, die unsinnigerweise ἀδικία für vorteilhaft halten (πλεονεξία in der Bedeutung ,Gewinn', ebd. 17; vgl. 7). Die Schrift hat J. Davidson erstmals auch speziell auf ihren historischen Gehalt hin befragt (Isocrates against imperialism. An analysis of the De pace: Historia 39 [1990] 20/36; hier reichlich Lit.; ebd. 33f zum Thema στάσις, ταραχή u. ὁμόνοια).

2. Griechen - Makedonen - Römer. α. Der politische status quo. Wie Demosthenes nach der Niederlage bei Chaironeia iJ. 338 vC. die Autonomie griechischer Städte endgültig scheitern sah (s. jedoch SupplEpigrGr 34 [1984] nr. 1720 [mit Lit.]), so mochte Isokrates realistischerweise die panhellenische H. nicht ohne Anlehnung an monarchische Macht gesichert wissen. So war es am Ende Philipp II, durch den er Griechenlands Städte gegen die Perser schützen lassen wollte (or. 5, 16 [die Makedonen sollen für griech. H. eintreten]. 30. 83. 141; Kramer 42). Dieser Herrscher wollte augenscheinlich Polisfreiheit mit Reichsinteressen im Gleichgewicht halten (O. Picard: RevÉtGr 103 [1990] 1/15, bes. 1/9). Die großen Redner halten es dank ihrer oratorischen Kunst noch für möglich, H. wirksam zu propagieren (Isocr. or. 15, 77: Aufruf zum Feldzug gegen die Barbaren u. zur H. untereinander ist vornehmste Aufgabe eines Redners; Demosth. or. 18, 246: εἰς ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν ... προτρέψαι). Beide markieren aber auch den Punkt, an dem sich H. von ihrem Ursprung als ,Eintracht von Interessensgruppen in einer politisch selbstbestimmten Stadtgemeinde' löst (die insofern entpolitisierende Verknüpfung mit φιλία [ebd.] hat ihr Pendant in zeitgenössischer Philosophie; o. Sp. 186f). Es geht fortan um das Einvernehmen zwischen abhängigen Poleis, u. wenn dieses mißlingt, um verordnete H., notfalls mit einem ἡγεμών als Schiedsrichter (Isocr. or. 5, 141). So wird ein Herrscher als Euergetes auch für H. seiner Untertanen verantwortlich (Moulakis 28 zu Isocr. or. 3, 41; Rom: Sheppard 230. 236_{84}), erst recht, wenn eine Stadt oder eine Region mit ihren sozialen, rechtlichen oder ökonomischen Schwierigkeiten nicht zurandekommt (u. Sp. 195f).

β. Möglichkeiten. Damit reduzierte sich die panhellenische H. zum (moralischen) Impuls des Bewußtseins gemeingriechischer Solidarität auch unter Fremdherrschaft. Im politischen Sinn war sie seit dem Ausgang des 4. Jh. vC., in der Diadochenzeit u. erst recht unter römischer Herrschaft inaktuell, ja, inopportun geworden (Sheppard 238/40; ebd. 238f zu Hadrians Panhellenion u. seinen proröm. Verpflichtungen). Nachdem schon Dion v. Prusa (or. 36, 29/32; 38, 11/4) den kämpferisch-,panhellenischen' H.gedanken naturphilosophisch entschärft hatte (Weltharmonie [or. 36, 55; 40, 35 u. ö.]; Sheppard 237 u. 237_{73}; s. u. Sp. 199), gelang es Aelius Aristides, zT. im Anschluß an Dion, ihn moralisch zu verallgemeinern u. mit der Loyalität gegen Rom zu versöhnen (or. 24, 31; 23, 8/12; Sheppard 239f; über das Verhältnis des Redners zu Rom auch Palm 56/62). Das röm. Reich (auch sein Herrscherhaus ist Vorbild [or. 23, 11. 78f; vgl. Sheppard 239_{75} u. a. zu Ὁμόνοια Σεβαστή; zu Dion s. hier Palm 26/30 mit Lit.; u. Sp. 196]), als Garant von H., gerade weil es sich nicht als Herrschernation verstehe (Bleicken 226), habe den altererbten griech. Zusammenhalt in einer Politik contra barbaros inzwischen überflüssig gemacht (so Aelius Aristides, ebenfalls in Anlehnung an stoisches Gedankengut [auch an PsAristot. mund. 396b 4/12. 34/7a 5; Sheppard 239_{73}]; Bleicken 228f). Daß zB. schon Dion über H. in Begeisterung für das alte Hellas redet, während er das gegenwärtige röm. Imperium zwar anerkennt, Roms Kultur u. Vergangenheit, anders als etwa Plutarch, dagegen kaum beachtet (Palm 16/30), zeigt gut, wie diesem Denken, dann auch dem des 2. Jh. nC., einmal die Monarchie als Staatsform einleuchtet, zum anderen das alte Griechenland kulturgeschichtlich (u. mit einiger Nostalgie auch politisch) in hellem Licht erstrahlt. Eben dies kennzeichnet auch nichtliterarische H.dokumente der Zeit. So ist H. als ὁμόνοια τῶν Ἑλλήνων, im 2. Jh. nC. gar mit ἱερεύς versehen (SupplEpigrGr 28 [1978] nr. 364; 30 [1980] nr. 1302), vermutlich ein Produkt idealisierender Rückschau aus dem Geiste der sog. 2. Sophistik (Hinweis A. Geyer; vgl. E. L. Bowie, Greeks and their past in the Second Sophistic: PastPres 46 [1970] 3/44; A. Dihle, Die griech. u. lat. Literatur der Kaiserzeit [1989] 187f. 239/47; Macro 693f mit Lit.).

3. Homonoia zwischen Poleis. Ähnlich wie die innerstädtische H. (o. Sp. 179f) u. die panhellenische blüht seit hellenistischer Zeit auch die bilaterale H. zwischen Poleis im Schatten übergeordneter Herrschaft; zumindest bezog sie sich auf die Überwindung von Schwierigkeiten, derer eine einzelne Polis allein nicht mehr Herr wurde (vorhellenistischer Ansatz Thuc. 4, 20, 4 [Sparta - Athen iJ. 425]; 5, 31, 6 [Böotien - Megara iJ. 421]; o. Sp. 183). Nachdem seinerzeit noch Isokrates, etwa in or. 8 (o. Sp. 193), versucht hatte, (makedonische) ‚Herrschaft' mit Polisfreiheit zu versöhnen, galt es inzwischen Grenzkonflikte beizulegen, kommunale u. private Verträge zu sichern, festgefahrene Rechtsstreitigkeiten zu schlichten. Wo das gelang, priesen die beteiligten Städte die Wiederherstellung des Rechtsfriedens als glücklich erreichte H. (Kramer 29f mit inschriftlichen Belegen; vgl. noch u. a. Ditt. Syll.^{3} 2 nr. 685, 13f vJ. 139 vC.: μετ' εἰρήνης ... καὶ ... πάσης ὁμονοίας; das kaiserzeitliche Material bei Sheppard 231/7). – Verdankt wurde sie Amtspersonen oder Privatleuten der beteiligten oder benachbarten Gemeinden. Im 3. Jh. vC. veranlaßte in Thera die Schlichtung eines interkommunalen Streits durch Artemidor einen H.altar (IG 12, 3 Suppl. 1336, vgl. 1342; Nilsson, Rel. 2^3, 189f), das älteste Zeugnis für einen H.altar (H. erscheint aber auch inmitten anderer Gottheiten [West 38_3]). Früh kam es zur Bildung unabhängig u. überregional amtierender Richterkollegien, der sog. Dikasten (Tarn / Griffith 103/5; L. Robert, Les juges étrangers dans la cité grecque: Xenion, Festschr. P. J. Zepos 1 [Athen u. a. 1973] 765/82; IG 12, 5, 722 usw. [Moulakis 109; Pera 196]). Das Gros der Texte umfaßt Ehreninschriften; sie preisen Beamte oder Privatpersonen, uU. auch Beauftragte eines Herrschers, sie hätten sich um die H. einer Stadt verdient gemacht (Moulakis 108f mit Belegen aus Ehrendekreten; vgl. u. a. Ditt. Syll.^{3} 1 nr. 534, 8f [curatores für Delphi; IG 1^2, 1, 672, 5/9; 12, 5, 906. 907; Ditt. Or. 1 nr. 237]); oft genug erhalten dieses Lob auch die Dikasten (IG 1^2, 1, 1051, 21f; 7, 21, 8/10; 9, 2, 507, 14/20; 9, 1230, 1/13; 11, 4, 566. 1052, 22/32; Pera 196; Inschr. Priene nr. 8, 10f). Ein Beispiel: διέλυσεν πάντας ἀνεγκλήτως καὶ στάσιν ἀνελὼν εἰς ὁμόνοιαν κατήγαγεν (IG 9, 2, 1230, 11/3; Herrmann 117). Anderweitig, u. das gilt bis spät in die röm. Kaiserzeit, meint H. zwischen Städten einvernehmliche Wirtschaftsbeziehungen; sie stellen sich mit friedlichem Zusammenleben ein (Sheppard 232 mit Material [Inschriften, Münzen] u. Lit.; Dio Chrys. or. 38, 22, 41/5; 40, 30/3; Aristid. or. 23, 24f; zur Gesamtlage der östl. Poleis im 1. bis 3. Jh. u. ihrem Verhältnis zu Rom s. auch R. Klein, Art. Hellenen: o. Bd. 14, 400f; ferner D. Kienast / M. Castritius: Historia 20 [1971] 66/80; MacMullen 46/94). H.münzen vor allem kleinasiatischer Hafenstädte, denen es um Handelsbeziehungen, auch mit Rom, geht, beginnen in augusteischer Zeit, werden häufiger unter Nero, bis sie überreich zZt. des Kaisers Gallienus erscheinen (Kramer 51f; s. auch Franke 23f zu nr. 128. 225/37). Durchweg betreffen aber auch die Reden περὶ ὁμονοίας (Dion v. Prusa, Aelius Aristides) jetzt überwiegend Rechtsstreitigkeiten (reichlich Belege bei Sheppard 233/7). Um sie beilegen zu helfen, erörtern Dion u. Aristides die großen Vorteile der H. (u. die Nachteile der στάσις): Austausch u. Verdoppelung sportlicher, kultureller, wirtschaftlicher Kapazität, Bevölkerungszuwachs, territoriale Gewinne usw. (zB. Dio Chrys. or. 38, 41f). Das Axiom ‚Einigkeit macht stark' (o. Sp. 182) lebt hier intellektuell verallgemeinert fort: H. ist ‚Stärke' einer Stadt (or. 39, 5), nicht ihr Bestand an Land u. Menschen (vgl. auch o. Sp. 183 zu Antisth.: Socratic. Reliqu. 5 A 108 Giann.). Selbst der kleinste Anlaß wurde hier wichtig, ungelöste Konflikte konnten leicht Unruhe bewirken, die Rom womöglich als politisch störend, ja, gefährlich deuten mochte (noch im 3. Jh. nC. lag hier ein Problem der Reichsverwaltung; vgl. Sheppard 236). Oft genug griff Rom ein, um Ordnung zu schaffen (Beispiel: Ditt. Syll.^{3} 2 nr. 684 [Dyme]; vgl. ebd. nr. 665: εἰρήνη u. H. [Megalopolis - Sparta nach 164 vC., Gebietsstreit, Römer sind προεστῶτες]). So wurde es auch Aufgabe des Kaisers ‚to reconcile cities' (Charlesworth 117 zu Plin. paneg. 80, 3). Die semantische Reichweite von H., das ein Ende zB. gravierender territorialer Auseinandersetzungen ebenso wie privatrechtlicher Lappalien umfaßte, ließ den Begriff zu einem Allerweltswort herabsinken u. formelsprachlicher Trivialisierung verfallen (Moulakis 109). Andererseits möchte man dem vielfachen Insistieren auf gemeindlicher u. zwischenmenschlicher H. (Reden, Inschriften, Münzen) ihren praktisch-politischen

Wert nicht von vornherein absprechen. Daß die Redner sie als Garanten ernstlicher kommunaler Anliegen betrachten, belegt etwa Aristid. or. 24, 42: eine für alle gleiche **Altersversorgung ist Voraussetzung städtischer H. (Ch. Gnilka: RAC Suppl. 1, 276f). Zu einem nicht unerheblichen Teil herrscht in solchen H.proklamationen freilich auch oft genug Wunschdenken; wie illusionär, geradezu verfälschend sie sein können, hat Herrmann 118f aufgrund neuerer epigraphischer Forschungen (J. u. L. Robert; s. ebd. 118_{40}) zur H. zwischen Antiochos III u. der Stadt Jasos 197/190 vC. vorgeführt. Dieser König behauptet, die Stadt aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt zu haben, die Jasier werden auch von einem Orakel Apolls aufgefordert, jetzt μεθ' ὁμονοίας πολιτεύεσθαι (Ditt. Or. 1 nr. 237). Aus Liv. 37, 17 geht nun hervor, worin die Herstellung von H. in Jasos bestanden hat: in der Vertreibung eines Teils der Oberschicht. M. a. W.: der König hat ‚Ordnung' geschaffen durch Teilexilierung u. dann H. gefordert. Diese ‚Befriedung' haben dann Verantwortliche der Stadt, gemäß der offiziellen Version, bestätigt. So endet die Inschrift einer Baukommission anläßlich der Reparatur von Bouleuterion u. Archaion (Herrmann 119) mit einer Weihung τῇ Ὁμονοίᾳ καὶ τῷ Δήμῳ (Brit. Mus. Inscr. 3, 1 nr. 443). Die Römer scheinen später kleinasiatischen Städten außenpolitische Autonomie nach Möglichkeit belassen zu haben; aus H.beteuerungen wird das nach alledem weniger deutlich hervorgehen als aus den Nachrichten, die das zwischenstaatliche Verhältnis als ‚Vertrag' bezeichnen (zB. Ditt. Or. 2 nr. 437, 1: [συνθῆκαι Σαρδια]νῶν κ[αὶ Ἐφεσί]ων [2. Jh. vC.]; D. Knibbe, Ephesus vom Beginn der röm. Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit: ANRW 2, 7, 2 [1980] 751). Daß dann H.münzen griechischer Städte ausgerechnet im 3. Jh. nC. so zahlreich werden, stimmt zu Klagen von Zeitgenossen über häufige Streitigkeiten (Sheppard 236; Macro 690/2). – H. ist jetzt obendrein Menschheitsideal (Dio Chrys. or. 32, 37; 38, 10; 39, 2) u. insofern auf alle möglichen sozialen Beziehungen anwendbar; sie entspricht göttlichem Willen (ebd. 38, 51). Sie waltet aber auch im Korpsgeist eines Handwerker- oder Kultvereins (Inscr. Magnesia 54, 46 [Kult] Kern; IG 3^2, 1, 4985 [Attika], beide 3. Jh. vC.; SupplEpigrGr 33 [1983] nr. 1165 [Genossenschaft]) oder in der Beilegung heiratspolitischer Querelen. Die Verschwisterung von H. mit φιλία setzt sich folgerichtig auch bei Rednern der Kaiserzeit fort (zB. Dio Chrys. or. 36, 31; 48, 6; εὔνοια καὶ ὁμόνοια [zusammen schon bei Diod. Sic. 18, 42, 5] zwischen Städten als Anliegen einer Rede: 41, 8). Die, nun eben unpolitische, H. von Chören, Schiffsmannschaften, Heeren wird Vorbild geordneter Eintracht allgemein (Fuchs 113/5; Bienen: Dio Chrys. or. 48, 15). Rein begrifflich haben zB. bei Dion (or. 38/40) ὁμόνοια in στάσις, εἰρήνη in πόλεμος ihren Gegensatz; das Paar εἰρήνη καὶ ὁμόνοια betrifft wie pax et concordia also weiterhin je unterschiedliche Funktionen: εἰρήνη umfaßt die Außenbeziehungen, wohl auch zu Rom, ὁμόνοια die Binnenverhältnisse einer Stadt. Ähnlich hatte schon Diodor formuliert: ἀντὶ τῶν στάσεων καὶ τῶν πολέμων ὁμόνοιαν καὶ πολλὴν εἰρήνην κατασκευάζειν (3, 64, 7). Die Denkform war bereits im 4. Jh. vC. ausgeprägt, u. zwar jetzt panhellenisch (Plat. resp. 5, 470b 4/9. 470c 5/d 1; vgl. leg. 1, 628a 9/b 3; Isocr. or. 8, 88 u. 18,31). Gemessen an dieser so klaren, bis weit in den Frühhellenismus zurückreichenden Konfiguration verleihen die mittlerweile zu ständigen Begleitern gewordenen Begriffe wie φιλία (u. a. Plut. praec. ger. 13, 808C; vit. Coriol. 35, 5; vit. Num. 20, 11), ἡσυχία (praec. ger. 32, 824E), συμφωνία (Diod. Sic. 29, 19, 1) usw. dem einstigen innenpolitischen ‚Schlagwort' einige Vagheit, mag auch die ursprüngliche Orientierung von H. an στάσις in Kraft bleiben (u. a. Diod. Sic. 12, 35, 3; speziell hierzu Gehrke 1f. 8. 8_{33}; hergehörige Belege beziehen sich oft auch aufs häusliche Beisammensein, so zB. jene in Plut. frat. am. [2, 479A; 11, 483D; 12, 484B usw.]), andere wieder meinen überhaupt gar nicht mehr griechische Verhältnisse (u. a. Diod. Sic. 3, 2, 4 [ὁμόνοια, Äthiopien]; 2, 58, 1 [Arabien; ohne φιλοτιμία, daher ἀστασίαστοι, d. h. Hochschätzung von H.]). Zu ihm sind inzwischen auch interpretierende Zweitausdrücke getreten; hier klingt in ὁμόνοια καὶ σωτηρία (Plut. vit. Sol. 16, 2; vit. Pericl. 3, 2) der Gedanke an H. als eigentliches ‚Heil' der Stadt nach (vgl. Diod. Sic. 18, 60, 4: πρός τε ὁμόνοιαν καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον [zJ. 318 vC.]), ὁμόνοια καὶ πίστις (ebd. 1, 66, 1). Dessen ungeachtet war die Zuordnung von H. (innen) u. *Friede (so u. a. auch wieder ebd. 16, 7, 2, später u. a. Plut. Alex. fort.

1, 9, 330E ; vit. Oth. 15, 8; vit. Caes. 23, 6; garrul. 17, 511C; beide genügen für ein gutes Zusammenleben der Polis; Gegenbegriff πλεονεξία) geradezu façon de parler geworden; das zeigen auch Texte wie Ditt. Syll.[3] 2 nr. 685, 13f (vJ. 139vC.): μετ' εἰρήνης καὶ τῆς πάσης ὁμονοίας.

III. Welt. a. Kosmos. 1. Weltbild (Makrokosmos). Nachdem die Sophistik die Unterscheidung zwischen Natur u. Gesellschaft (Physis u. Nomos) entdeckt u. eingebürgert, die Philosophie der Folgezeit jedoch nicht auch das Modell der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ (mit seinem Verzicht auf supranaturale Begründungen [o. Sp. 183f]) übernommen hatte, lag es nahe, die Wertmaßstäbe sittlichen Handelns ontologisch-kosmologisch zu verankern u. die ethischen Normen unter Berufung auf eine Seinsordnung zu stützen. Wahrscheinlich war eine solche Absicherung der Moral durch eine nun wieder übergeordnete universale Instanz (Kosmos, Logos, Nus usw.) sogar unvermeidlich, wollte man sowohl die ‚Natürlichkeit‘ als auch die Unverbrüchlichkeit sittlicher Normen begründen. Die Rede des Eryximachos in Platons Symposion (conv. 185e/8e) gehört vermutlich zu den ältesten Texten, die H. soziomorph auf den Kosmos übertragen (Moulakis 61/6). Die Deutung des Kosmos als harmonische Einheit (u. a. als κρᾶσις [Alcmaeon: VS 24 B 4] σώφρων Plat. conv. 188a), einerlei ob sie in der Idee vom Universum als Polis (Nachweise u. a. bei Amann 72; SVF 2 nr. 528. 1127. 1129/31; Hauck 799_9) oder als *Haus (F. Ohly: o. Bd. 13, 915/25) wurzelt, ob die Anschauung von der *Harmonie der Sphären (Pépin 594f; *Himmel) zugrundeliegt (Musik des Universums; Welt als Leier usw. schon bei Philolaos; vgl. Burkert 328/35 u. 496 [Reg. s. v. ἁρμονία]) oder Theodizee-Entwürfe einwirken, so oder so ist die kosmologische H. frühestens seit dem 3. Jh. vC. in antikes Bildungsgut eingegangen (anders Grossmann 48/70, der ‚Pythagoreer‘ noch als [zT. frühe] Einheit behandelt hat [so auch PsArchytas]). Freilich war es Platon (conv.; Gorg. 507e/8a; vgl. Tim. 32c usw.), aber auch Aristoteles (εὐταξία der Welt: pol. 6, 1321b 7), auf die sich etwa Poseidonios mit seinem ‚Sympathie‘-Gedanken (frg. 354. 378 Theiler), die sog. Neupythagoreer (68, 19/9, 20; 78, 6/8; 79, 9/14; 81, 21f; 124, 20f Thesleff) oder schließlich, nächst Schriften wie PsAristot. mund. (hier s. etwa 396b 24f sowie 399a 12/4, ferner den Vergleich mit einer ‚Stadt‘ ebd. 396a 33/b 7; SVF 2 nr. 561) usw., Dion v. Prusa u. Aelius Aristides berufen konnten, zu deren Zeit die Vorstellung augenscheinlich besonders im Schwange war (Dio Chrys. or. 36, 55; 40, 35; 48, 14; Fuchs 101/3; Aristid. or. 23, 76f; 27, 35 [Friede im All]; Amann 73).

2. Soziale Folgen (Mikrokosmos). Bei all dem ist in Reden περὶ ὁμονοίας zweierlei wichtig; erstens dient hier die H. des Weltalls (ἁρμονία, σύνδεσμος, συμφωνία usw.) als mahnendes Vorbild (auch durch Imitatio dei) der gewünschten H. zwischen Menschen (Makrokosmos - Mikrokosmos; hübsch, wie Iambl. vit. Pyth. 45 die Musen als unzertrennlicher Chor sowohl die H. der Bürgerschaft als auch die ἁρμονία τῶν ὄντων bewirken; vgl. Delatte 49f; Cumont 81; Neupythagoreer: 78, 6/10; 81, 21/4 [μίμησις]; 124, 19f Thesl.; in relativ späte Zeit gehört auch PsArchytas [VS 47]; vgl. zu den hier wichtigen Motiven Grossmann 50/2 [H., ἰσότης vs. πλεονεξία, φιλία usw.]). Zweitens neigt der Topos, auch ohne daß immer ‚Gott‘ selbst als Inbegriff des Guten (neben εὐνομία, εἰρήνη usw.) H. bewirkt (Skard 85f; Tarn 784), mehr oder weniger dazu, für H. mit einer ‚gesetzlich gelenkten‘ Politik zu rechnen (Dio Chrys. or. 39, 2); das Gesetz (analog zur Natur) ist wahrhaft königlich (vgl. dagegen die Sophistik, o. Sp. 184), H. als Gesetzestreue schafft eine Stadt mit ‚guten‘ Lenkern (Dio Chrys. or. 36, 31; der Götter u. Menschen vereinende Logos macht φιλία καὶ ὁμόνοια [das Wortpaar bei Dion v. Prusa sehr oft] unauflöslich). Mithin eignet dieser H. wie der εὐνομία zB. Xenophons (o. Sp. 184f) die Konnotation ‚Anpassung‘, ‚Wohlverhalten‘ im Rahmen einer (monarchisch) ‚geordneten‘ Politeia. ‚Ordnung‘ besagte in solchen Zusammenhängen meist ‚Stufung‘ (*Hierarchie; G. O'Daly: o. Bd. 15, 43f. 48/50). Daß zwischenmenschliche H. Integration von Verschiedenem bedeuten konnte, fand im Motiv concordia discors Berücksichtigung; unter Berufung u. a. auf Heraklit (VS 22 B 10) oder Platon (Lys. 215e; Phaedo 86b 5/c 2 usw.) ließ sich das All als Complexio oppositorum (u. a. auch Philo prov. 2, 62 [SVF 2 nr. 568]) u. H. analog als, jetzt moralisch statt politisch gemeinte, κρᾶσις τῶν ἠθῶν o. ä. verstehen (PsAristot. mund. 396b 4/7: an der πολιτικὴ ὁμόνοια ist äußerst bewundernswert, daß sie Einheit aus Gegen-

sätzen schafft; vgl. Theiler 2, 369f; zur ὁμόνοια στασιάζουσα vgl. auch Skard 85f; ebd. 87 zu Plut. vit. Ages. 5, 3 neben Sall. Catil. 9, 1f).

b. Menschheit. Wenn der Mensch nicht bloß als ζῷον κοινωνικόν (animal sociale) verstanden wird, sondern die Bewohner der Oikumene in ihrer Eigenschaft als Vernunftwesen von vornherein ‚im Logos‘ eins sind (Mingay 268; Parallelen: A. C. van Geytenbeck, Musonius Rufus and Greek diatribe [Assen 1963] 68f), bedeutet H. (wie *Freundschaft) die gemeinsame Teilhabe an ihm. Allein der stoische Weise lebt in echter H. (= Wissen um das ‚Gemeinwohl‘), in der er mit seinesgleichen in allen Lebensfragen übereinstimmt (SVF 3 nr. 625; o. Sp. 188). Daneben blieb der Gedanke an naturgegebene Einheit des Menschengeschlechts u. damit an gemeinmenschliche H. in einer als *Haus (III), Polis oder ‚Leib‘ (hierzu s. etwa Posidon. frg. 434b mit Theiler 2, 368 zSt.) aufgefaßten *Gesellschaft bestehen. Tarn 748/822 hat die Anschauung unter der Überschrift ‚Brüderschaft u. Einheit‘ behandelt u. sie, da eine Unity of Mankind jenseits des Gegensatzes Hellenen - Barbaren bis zu Alexander d. Gr. nicht ins Auge gefaßt worden sei, diesem zugeschrieben. Er sei Urheber der Idee, ein König habe H. zu fördern (ebd. 763. 769 u. ö.), u. habe als erster die H. aller Menschen verwirklichen wollen (ebd. 775. 820 u. ö.). Abgesehen von Fehlurteilen über die Entstehung des H.gedankens (753: H. anfangs nur auf die Familie bezogen [s. dagegen auch Moulakis 28], mit falscher Berufung auf Kramer 45/9 [ebenso Tarn 773 u. 773_{80}]) scheint Tarns Gesamtkonzeption (plötzlicher Umschwung Ende des 4. Jh.; Alexander als eigenständiger Menschheitsdenker) schwach begründet (ausführliche Kritik Baldry 114/27; gegen Tarn auch West 318f; vgl. bereits Antiphons des Sophisten These, Griechen u. Barbaren seien φύσει gleich [VS 87 B 44 frg. B 2, 10/5. 23/7 (2, 353 D./K.)] sowie Eur. frg. 168 N.[2]). Im Späthellenismus hatte sich die politische Fassung des Einheitsgedankens, der Herrscher als Garant der H. aller ihm untergebenen Menschen (o. Sp. 193), durchgesetzt (Belege u. a. bei Tarn 763/88 [seine Frühdatierungen sind zu berichtigen]; H. Kloft: Kloft 22_{27} [mit Lit.]). Auch hier bot sich, unter der Prämisse, das Weltall werde von einem (oder: von Zeus als) König gelenkt (Stellen [frühe Kaiserzeit] o. Sp. 192; Tarn 803f; Stockmeier 899/901), eine kosmologische Begründung an: der Herrscher waltet über seiner politischen Welt wie Gott über dem Universum, ein in Schriften περὶ βασιλείας wiederkehrendes Motiv (*Fürstenspiegel; König als Nachahmer Gottes [Plut. princ. inerud. 3, 780E]: Tarn 784f; vgl. Stockmeier 879; die hergehörigen Texte der Neupythagoreer [wohl 2. Jh. vC.] zitiert u. erläutert Goodenough 32/68 u. ö.; s. auch die Lit. bei Fears 850f). Aber auf griechischen Inseln finden wir schon seit dem 3. Jh. vC. Jahresbeamte wegen ihrer Sorge für H. gelobt (IG 12, 5, 906; Fuchs 173; o. Sp. 195). Was von Rom als Weltmacht galt, daß sie nämlich in griechischen Städten für Ordnung sorge, wird fortan auch dem Herrscher als Friedensbringer zugesprochen (Dinkler 441/3; auch sonst wurden ja Topoi der Laudes Romae auf Kaiser übertragen). Augustus schloß hier an (Brit. Mus. Inscr. 4, 1, 894 [Halikarnaß], eine panegyrische Inschrift, die den Frieden terra marique preist, neben εἰρήνη dann auch ὁμόνοια, ferner Wohlstand, kaiserliche πρόνοια als Höhepunkt von Kult u. Kultur; s. Sheppard 230 mit Hinweis auf ähnliche Töne in Aristid. or. 26, 97/9); im 2. Jh. nC. gehört das Motiv schon fest zur Prinzipatsideologie (Sheppard 230; Bleicken 233/9). *Herrschaft auf Erden, gepaart mit Fürsorge, bildet kosmische Herrschaft ab (vgl. Stockmeier 908f; A. J. Malherbe, Art. Herakles: o. Bd. 14, 560/2. 566; J. R. Fears, Art. Herrscherkult: ebd. 1071).

IV. Haus (Familie u. Freundschaft). Es entsprach der entpolitisierenden Aufweichung u. Ausdehnung des ursprünglichen H.gedankens u. ist jedenfalls später als dieser entstanden (gegen Tarn 753. 773 u. Ferguson 118; auch die H. der Seele war seit dem 4. Jh. vC. eine geläufige Variante [Fuchs 179/82 ‚innerer Friede‘], desgleichen H. als Inbegriff der ‚heilen Welt‘ [*Aurea aetas; Tierfriede: Buchheit]), wenn über den φιλία-Begriff oder den H.zusammenhang Haus - Polis (E. Dassmann: o. Bd. 13, 833f) bzw. Haus - *Herrschaft vermittelt, nicht zuletzt die H. unter Verwandten, Freunden, Eheleuten zu den erstrebenswerten Gütern zählte. Die Zeugnisse beginnen frühestens im 4. Jh. vC. (Kramer 45/9). Der Gedanke konnte natürlich auch ohne den Begriff H. entstehen (d. h. ehe dieser sich vom Ursprung gelöst hatte), so in einer etwas tiefe-

ren Auffassung der Ehe seit Xen. oec. 3, 15 (Zucker 210; viel Material ebd. 211/3; Praechter 78f [die Texte nutzen hier gern Od. 6, 180/5]). Weil für die Eintracht des häuslichen Zusammenlebens diejenige zwischen Mann u. *Frau entscheidend war (anderes fiel eher unter ‚Pflichten‘, s. P. Fiedler, Art. Haustafel: o. Bd. 13, 1063/73), finden wir H. u. Ehe am häufigsten verbunden. Daß es sich um eine herzliche κοινωνία παντὸς τοῦ βίου handeln solle (der geläufige ‚Ehezweck‘ τεκνοποιία trat hier in den Hintergrund; vgl. etwa Aristot. eth. Nic. 8, 14, 1162a 16/22; Zucker 211), bürgerte sich zumindest als Teilaspekt der Ehe ein. So fragte etwa der kaiserzeitliche Stoiker Musonios, ob denn eine Ehe ohne H. angenehm sein könne (69, 16; vgl. die Parallelen Henses im Apparat zSt.). Grabschriften wissen die H. zwischen den Gatten immer wieder zu loben (Lattimore 275/80; formelhaft steht hier für H. zB. sine querella [Stellen: ebd. 279_{107}]). Kaum überbietbar, wenn die Gatten sich als ταὐτὰ λέγοντες, ταὐτὰ φρονοῦντες sahen (IG 12, 1, 149). In der Sepulkralsymbolik erscheint das Motiv als *Dextrarum iunctio (Kötting; s. auch Kötzsche 455/9; Veyne 248_1). So kehrt auch das Wortpaar ὁμόνοια καὶ φιλία gleichfalls inschriftlich in Anwendung auf freundschaftliches Einvernehmen wieder (u. a. Ditt. Syll.[3] 2 nr. 717, 76 [100/99 vC., Athen]: Verpflichtung attischer Epheben u. ihrer Lehrer auf ganzjähriges Wohlverhalten). Hellenistisches Denken u. volkstümliche Erfahrung trafen in spätalttestamentlicher bzw. frühjüdischer Weisheitstradition über die H. im Haus zusammen (Fiedler aO. 1068f).

C. Römisch. I. Concordia civilis. a. Politik u. Rhetorik republikanischer Zeit. 1. Allgemeines. Da Skard (74/9) die Scipionen-Überlieferung bei Cicero u. späteren Historikern für historisch hielt, ja auch Poseidonios von ihr beeinflußt sah (ebd. 82, ebd. 82_2 seine Berufung auf E. Schwartz, E. Meyer u. M. Gelzer; ebd. 82/7 jedoch erscheint Poseidonios ganz als Stoiker), konnte er die röm. Aneignung der (politischen) H. schon im 2. Jh. vC. beginnen lassen. Andererseits sucht er sie in der ‚concordia-Agitation der spätrepublikanischen Zeit‘ (88) u. bezeichnet die Darstellung der ‚Altrömer‘ bei Livius u. Dionys v. Halikarnaß als Anachronismus sowie zugehörige H.stellen als ‚späte Einlage‘ (88). Unklar bleibt so, wann jemand zuerst die griech. Idee mit politischer Praxis in Rom verbunden hat. Auch Strasburger 5f gab Scipio d. J. noch einigen Anteil am Aufkommen des H.gedankens in Rom (Verknüpfung hellenist. Gedankenguts mit Realpolitik auf ‚politischem Niveau‘ ebd. 6). Das Schlagwort concordia konnte er indes für das ausgehende 2. Jh. vC. nur lückenhaft nachweisen (daß ‚der Concordia-Gedanke‘ schon vor der Gracchenzeit ‚eine große Rolle gespielt‘ habe [ebd. 11], trifft allerdings einigermaßen zu, so sehr es sich bei Späteren an die Gracchenkontroverse heftet u. in ihr jedenfalls gut unterzubringen war). Die bei Livius anachronistische Verwendung von concordia ordinum wollte Strasburger 3. 5. 11 versuchsweise auf C. Licinius Macer (gest. 66 vC.) zurückführen, also auf knapp nachsullanische Zeit (Macer war tribunus plebis iJ. 73 vC.; s. auch u. Sp. 216). Sobald man nun zunächst allein die ‚griech.‘ concordia civilis ins Zentrum rückt, die antiken Nachrichten über Concordia-Weihungen auf ihre Zuverlässigkeit hin prüft, um das wirklich Verläßliche für die Geschichte des politischen H.gedankens in Rom auszuwerten, bietet er erstmals ein differenziertes Bild. Mit hoher Wahrscheinlichkeit dürfen wir ihn um 216 vC. beginnen lassen (u. Sp. 208f). Die wichtigen Beiträge zum Thema vor allem von Momigliano, Richard, Levick u. Fears, zusammen mit der kritischen Sichtung des religionsgeschichtlichen Materials durch Latte, Röm. Rel., haben den Erkenntnisfortschritt ermöglicht u. gestatten es, Maßnahmen offizieller religio (Concordia-Weihungen) aus ihrer ideologischen Verkleidung zu befreien (Camillus-Legende) oder auch nur Tendenzen der betreffenden ‚Quelle‘ auszuscheiden. Auch sind wir jetzt in der Lage, das Hin u. Her von Programm u. Schlagwort zu ermitteln, statt ohne Rücksicht auf die Situation der Stiftung, der Rede, der Münze oder der Inschrift von ‚dem‘ H.gedanken in Rom zu sprechen (wie es etwa Strasburger 1/12 getan hat). Die Deutlichkeit zB., mit der sich Cicero mehrfach in Wort u. Tat auf Opimius bezogen hat (u. Sp. 211), offenbart hinreichend u. von vornherein stringenter als alle Einzeläußerungen den Sinn seines Programms der concordia ordinum. Daß der allgemeine H.gedanke dieses ‚nur zur letzten Reife gebracht‘ habe (Strasburger 39), trifft viel weniger den Sachverhalt als die Beobachtung, Cicero habe sich iJ. 63 vC. auf die

Seite der ‚optimatischen‘ Verwendung des Schlagworts geschlagen u. eben dadurch die Möglichkeit gewonnen, seine concordia ordinum als Waffe gegen seditio aller Art zu nutzen; erst damit entriegelte er den Motivschatz der H.idee u. konnte ihn, gemäß seiner antigracchischen Prägung, herrschaftskonform ins Gefecht führen.

2. Concordia-Weihungen. α. Homonoiakult? Weihungen von Tempeln u. Altären an Concordia geben wichtige Auskunft über das Schicksal des H.gedankens in Rom. Kultische Größen wie Mens, Honos, Concordia u. a. m. wurden lange als ‚Personifikation‘ (oder Deifikation) abstrakter Begriffe aufgefaßt (Forschungsübersicht: Fears 939/45; Lit. ebd. 831_{19}). Religionsgeschichtlich ist jedoch die, modern gedachte, Trennung dieser Gottheiten von ‚echten‘ Kulten abwegig; Fears 828/32 zeigt, im Anschluß an Mattingly u. Latte, Röm. Rel., plausibel, daß zur Unterscheidung der Gruppe engl. ‚virtues‘ gut trifft, im Deutschen wäre ‚Wertbegriffe‘ gerade noch möglich (Fears' Fazit: 832 mit Berufung auf Cic. nat. deor. 2, 62f). Es handelt sich da um eine consecratio virtutum (Cic. leg. 2, 28) also um echte Kulte (Fears 834); das zeigt sich nicht zuletzt, wenn Anlaß u. Begleitumstände der Weihungen berücksichtigt werden; die vota in Kriegszeiten beziehen sich auf sie ebenso wie auf die ‚großen‘ Gottheiten, mögen ihnen auch Genealogie (anders zB. Dike, Elpis, Eunomia usw. bei Hesiod) u. Mythos fehlen. So behandelt auch Ciceros Stoiker Balbus Cic. nat. deor. 2, 60/2 die Gottheiten unter dem Gesichtspunkt der utilitas, u. da stehen die Götter Ceres u. Liber den als göttlich empfundenen Abstrakta Fides, Mens, Honos, Concordia usw. gleich (Fears 837). Die Replik des Akademikers Cotta (nat. deor. 3, 61) bestreitet die vis deorum in den ‚Virtues‘; als utilitates erkennt er sie ausdrücklich an (≈ πράγματα, vgl. u. a. Aët. plac. 1, 6); die Unterscheidung zwischen seelischen u. den wünschenswerten (von außen kommenden) Gütern wie honos, salus oder victoria (weniger deutlich Wissowa, Rel. 327f) weist concordia der ersten Gruppe zu (Groß- u. Kleinschreibung in unseren Texten suggeriert leicht Differenz in der Sache; die antike Majuskelschrift bot dazu gar keine Gelegenheit, s. A. D. Nock: JournRomStud 37 [1947] 113 bzw.: ders., Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 670; Fears 845_{69}).

β. Daten u. Anlässe. αα. Camillus? Daß die Reihe der Concordia-Weihungen bereits im 4. Jh. vC. beginnt, d. h. fast gleichzeitig mit den ersten griechischen, ist recht unwahrscheinlich. Der H.gedanke innenpolitischen Zuschnitts kann in Rom kaum vor dem Ende des 3. Jh. vC. rezipiert worden sein (Skard 102: Mitte des 2. Jh.). Die Opinio communis hält freilich noch immer an einem Concordia-Tempel des Camillus vJ. 367 vC. fest (so u. a. Richard [wenn auch vorsichtig] 307f; Hölscher 493; Simon 71; frühere bei Levick 231_{14}), trotz m. E. überzeugender Gegenargumente (Skard, Momigliano, Levick). Fears 848_{77}: weder literarisch noch archäologisch ist Sicherheit zu gewinnen (ebd. Hinweis auf die Bibliographie bei Weinstock 260_4); Fears 849 betont aber, im Anschluß an Skard, Momigliano u. Latte, Röm. Rel., die griech. Abkunft des Begriffs. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die ersten (griech.) H.tempel schwerlich älter als 370/360 vC. sind (der H.altar in Olympia [Pausan. 5, 14, 9] wurde wohl 363 vC. geweiht; Momigliano 117 mit Belegen). Die Quellenlage ist überaus dürftig: nur Plutarch (um 120 nC.) äußert sich zweifelsfrei (vit. Cam. 42, 4. 6). Da weder Livius noch sonst ein Historiker von einer Camillus-Weihung wissen, bleibt als einzige andere Stütze Ovid. fast. 1, 637/44; dieser Text (zum 16. I.) bringt jedoch den Tempel mit einer secessio plebis u. kriegerischen Auseinandersetzungen in Zusammenhang (v. 643f). Folglich wußte auch Ovid nichts Genaues (vgl. Skard 104_1); er wendet sich denn auch sogleich einem zeitgenössischen αἴτιον zu, dem Concordia-Tempel des Tiberius (v. 645: causa recens melior etc.; u. Sp. 231). Interessant ist immerhin, daß der Dichter mit ipsa suas Roma timebat opes eine komprimierende Spielart des ‚Furcht‘-Motivs bietet (v. 644; u. Sp. 221f), das in den Concordia-Motivschatz gehört, den wir seinerseits auch von der Annalistik im 4. Jh. vC. angesiedelt finden. Schon Livius' Gewährsleute, die von einer Tempelweihe nichts wissen, schöpfen aus der Tradition der Camillus-Legende, in der für diesen Heros, im Alter von etwa achtzig Jahren, zum fünften Male Diktator, consensu patrum plebisque ein Triumph beschlossen wird (Liv. 6, 42, 8); als er heimkommt, erwarten den erfolgreichen Krieger seditio, ingentia certamina, secessio plebis, civilia certamina; dem Helden gelingt es aber, in einem Kom-

promiß zwischen patres u. plebs, discordias sedare u. die ordines [hier plebs = ordo] in concordiam redigere, so daß in erfreulichem Einvernehmen am Schluß der ‚Ständekämpfe', die historisch ja länger dauerten, Ludi maximi gefeiert werden (Liv. 6, 42, 9/13). Auch ein Nobilis der alten Republik wie App. Claudius hat die Leistung, einen Aufstand der Volkstribunen beigelegt zu haben, zugeschrieben bekommen (Liv. 5, 2, 13); in seiner Durchhalterede lesen wir das bekannte Diktum ‚Einigkeit macht stark' (quae si perpetua concordia sit, quis non spondere ausit maximum hoc imperium inter finitimos brevi futurum esse? Liv. 5, 3, 10; s. u. Sp. 211f zu den ältesten röm. Quellen für die ursprünglich griech. [o. Sp. 182] Devise). Kein Wunder, daß, als sich infolge der Bedrohung durch Veji die Stände einigen, Roms Senatoren jubeln: beatam urbem ... et invictam et aeternam illa concordia (Liv. 5, 7, 10; Richard 310 sieht hier die Verknüpfung von Concordia u. ‚Sieg'; Levick 219_{10}). Der Sagenfigur des Camillus haben Annalistik u. Rhetorik Züge des Scipio Aemilianus verliehen (zu diesem als ‚champion of concord' [vgl. Oros. hist. 5, 8, 1] Näheres bei Levick 219, Lit. zur Scipio-Färbung des Camillus ebd. 230_{13}; Momigliano 112f; Livius u. Plutarch, sonst hier kaum vergleichbar, sprechen beide von Scipios moderatio). Klar ist also, daß spätere Tradition generell Bestandteile des concordia-Motivschatzes ins 4. Jh. vC. übertragen hat; die angebliche Tempelweihe des Camillus ist als Frucht dieser Projektion ausreichend erklärt (die Unzuverlässigkeit der Camillus-Überlieferung hat auch W. Hoffmann, Rom u. die griech. Welt im 4. Jh. = Philol Suppl. 27, 1 [1934] 89 betont).

bb. Flavius 304 vC. Die Historizität einer Concordia-aedicula aus Erz, die Cn. Flavius als kurulischer Ädil 304 vC. auf dem Forum aufstellte, braucht nicht bezweifelt zu werden (Liv. 9, 46, 6; Plin. n. h. 33, 19; Levick 220f). Livius (aO.: summa invidia nobilium) folgt einer Tradition, die der Flavius-Weihung (hier übrigens eine aedes) innenpolitische u. zwar ‚populare' Ziele unterstellte (so Aem. Macer [vgl. Levick 221 mit Lit. u. Quellen], Annalist u. tribunus plebis von 73 [s. u. Sp. 216 zu Sallust]). Livius plaziert sie ‚in area Volcani', also in der Nähe des Comitiums, während Plin. n. h. 33, 19 in willkommener Ergänzung ‚in Graecostasi' als Standort angibt (s. auch Varro ling. 5, 155f). Demzufolge hätte Flavius an der Empfangsstätte für griechische Gesandtschaften ein ‚hellenistisches' Symbol der Eintracht zwischen Rom u. dem Osten aufgerichtet, eine diplomatische Geste zugunsten des ‚international concord' (Levick 221 im Anschluß an Skard 102). Livius nennt später die area Volcani et Concordiae (40, 19, 2) u. die area Concordiae (39, 56, 6) als Ort von Prodigien (beide Male Blutregen). Auch eine Kultbedeutung braucht die Maßnahme nicht gehabt zu haben; die Einzelheiten bleiben dunkel.

cc. Manlius 218 bzw. 216 vC. Von einer aedes Concordiae erzählen die Quellen des Livius indessen wohl recht glaubhaft (22, 33, 7; 23, 21, 7; 26, 23, 4). Es handelt sich da um einen Tempel, den der Prätor L. Manlius in seinem unglücklich verlaufenden Kampf gegen die Boier 218 vC. in Gallia cisalpina nach einer Meuterei seiner Soldaten (seditio) gelobt hat (Liv. 22, 33, 6/8). Obwohl dieses Heiligtum als einziger republikanischer Concordia-Tempel als ‚Concordia in arce' mit seinem Dedikationstag (5. II.) in den röm. Festkalender gekommen ist, hat die Forschung von ihm bemerkenswert wenig Notiz genommen (so hat F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten 2 [1958] 71 zu Ovid. fast. 1, 639 den Hinweis bei Wissowa, Rel. 328 ohne Kenntnis neuerer Literatur einfach verkürzt u. unkritisch ausgeschrieben [er kennt überhaupt nur einen Camillus-Tempel, der wieder u. wieder erneuert worden sei]; ähnlich Rebert: ders. / Marceau 54, der den Tempel von 216 vC. ebenfalls nicht erwähnt, sondern die o. genannten Prodigien auf den [angeblichen] des Camillus bezieht). Der Hergang ist unschwer zu rekonstruieren. Es war der Winter 217/16 vC., als Rom, so Livius, trotz schwerster Bedrohung durch Hannibal nirgends auf der Welt seine eigenen Verpflichtungen hintansetzte u. der Senat sich dabei auch gewissenhaft des Kultes annahm. Wie er feststellte, war der Concordia-Tempel, den Manlius zwei Jahre zuvor nach jener glücklich überstandenen Meuterei voviert hatte, noch nicht einmal in Auftrag gegeben (Liv. 22, 33, 6f); itaque duumviri ad eam rem creati ... aedem in arce faciendam locaverunt (ebd. 8). Erst einige Zeit später hören wir von der Dedikation des Heiligtums (ebd. 23, 21, 7). Zunächst handelt es sich um eine persönliche Weihung; bei Livius (21, 25, 10 Mutina) dürfte die seditio

militaris noch durchschimmern, regelrecht erwähnt hat er sie so wenig wie das votum des Prätors Manlius. Da dieses hinreichend bezeugt ist, muß Manlius, wenn er noch lebte (er zählte, soweit wir wissen, bei Cannae zu den Vermißten) 216 reus voti gewesen sein. Dieses votum konnte sich noch nicht auf die concordia militum beziehen (anders Richard 308f), da diese als Größe sui generis erst unter Nero eine nennenswerte Rolle zu spielen beginnt. Man muß Anlaß u. votum unterscheiden; da es einen Tempel Concordia militum natürlich nicht gab, wird Manlius allgemein H. im Sinn gehabt, also sein Heer analog zu Polis, Demos oder civitas angeschaut haben. Als der Senat des Manlius votum verwirklichte, hatte sich der Anlaß gewandelt; Rom selbst war jetzt in höchster Gefahr, der 2. Punische Krieg erforderte äußerste Einigkeit in Volk u. Heer. Die Dedikation des Tempels erfolgte in diesem Fall nicht gemäß der Absicht des Vovierenden, sondern beruhte, geradezu unter gleichen Bedingungen wie der H.gedanke an seinem Ursprung in Athen, jetzt auf dem Axiom, daß ‚Einigkeit stark macht'. Vor allem aber bedeutet die Dedikation von 216 vC., daß Concordia, als concordia civilis nach griechischem Muster (Latte, Röm. Rel. 238), jetzt erstmals im Staatskult Roms erschien. Wenig später berichtet Livius von einem Concordia-Altar in Syrakus (24, 22, 1 [Standort: auf dem Forum vor der Kurie im Stadtteil Achradina]; 22, 13); hier hält ein Polyainos eine Rede ὑπὲρ ὁμονοίας ‚vor' besagtem Altar (tags darauf wendet sich Adranodorus [‚auf' dem Altar] an die Mörder des Tyrannen Hieron: nach der lobenswerten Tat sollten sie für Frieden u. Eintracht sorgen [nondum res perfecta est ... nisi paci et concordiae consulitis, ebd. 24, 22, 17]; zuvor hatte Polyainos an das aus discordia entstandene Unheil dJ. 278 vC. erinnert [ebd. 2]). Hier wird, nicht lange vor der röm. Eroberung von Syrakus iJ. 211 vC., die Einigkeit des Volkes beschworen; verhindert werden soll ein Mißbrauch der gerade erst errungenen Freiheit (nova et insolita libertas: ebd. 24, 27, 5), die dann auch tatsächlich wieder verlorengeht (ebd. 32, 9; hier folgen dann Bestürmung u. Einnahme von Syrakus durch Marcellus). Dieser Grundgedanke, unausgewogener Gebrauch der Freiheit (im vorliegenden Fall auch ungestümer Kriegswille statt pax [‚außen']) sei Symptom oder Folge von ‚Zwietracht' (s. u. Sp. 221 zur ‚Denkform innen - außen'), beruht, traditionell griechisch, ähnlich auf dem Bewußtsein, ‚Einigkeit' mache ‚stark', wie der fünf Jahre frühere Senatsbeschluß bezüglich des Manlius-Tempels in arce, nur daß im Rom dJ. 216 vC. nicht der Freiheitsmißbrauch ‚innen', sondern die Niederlage gegen Hannibal drohte. Hier wie dort ging es um die concordia civilis. Die Rezeption der griech. ‚bürgerlichen' H. (anders die des Flavius, s. o.) in den Staatskult ist also auf 216 vC. datiert (während des 2. Punischen Krieges werden ja auch andere ‚Fremdkulte' in die Stadt geholt). Schließlich belegt der zweitgenannte Bericht des Livius auch die symbolische Benutzung eines H.heiligtums zu einer Rede ‚pro concordia', wie sie u. a. von Cicero bekannt war (u. Sp. 212). Wenn Livius zJ. 211 vC. von einem Blitzschlag berichtet, der eine Victoria von der aedes Concordiae heruntergeworfen habe (26, 23, 4), so ist das eben jener Tempel dJ. 216 vC. ‚in Capitolio' (Momigliano 115f). Das Prodigium verlief so, daß die Akroter-Viktoria in anderen Viktorien der Fassade hängenblieb, immerhin eine Auskunft über den Schmuck des Tempels (viele beziehen auch dieses Ereignis auf den Tempel ‚des Camillus', so auch F. G. Moore [Hrsg.], Livy with an engl. translation 7 = Loeb Class. Libr. [Cambridge, MA / London 1963] 88_2).

dd. Opimius 121 vC. Concordia-Weihungen zB. von Statuetten im 2. Jh. vC. brauchen weder politische noch kultische Bedeutung gehabt u. nur zur Verschönerung des Forums gedient zu haben (Levick 220 vermutet hingegen innenpolitische Motive). Erst mit der provokant optimatischen Stiftung eines neuen Tempels 121 vC., die den endgültigen Sieg über C. Gracchus verewigen sollte (Plut. vit. T. et C. Gracch. 38, 8f; Aug. civ. D. 3, 25; vgl. ferner Appian. b. civ. 1, 26), ist die röm. concordia civilis aus der ‚nationalen' Begründung in entschieden ‚konservative' Hände übergegangen; von nun an blieb den ‚popularen' Politikern einzig der Weg, das optimatische Schlagwort als Inbegriff von Tyrannei anzuprangern oder zu entlarven (wenn Sallust Recht hat, tat das zB. Memmius iJ. 111 vC. [b. Iug. 31, 22/4]); der eigene Anspruch auf Wahrung der H. (Macer: Sall. hist. 3 frg. 47, 17) vermochte den Dauervorwurf der discordia u. seditio gegen die Popularen nur schwer zu entkräf-

ten (ebd. sowie Philippus: hist. 1 frg. 77, 15; zum Ganzen s. Levick 221f mit Einzelnachweisen). Umgekehrt bedeutete es ein Bekenntnis zur, über die ‚Popularen' triumphierenden, Stiftung des Konsuls von 121 vC., wenn manche seiner Nachfolger in vergleichbaren Situationen den Senat zur Sitzung im Tempel des Opimius einberiefen, wie es Cicero in seinem Catilina-Jahr u. ö. tat (u. Sp. 212). – Der Prozeß vom Tempel des ‚Manlius' zu dem des ‚Opimius' spiegelt die Verengung des H.schlagwortes von der innerstädtisch-allgemeinen zum ‚parteiischen' Gebrauch. Folgerichtig drückte dann der Beschluß eines Concordia-Tempels für Caesar durch den Senat iJ. 44 vC. die Entwicklung nun auch der röm. H. zu ‚Eintracht' mit (oder unter) dem Herrscher aus, bis dann Augustus den Übergang zur Concordia des Kaiserhauses durch Weihungen einleitete (s. dazu u. Sp. 230).

3. Publizistik des 2. Jh. vC. (Zitate in Rhet. ad Her.). Das unter Ciceros Namen überlieferte rhetorische Lehrbuch Ad Herennium (Nicolet 636) erwähnt Strasburger nur beiläufig: der H.gedanke sei schon vor Cicero in die röm. Rhetorik gelangt (2). Nun steht hier aber der zweifelsfrei älteste echte Beleg für eine ebenso griechisch geprägte wie politisch gemeinte Version; das Werk ist 88/85 vC. verfaßt (M. Fuhrmann: KlPauly 1 [1964] 728f), der Text selbst ist anonymes Zitat aus einer irgendwann vorher publizierten Rede (von Skard 92 übersehen; er suchte nach Quellen u. Tendenz der Rhet. ad Her. selbst): quodsi concordiam retinebimus ⟨in civitate⟩ imperii magnitudinem solis ortu atque occasu metiemur (Rhet. ad Her. 4, 44 [156, 11/3 Marx]). Das ist der bekannte imperiale Rom-Topos totus orbis (W. Gernentz, Laudes Romae, Diss. Rostock [1918] 99/119); der Satz macht nun die Größe des Reichs von H. im Innern (d. h. von concordia civium) abhängig (vgl. o. Sp. 182f zu ‚Einigkeit macht stark'). Ob er bloß allgemein zur H. aufrufen wollte oder ob an eine Mahnung an (vorgebliche oder tatsächliche) Unruhestifter gedacht war, wissen wir nicht. Auch muß er einen politischen Anlaß ja nicht unbedingt gehabt haben. Überdies sind solche Schlagworte stets zu wenig konkret, um nicht von Freund u. Feind gebraucht zu werden. Dieselbe Schrift bietet noch ein zweites aufschlußreiches Zitat (Rhet. ad Her. 4, 19 [126, 10/2 M.]): ex quo tempore concordia de civitate sublata est, libertas sublata est, ⟨fides ... amicitia ...⟩ res publica sublata est. (Als die H. verschwand, war es auch mit der Freiheit, Loyalität u. ‚Freundschaft', ja mit dem Staat überhaupt aus.) Allein H. garantiert also den Bestand der politischen Grundwerte. Auch hier fehlt uns der ‚Sitz im Leben'; läge er in zeitlicher Nähe zur Opimius-Weihung von 121 vC. (o. Sp. 210), wäre er wohl optimatisch-antigracchisch gefärbt gewesen. Daß H. sehr bald zu den festen Deklamationsthemen (loci) zählte, erfahren wir rund dreißig Jahre später aus Cicero (de orat. 1, 56): es geschehe häufig, daß ein Redner sich de dis immortalibus, de pietate, de concordia ... zu äußern habe.

b. Cicero. 1. Concordia ordinum. Es ist zunächst die concordia equestris, die Cicero iJ. 61 vC. als eines seiner Lieblingsthemen ironisiert (Att. 1, 14, 4, vgl. 3); nur einmal erscheint die Vorstellung von einer concordia zwischen Senatoren u. Rittern früher (Cluent. 152 vJ. 66 vC.; die ‚Ritter' sind, obwohl ‚ordo', Teil der plebs, Levick 222). Hauptsächlich sollte das Bündnis zwischen Senat u. Rittern contra pestem et perniciem civitatis wirken (Rab. perd. 2; zum Ganzen s. auch Skard 94f). Nicht von ungefähr tagt in seinem Konsulatsjahr anläßlich der Catilina-Affäre der Senat in des Opimius Concordia-Tempel (Catil. 3, 21; dom. 11; Sest. 26; Phil. 2, 15; Sall. Catil. 49, 4; Plut. vit. Cic. 19, 1); auf jenen Konsul von 121 vC. hat sich Cicero ausdrücklich berufen (Sest. 140; Levick 231_{26}). Im Rückblick auf das Scheitern seines Ideals der concordia ordinum (s. hierzu Strasburger) hält er iJ. 57 vC. dem Senat die Zerrüttung des Staatswesens vor Augen: einzig concordia helfe noch (leider gebe es nichts Besseres zu wählen: har. resp. 61). Ein consensus civilis, den Cicero als Derivat des Ziels eines consensus omnium bonorum entwickelte (u. a. dom. 94; Strasburger 13f. 59/66), der nun seinerseits als Regeneration der Führungsschicht durch Öffnung für Homines novi gedacht war, wurde für ihn noch einmal im Kampf gegen Antonius iJ. 44/43 flammend aktuell (ebd. 69f; merkwürdig anachronistisch gebraucht damals Lentulus noch concordia ordinum [Cic. fam. 12, 15, 3; Mai 43 vC.]). Dieser Anlaß u. sein eigenes Konsulatsjahr sind die Lebensdaten, die ihn die H. zuzuspitzen bewogen auf seine beharrlich u. vehement verfochtenen Handlungs- u. Redeziele der concordia ordinum

bzw. des consensus bonorum, beide so untrennbar mit dem Programm, das der dedicatio des Concordia-Tempels von 121 vC. zugrundelag, verknüpft, daß Cicero gar keine Wahl mehr hatte.

2. Concordia civitatis. α. Die Staatsschrift. Während die H. als ‚bürgerliche Eintracht' (das zeigt auch die unprägnante Verwendung von concordia in Reihen mit verwandten ‚Werten' [s. o. Sp. 189]) Cicero als Politiker weniger beschäftigt, dürfte er philosophisch eher wie der Akademiker Cotta geurteilt haben (nat. deor. 3, 61; vgl. o. Sp. 205; Plin. n. h. 2, 14). Wenn Cicero am Vorabend des Bürgerkrieges mit der Devise concordia civium Caesar friedlich zu stimmen versucht (Att. 9, 11a, 1. 3; Jal 219), will er H. zwischen den Rivalen stiften (darum wohl seine Bitte an Atticus, ihm des Demetrios v. Magnesia Schrift περὶ ὁμονοίας, dem Attikus gewidmet, zukommen zu lassen, Att. 8, 11, 7 [Febr. 49 vC.]). Damit zielt er auf die Sonderform einer concordia collegarum (so auch ebd. 7, 3, 5 [Pompejus - Caesar]; u. Sp. 228f). In seiner Staatsphilosophie scheint H., so vermutet man jedenfalls zunächst, über den Zusammenhalt der führenden Stände oder der ‚Gutgesinnten' hinauszureichen, d. h. weniger die Spuren eines persönlichen Programms zu zeigen. Zudem möchte man hier stärker griechischen Einfluß u. daher einige Objektivität erwarten. Freilich verrät schon die Wahl Scipios d. J. als Protagonisten in De re publica (54/51 vC.) u. die ‚Realzeit' des Dialogs (129 vC.) eine innenpolitische Stellungnahme. In der Überleitung vom Vorgespräch (über die zwei Sonnen) zum Hauptthema stellt Laelius fest: Ti. Gracchus (tribunus plebis 133 u. 132 vC.) habe doch Rom in zwei Teile gespalten (rep. 1, 31; Topos δύο πόλεις, vgl. Liv. 2, 44, 9); in der noch andauernden Krise sei vor allem wichtig, senatum et populum ut unum habere, d. h. H. wiederherzustellen (Cic. rep. 1, 32). Scipios Demokratierede legt dar, ein einiges Volk (concors populus), das es in allem auf libertas u. incolumitas absehe, sei vorzüglich gesichert; concordia herrsche in dem Staat am ehesten, in dem allen dasselbe nütze (ebd. 1, 49; das ist die hergebrachte Koppelung der H. mit ἰσότης, vgl. o. Sp. 180). Vorteilskonflikte brächten discordiae, nötig sei Rechtsgleichheit, Vermögensgleichheit jedoch nicht (ebd.; iuris consensus et utilitatis communio definieren ja allgemein eine res publica [1, 39]). An den Stand der Diskussion um die Mitte des 4. Jh. werden wir erinnert, wenn Scipio (die Mischverfassung scheint auch ihm die günstigste [rep. 1, 69]), die wünschenswerte H. mit der Prinzipatsidee verknüpft (s. u. Sp. 229): das Vorbild des ἀνὴρ βασιλικός soll Eintracht bewirken, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis (rep. 2, 69). Sie kann freilich ohne iustitia (δικαιοσύνη) nicht stattfinden (Nachwirkung der Sokratik; Skard 96f verweist auf die Parallele Plut. vit. Num. 20, 8/12; den philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Vergleichs concordia - concentus Cic. rep. 2, 69 [Pythagoras, Poseidonios, o. Sp. 199f] ruft Jal 225f in Erinnerung).

β. Praxis u. spätere Theorie. Wie Cicero schon in seinem Konsulatsjahr das (wohl von Caesar veranlaßte) Ackergesetz als Schlag gegen pax, otium u. concordia (leg. agr. 1, 23; ähnlich 2, 9. 102) vereitelt hatte (dies waren ‚optimatische' Schlagwörter, die der Konsul als ‚wahrhaft populare' hinstellt [leg. agr. 1, 23]; vgl. Strasburger 73; Skard 81; allgemein Wirszubski 31/65 [civil discord]), so blieben es auch im philosophischen Spätwerk die ‚Popularen', von den Gracchen über Clodius zu Caesar, die, so Cicero, getrieben von politischer (dominatio, tyrannis) u. wirtschaftlicher (Habsucht, avaritia) πλεονεξία eine perturbatio concordiae, d. h. aber Umsturz staatlicher Ordnung anstrebten (Nicolet 657/72). Das labefactare fundamenta rei publicae (off. 2, 78) als Zerstörung staatlicher H. ist letztlich Werk maßloser cupiditas u. häßlicher Selbstsucht (fin. 2, 117: beneficium u. gratia als vincula concordiae), die zu bändigen allein dem (herrschenden) Weisen gegeben ist (vgl. Smethurst 282_{68}); ‚innere' Ruhe bildet die Basis der äußeren: cupiditates enim sunt insatiabiles, quae non modo singulos homines, sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur (Begierden sind ja unersättlich, sie stürzen nicht bloß einzelne, sondern ganze Familien ins Unglück, bringen häufig sogar den ganzen Staat ins Wanken. Leidenschaften sind Quellen von Haß, von Zerwürfnissen, Zwietracht, Aufruhr, Krieg); auch seelische discordia bewirken sie (fin. 1, 43f; vgl. seditio animi: rep. 1, 60; pax animi u. quasi concordia quaedam: fin. 1, 47 [hier

wird pax als normal, für seelische εἰρήνη, wohl gegen ‚außen', empfunden, concordia als ‚übertragen']). – ‚Populare' Maßnahmen gegen die offenkundige Krise wie Bodenreform, Schuldenerlaß usw. sahen sich infolgedessen, durchaus ‚parteiisch', als Freiheits- u. Eigentumsberaubung diffamiert. Die benevolentia multitudinis sei am besten durch abstinentia u. continentia zu gewinnen (off. 2, 77; ≈ Panaitios). Hingegen untergrüben die (vorgeblichen; vgl. leg. agr. 1, 23. 24; 2, 9. 102) Popularen mit ihren Reformprogrammen von Landverteilung u. Krediterlaß die fundamenta rei publicae, concordiam primum, quae esse non potest, cum aliis adimuntur, aliis condonantur pecuniae, deinde aequitatem, die beseitigt werde, wenn nicht jeder das ihm Zustehende haben dürfe (off. 2, 78; Levick 218 mit Anm. 8; ferner o. Sp. 182 zu Lys. or. 18). Das bedeute schließlich gar die Vernichtung der naturgewollten societas generis humani (u. a. off. 3, 21; hier 3, 22 wie 3, 32 der seit Plat. resp. 5, 462c. 464b beliebte Vergleich Organismus - Staat; die ‚stoische' coniunctio hominum: leg. 1, 28f; fin. 3, 62f. 65f u. ö.). Es geht um ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent (fat. 2); ein Regent wie *Numa hat danach gehandelt (summa in pace concordiaque regnare: rep. 2, 27). Hier kommt noch einmal zum Ausdruck, wie eng H. (gleich pax) in Rom mit *Herrschaft zusammengeht. So verkörpert auch in Ciceros Sozialethik H. eine konservative εὐνομία-Idee, nämlich die gesetzlich verbürgte (off. 3, 23 u. ö.) Erhaltung einer gemäßigt-aristokratischen (Skard 92) Herrschaftsstruktur (Ciceros politische Theorie erörtert Smethurst 283/320). Die ‚Tendenz' dieser H. ersieht man auch daraus, daß hier otium (wie concordia u. pax, s. o.) dem möglichst στάσις-freien Volk zugedacht ist, während dem Adel dignitas vorbehalten bleibt (Wirszubski 40/2; Smethurst 287_{81}).

c. Historiographie. 1. Sallust. a. Concordia civilis. aa. Zeit nach Sulla. In erstaunlichem Ausmaß wandern Grundelemente des H.gedankens, wie ihn Cicero wenigstens teilweise übermittelt, in die Geschichtsschreibung von Sallust an (b. Iug. 11, 2 in unum convenire gibt übrigens wörtlich εἰς ἓν συνελθεῖν wieder [o. Sp. 178]). Daß sich die Stadt Rom aus einer disparaten Menge (multitudo diversa atque vaga) dank concordia zur civitas entwickelt hat (coalescere, civitatem fieri; Sall. Catil. 6, 2), betrifft das bemerkenswert rasche Zusammenwachsen der Aeneaden mit den Latinern. Die alte Republik gedieh so kräftig, weil concordia maxuma, minuma avaritia erat (ebd. 9, 1); discordia herrschte dort, wo sie hingehörte: mit Feinden; ‚drinnen' galt friedlich-agonaler Wetteifer (ebd. 9, 2). Erst die Zerstörung Karthagos ließ πλεονεξία zur Herrschaft kommen (als cupido pecuniae et imperii), Ursache aller Übel (der Topos schon Rhet. ad Her. 2, 34; vgl. Cato or. frg. 41 Sblendorio Cugusi: ex fenore discordia excrescebat); Wohlstand aus konkurrenzloser Herrschaft verdarb Roms Gemeinwesen (Sall. Catil. 10, 1/6; gegen ‚Habsucht' s. ebd. 11, 3). Daß Friede gar zu leicht luxuria (τρυφή) mit sich bringe, also Sittenverfall zur Folge habe, war alter Gemeinplatz (vgl. otio luxuriare bei Frieden ‚draußen' Liv. 1, 19, 4). Im J. 63 vC. war von Ost bis West omnia domita armis ..., domi herrschten otium atque divitiae; dennoch gab es ‚drinnen' Männer, die auf nichts als auf Zerstörung der res publica sannen (Catil. 36, 4). Sullas Regiment sei verbrecherisch gewesen specie concordiae et pacis (Levick 221), läßt Sallust den Konsul Lepidus (Skard 93: Lentulus) das Volk aufstacheln (hist. 1 frg. 55, 24 zJ. 78 vC.). Der Redner prangert Sullas Regime an (obwohl der historische Sulla damals schon abgetreten oder gar tot war). Der von Sulla als seditiosus geschmähte Konsul (ebd. 55, 16) umkreist die Gegensätze libertas - servitium u. pax - bellum (ebd. 10. 26). Das Verbrechen des ‚Tyrannen' (ebd. 1) ist, mit militärischer Gewalt innenpolitisch brutal durchgegriffen zu haben (ebd. 19). Das kennzeichnet einen Bürgerkrieg. Seine Hörer bezichtigt Lepidus der Blindheit gegenüber Sullas heuchlerischer Friedensparole: wer ihr folge, opfere die Freiheit, statt erhoffter pax et composita verursache er turbamenta rei publicae (ebd. 25), statt quies et otium cum libertate (ebd. 9) komme jetzt womöglich otium cum servitio (ebd. 25). So wird H. als Vorwand für dominatio entlarvt (o. Sp. 214). Auch Macer verlangt, man möge nicht ‚Ruhe' sagen u. ‚Knechtschaft' meinen (hist. 3 frg. 48, 13). Die von Sallust als Antwort komponierte Senatsrede des Optimaten L. Philippus (hist. 1 frg. 77; Levick 221f mit Anm. 24; Jal 221_{3}) greift auch das Stichwort concordia auf, bestreitet aber nun dem Lepidus das Recht, sich auf H. zu berufen, habe er doch

selbst, Philippus, H. erstrebt, jedoch statt res publica quieta bloß seditionibus omnia turbata vorgefunden (hist. 1 frg. 77, 1). Auch er will H. einfordern, jetzt aber vom Konsul Lepidus, der Heer u. Provinz per seditionem erlangt habe (ebd. 4). Hier wäre dann also στάσις (‚innen') Weg zur Macht. Lepidus nutze diese Macht jedoch nicht zur Entscheidung über Krieg u. Frieden (‚außen'), sondern Philippus muß ihm vorwerfen: bello concordiam quaeris, quo parta disturbatur (ebd. 15 [darin steckt, löst man den raffiniert verknappenden Gliedsatz Sallusts auf: bello concordiam disturbare u. concordiam (statt sonst victoriam) parere]; vgl. ferner ebd. 10 exercitus, ferrum vs. urbs; das war der Ausgangspunkt der Debatte, s. o.). Es läuft mithin beiderseits auf den Vorwurf der Usurpation hinaus. H. im Rahmen der ‚Denkform innen - außen' (s. Sp. 215 u. 221) erweist sich damit als Gegenstand gründlicher Reflexion dieses Geschichtsschreibers, als sprachlich kunstvoll abgewandelte Vorstellung. Sie steht begrifflich in einer die Mehrdeutigkeit des Slogans kräftig herausarbeitenden Perspektive, die die beiden ersten Reden seiner Historien verbindet. Der Autor weiß, daß sich in Rom Optimaten wie Popularen des Schlagworts bedienten, jene aber sich die Option auf H. als Verschleierung ihrer Herrschaftsansprüche offenhielten, indem sie ihren Opponenten ein στάσις-Programm unterstellten. Auch Philippus fürchtet ja auf der Gegenseite Unterdrükkung der Freiheit (hist. 1 frg. 77, 3. 6), denn auch in diesem Fall ist die H.parole Vorwand: Um der H. willen, soll Lepidus geäußert haben, habe er, der turbas et caedes civium hasse (ebd. 18), den Volkstribunat, für den Optimaten Herd aller discordiae (ebd. 14), wiederherstellen wollen. In Wahrheit gilt: pax et concordia disturbantur palam (ebd. 13). Von Wichtigkeit ist ferner, daß sich auch Sallust in dieser Philippus-Rede mit der personalisierenden Ableitung politischen Aufruhrs aus dem Seelenzustand der στάσις παθῶν vertraut zeigt (wie ähnlich im Catilina-Porträt Catil. 5, 1/8). Lepidus, so sein Gegner (hist. 1 frg. 77, 11), agitur et laceratur von Begierde u. Furcht (vor Strafe), sein Aufstand der Affekte macht ihn kopflos u. inquies (ebd. 11, inquies auch 16), er lehnt daher wie otium (innen) auch bellum (außen) ab (ebd. 11).

bb. Bellum Iugurthinum. Schon iJ. 111 vC. soll Memmius die Kluft zwischen Nobilität u. Volk für unüberbrückbar gehalten haben: dank der Herrschsucht des Adels sind fides u. concordia (mit dem Begriffspaar vgl. u. a. Diod. Sic. 1, 66, 1) sowie pax u. amicitia nicht mehr zu erwarten (b. Iug. 31, 23f). Im letzten Drittel des 2. Jh. vC. habe die von einsichtigen Mitgliedern der Nobilität gegen die maßlose Herrschsucht des röm. Adels eingenommene Haltung eine dissensio civilis ausgelöst, die geradezu kosmische Ausmaße annahm (quasi permixtio terrae:ebd. 41, 10). Wenn sich auch für die ‚Datierung' der H.parole in Rom hier nichts gewinnen läßt, so gibt Sallust einmal ihre Rolle im idealisierenden Bild Altroms, zum andern auch das Milieu der Auseinandersetzung um H. im Hin u. Her zwischen Nobilität u. Volk treffend wieder. Dies geschieht bezeichnenderweise in Reden, die ja einem antiken Historiker freie Darstellung erlaubten. Uns begegnet infolgedessen in Sallust ein Schriftsteller, der, namentlich in Reden, regelrecht politische Theorie aufgreift, um so, Gedanken sprachlich subtil verschlüsselnd, in die zeitgenössische Diskussion περὶ ὁμονοίας abwägend-kritisch einzugreifen u. die Diagnose des Verfalls informiert-belehrend zu verbessern. Daß er politische concordia (mit zugehörigen Wortfeldern) zur Grundlage eines heilen Staatswesens zählt (Catil. 6, 2), stammt natürlich aus längst eingespielter griechischer Tradition. Aber was zunächst noch Topos scheinen mag, entpuppt sich im Spätwerk als treffsicherer Leitgedanke. Wenn schließlich Sallusts Micipsa Jugurtha versichert, nicht Militärmacht noch Finanzkraft stützten den Thron, sondern Freunde, die man eben weder kaufen noch durch Zwang erwerben könne (b. Iug. 10, 4; Otto, Sprichw. nr. 87; Bohnenblust 29), so spielt der König damit einmal auf das Ausgangs- u. Hauptthema der Schrift an (Romae omnia venalia esse: b. Iug. 8, 1), diese seine Freundschaftsmaxime zielt aber auf das Einvernehmen der Prinzen (*Brüderlichkeit der Fürsten); insofern bezieht sich die Parole ‚Einigkeit macht stark' (concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur: ebd. 10, 6; Otto, Sprichw. nr. 418; nächst Sen. ep. 94, 46 s. ferner Amm. Marc. 26, 2, 8: res quoque minimae convalescunt; Prud. psych. 763: nil dissociabile firmum est), so allgemein-politisch sie lautet (res = ‚Staat'), hier zweifellos auf eine H. im Herrscherhaus,

ist der Satz mithin der älteste lat. Beleg für das, was in Rom hernach unter Concordia Augusta verstanden wird.

β. Metus hostilis. Überlieferungsgut ist auch die Herleitung ‚bürgerlicher' H. aus dem metus hostilis (s. hierzu Hackl; Earl 47/52): War es Catil. 10, 1 fortuna (vgl. 8, 1), die, auf dem Höhepunkt römischer Expansion u. Herrschaft, das Reich moralisch hatte verkommen lassen (die Dekadenztheorie wie bei Polyb. 6, 57, 5/7, später u. a. bei Florus [epit. 2, 15, 5; 3, 12, 7f]), stieß Sallust in der Folgezeit zu nüchtern-rationaler Begründung vor: was sich entfesseln läßt, muß schon vorhanden sein. Maxima concordia herrschte zwischen dem 2. u. 3. Punischen Krieg: causaque ... non amor iustitiae, sed stante Carthagine metus pacis infidae fuit ([unsichere] Ergänzung einer Lücke in hist. 1 frg. 11 aus Zitat in indirekter Rede bei Aug. civ. D. 2, 18). Nach 146 vC. aber (remoto metu Punico: hist. 1 frg. 12) begannen discordia, avaritia u. ambitio usw. sich am stärksten zu mehren (ebd. frg. 11; b. Iug. 41, 2 erscheint zuerst metus hostilis, die Zeit bis zur Zerstörung Karthagos gilt aber noch als moralisch intakt). Ähnliches war bereits zuvor, seit dem Sieg über Etrurien bis hin zum 2. Punischen Krieg geschehen, vor allem während der dauernden ‚Zwietracht' (discordiae, certamina) in der Unterdrückung des Volkes durch die Patrizier, aber auch anderer dissensiones (hist. 1 frg. 11). Hier ist H. also Eintracht (Einvernehmen, Zusammenhalt) von patres u. plebs. Faktisch wurzelt für Sallust der Trieb zur Macht jetzt in der menschlichen Natur (primae dissensiones vitio humani ingenii evenere: ebd. frg. 7; so später auch Tac. hist. 2, 38, 1). Diese seine Sicht ist gewiß schlüssiger als die seiner Frühschrift. Die ihm zufolge φύσει bestehende Wechselbeziehung zwischen ‚innerer' H. u. äußerem Druck (s. u. zu domi concordia - foris bellum usw.) hat sich Sallust (jetzt auf fortuna verzichtend) mit Hilfe des φόβος-Motivs klargemacht, das er bei Poseidonios fand (frg. 178 Theiler [Diod. Sic. 34f, 33, 5]; s. Theiler 2, 109f; Polyb. 6, 18, 2; vgl. schon Thuc. 6, 33, 5; Plat. leg. 3, 698bc). Eine durch Druck von außen erzwungene ‚größte politische Geschlossenheit' (maxima concordia, so übers. von O. Leggewie, Caius Sallustius Crispus. Historiae - Zeitgeschichte [1975] 7) ist allerdings wohl eine andere Art von H. als die maxima concordia, die am Beginn der Republik u. später von 218 vC. bis zum interitus Carthaginis 146 vC. in Rom herrschte (Catil. 9, 1; 10, 1).

2. Livius. a. Topik. Wer die H.parole auch in Rom für gemäßigt bis radikal konservativ hält, die Annalistik generell dieser Denkweise zurechnet u. Livius stark quellenabhängig sieht, wird seinen Eigenanteil kaum sehr hoch ansetzen (zB. Skard 87f). In diesem Fall wäre die (anachronistisch gebrauchte) Junktur concordia ordinum, bei Livius mindestens zwölfmal (u. natürlich nur in der ersten Dekade, hier übrigens auch fünfmal discordia ordinum), plausibel ableitbar (Strasburger 2f), nur wäre das eine Tradition vor u. neben Cicero, die von ihm durchaus abweicht, meint doch Livius (in anomalem Gebrauch von ordines) stets die H. von patres u. plebs, nicht die von Senat (ordo senatorius) u. Rittern (ordo equester): concordia patrum et plebis, Liv. 3, 57, 7; Skard 88, der hier für andere allgemeine concordia-Stellen (vgl. noch Liv. 2, 1, 11; 3, 52, 2; 67, 7 [Volkstribunat als Zugeständnis concordiae causa]) zu Recht ‚griechischen Einfluß' vermutet, während Strasburger 3 an den Annalisten C. Licinius Macer als Gewährsmann denkt; sollte aber dieser die Ständekämpfe zwischen den ordines haben stattfinden lassen? Schon Sallust hatte ja concordia auf das Einvernehmen zwischen patres u. plebs bezogen, allerdings ohne diese als ordines zu bezeichnen; die unhistorische Idee eines schon am Anfang des 5. Jh. einsetzenden ‚Ständekampfes' teilt Livius mit Dionys v. Halikarnaß u. einigen Viten Plutarchs. – Geläufig ist dem Paduaner der Topos ‚Einigkeit macht stark' (Liv. 5, 7, 10; 9, 19, 17 [der Autor selbst am Ende seines einzigen Exkurses]: Rom wird unschlagbar sein, wenn derzeitiger pacis amor u. civilis cura concordiae andauern [ähnlich vorher Rhet. ad Her. 4, 44; o. Sp. 211, cura pacis auch Liv. 3, 65, 7; 4, 10, 8; pax u. concordia auch 4, 10, 8; 24, 22, 17; 37, 35, 7]). Das formelhafte Doppel concordia et libertas (*Freiheit, *Friede) Liv. 3, 54, 7 (nach der zweiten Secessio plebis); 34, 54, 5 (das Volk hierin erstmals durch den Senat benachteiligt) u. 35, 39, 6 (die staatliche Integrität der Magnesier bezeichnend) läßt sich eher dem Komplex concordia civilis (oder civitatis [civium], auch concors civitas) zuschlagen (mindestens achtmal belegt, wieder nur in der 1. Dekade [wenn aus einer ‚Quelle', dann

schwerlich die gleiche wie für concordia ordinum]; ebenso discordia[e] civium oder intestina[e] usw. nennt Livius, freilich auch für spätere Zeit). Sicher ist, daß dieser Historiker, von annalistischer Perspektive beeinflußt oder nicht, zumindest die ersten zwei Jhh. der Republik erheblich entschiedener als Sallust (o. Sp. 215f) unter dem Gesichtspunkt ‚H. oder Zwietracht patres - plebs', d. h. nach dem Ausmaß des (vermeintlichen) ‚Ständekampfes' befragt hat. – Natürlich weiß er: ex concordia bona, ex discordia mala (10, 22, 4), u. daß in πλεονεξία alles Elend wurzelt, läßt er (gemäß Rhet. ad Her. 2, 34) seinen Cato warnen (34, 4, 1f; Abhängigkeit von Sallust behauptet Skard 79f); andererseits vertragen sich H. u. secundae res, aber das können nun wieder die Tribunen nicht aushalten.

β. Die Denkform innen - außen. aa. Spielarten. Die überkommene Gewohnheit, Ereignisse nach domi (Stadt Rom) u. militiae (oder foris) getrennt zu erzählen (s. o. Sp. 215f u. a. zu Sall. Catil. 9, 1), erlaubte Livius, concordia (innen) u. pax (außen) variierend aufeinander zu beziehen (inwieweit in pax echt römisch die Bedeutung ‚Herrschaft' mitschwingt [s. Fuchs 186f], muß der Einzelfall zeigen [pacem dare: Liv. 2, 25, 6 usw.; s. vor allem Fuchs 186_1]; die Denkform kennen wir im übrigen zB. schon aus dem alten pythischen Orakel Diod. Sic. 7, 12, 2, vgl. Kramer 31f; o. Sp. 194). Für die Bedeutung des bis in Spätantike u. Christentum so häufigen Wortpaars ‚pax et concordia' ist das gewiß nicht ohne Belang. So finden wir (die Belege entstammen ebenfalls sämtlich der 1. Dekade) die Version foris pax, domi concordia oder otium (4, 7, 1; 7, 27, 1 [c. ordinum]; vgl. 3, 65, 2. 6), ein anderes Mal lasten domi Zwietracht, ‚draußen' Krieg (2, 31, 10 [discordiae intestinae - bellum externum]. 43, 1. 60, 4. 63, 1; 4, 52, 8), es kann aber auch ‚draußen' ruhig sein, in der Stadt jedoch discordia herrschen (2, 31, 10 [pax foris parta est, domi impeditur]. 54, 2; 4, 47, 8 [biennium tranquillae externae res, discordia domi ex agrariis legibus fuit]; das entspräche der H.erklärung aus ‚äußerem Druck' während eines Krieges, s. o. Sp. 219 zu Sallusts metus hostilis).

bb. Das Furchtmotiv. Livius kennt aber auch die ‚Furcht'-Version dieses gleichfalls kausale Abhängigkeit des ‚Innen' vom feindlichen ‚Außen' voraussetzenden Denkmodells (s. o. Sp. 220 zu 5, 7, 10): externus timor, maximum concordiae vinculum, nötigte auch innenpolitische Gegner zum Zusammenhalten (2, 39, 7), nämlich einen kriegslüsternen Senat u. eine friedenswillige Plebs (beide Kontroversen kann Livius gelegentlich mit der Anschauung von den δύο πόλεις verknüpfen: 2, 44, 9; vgl. 2, 24, 1 sowie Cic. rep. 1, 31 [hier geht der Riß durch Senat u. Volk]). Nicht minder eindeutig ist Liv. 5, 17, 10: beim Anrücken der Feinde mitescere discordiae intestinae (2, 44, 7. 45, 4; 4, 58, 2 usw.) metu communi, ut fit, coeptae. Diese Varianten klingen weniger moralistisch als jene, die infolge von Kriegszeiten πλεονεξία eingedämmt sehen. Schließlich Numa: er weiß efferari militia animos (Liv. 1, 19, 2), hält also bemerkenswert wenig von militärischer Disziplin als Ausdruck der Virtus. Der von ihm errichtete Janusbogen (*Janus) bleibt als Zeichen des Friedens zu seinen Lebzeiten geschlossen (ebd. 4: clauso eo). Da aber nun Rom mit seinen Nachbarn in Freundschaft lebt u. metus hostium (sowie disciplina militaris) sich erübrigt, droht ‚innen' die Gefahr otio animos luxuriare (zum Topos R. M. Ogilvie, A commentary on Livy books 1/5 [Oxford 1965] zSt.). Das animos continere metu läßt Numa jetzt durch Religion (metus deorum) bewirken, um so seine noch unzivilisierten Untertanen in Schach zu halten (Liv. 1, 19, 4; Numas pia fraus [1, 19, 5] paßt gut in diesen Zusammenhang). Schließlich hat Livius einmal jenes Denkmuster ‚innen - außen' zu verdoppeln gewagt: als iJ. 448 vC. die Volkstribunen sich im Streit mit der patrizischen Jugend befanden, halten die Konsuln die Plebs von seditiones ab, in dem sie eine beschlossene Mobilmachung aussetzen: dank der Ruhe (otium) in der Stadt sei auch ‚draußen' alles friedlich (s. auch 3, 65, 2 otium domi ac foris; otium entspricht hier ἡσυχία, die Belege bei W. Foerster, Art. εἰρήνη: ThWbNT 2 [1935] 399), discordiae civiles hingegen ermutigten Nachbarn zu Übergriffen. So wurde die cura pacis (scil. ‚draußen') auch zur Ursache für concordia intestina (3, 65, 5/7), der freilich keine lange Dauer beschieden war. Der sich ruhig verhaltenden (quiescenti) Plebs wurde von der patrizischen Jugend Unrecht zugefügt (ebd. 7), so daß es jetzt heißen kann: seditio domi u. foris bellum. Es gelang nicht, diese discordia civium beizulegen (3, 66, 1f). – Die berühmte ‚Fabel' (satis efficax ad

concordiam [Flor. epit. 1, 23, 2]) des Menenius Agrippa im Zusammenhang der ersten Secessio plebis iJ. 496 vC. (Liv. 2, 32, 9/11) will zwischen Patriziern u. Plebs H. stiften, indem sie die ira plebis in patres mit einer intestina corporis seditio vergleicht (ebd. 12; daraufhin wird von Plebs u. Patriziern über die concordia verhandelt, 33, 1; zur Tradition s. Ogilvie zu Liv. 2, 32, 8; Skard 88/90 [Einfluß der H.literatur]; vgl. Plut. vit. Coriol. 6, 3/5; gründliche Analyse bei Nestle). Das ist auch Nachhall der alten ,Leib'-Metaphorik (aus biomorpher Gesellschaftsanschauung [,Stadt' als ,Organismus', corpus populi usw.], s. noch Liv. 1, 8, 1: populi unius corpus als Folge der Gesetzgebung [mit coalescere]), derzufolge Bürgerzwist ,Krankheit' bedeutet (Herodt. 5, 28; komplementär dazu erklärte die Medizin oft [,soziomorph'] Krankheit als ,Zwietracht' [o. ä.] im Körper [Hippocr. u. a. flat. 7 (95, 6 Heiberg)]; s. G. Maloney / W. Frohn, Concordance des œuvres hippocratiques 5 [Québec 1984] s. v. στάσις κτλ.).

3. Frühe Kaiserzeit. a. Tacitus. Mit der Kaiserzeit verliert sich im Westen (anders als in Griechenland) erklärlicherweise das Interesse an republikanischer H.; der Prinzipatsverfassung gemäß geht das H.ideal auf das Herrscherhaus u. seine Beziehung zu Heer u. Provinzen über (u. Sp. 233). Sachgerecht steht libertas neben concordia bei Tacitus nur das eine Mal, als er im Rückblick auf die Rechtsgeschichte der Republik (ann. 3, 25, 2) nach der Vertreibung der Könige das Volk sich seine libertas et concordia sichern sieht (ebd. 27, 1). Das Volkstribunat (besonders die Gracchen) u. die Popularen (namentlich Lepidus) stören als turbatores plebis (ebd.) immer wieder die Eintracht; seit 52 vC. (alleiniges Konsulat des Pompejus) tobt 20 Jahre lang überhaupt bloß noch discordia (ebd. 28, 1). Nachhall des πλεονεξία-Motivs ist es wohl, wenn Tacitus potentia u. concordia eigentlich für unvereinbar hält (ebd. 4, 4, 1; 13, 2, 1), aber da spielt H. schon im Kaiserhaus (so gehört die in dial. 40, 4 vermißte H. in den Senat). Daß ,Einigkeit stark macht', haben die Britannier nicht zuletzt angesichts drohender Knechtschaft gelernt (Agr. 29, 3). Das ,Furcht'-Motiv tritt stärker hervor, als in Jerusalem sich die zwei factiones (Joannes, Eleazar) befehden (es geht um den Tempel), aber nur, bis propinquantibus Romanis bellum externum concordiam parit (hist. 5, 12, 4).

β. Andere. Sieht man von Exzerpten oder Epitomierungen republikanischer Historiker ab (zu Florus s. o. Sp. 223), etwa auch vom späteren Nachleben der Menenius-Fabel (zB. Vir. ill. urb. Rom. 18, 2/4), so mag es aufschlußreich sein, hier ein Stück Sallust-Rezeption zu verfolgen. Um die Mitte des 2. Jh. nC. sind, wohl als Schulübung, zwei briefartige Texte entstanden, die sich im Stil hauptsächlich Sallusts (aber auch Livius u. Tacitus wirken ein) als Suasorien (συμβουλευτικοὶ λόγοι) an Caesar geben (fingiert offenkundig auf 50 [PsSall. rep. 2] u. 46 vC. [rep. 1]). Der Verfasser von rep. 1 nutzt den Topos ,Einigkeit macht stark'; einzig Bürgerkrieg wird Rom Fremdherrschern ausliefern, weshalb jetzt discordiae mala ausgerottet u. concordiae bona gestärkt werden müssen (rep. 1, 5, 2f; Skard 99 denkt hier an Abhängigkeit von Polybios [6, 57, 1]; Richard 34_1); das geschieht im Kampf gegen Verschwendung u. Wucher (dieser entfacht discordia, vgl. Cato or. frg. 41 Sblendorio Cugusi), Unsitten, die zu Übergriffen mal gegen die socii (außen), mal gegen die cives (innen) führen (PsSall. rep. 4/7; vgl. nos et socios in pace firma constituere: 6, 1). Die wahre clementia des Adressaten werde darin liegen, u. a. pacem et concordiam stabilivisse (rep. 1, 6, 5). Das andere Schreiben (ebd. 2, 7, 2) verlangt die Pflege von boni mores (das ist die cura morum) u. das Gedeihen (coalescere) der concordia zwischen Alt- u. Neubürgern (scil. bei Ansiedlungen; vgl. 5, 7f). Der Satz hängt höchstwahrscheinlich von Sall. b. Iug. 87, 3 ab (novi veteresque coaluere, gemeint sind die Soldaten des Marius u. des Metellus [86, 4f], deren virtus durch strenge Disziplin zum Gleichstand kommt). Die Kombination von concordia u. coalescere (s. o. Sp. 223 zur ,Leib'-Metapher), zweimal bei Livius (1, 11, 2; 23, 35, 9), wählt Sallust bei der Vereinigung von Aeneaden u. Latinern (Catil. 6, 2), b. Iug. 87, 3 fehlt aber concordia als Grund des ,Zusammenwachsens'. Gut denkbar, daß der Nachahmer Catil. 6, 2 u. b. Iug. 87, 3 im Anschluß an Liv. 23, 35, 9 (hier auch brevi [übrigens wie b. Iug. 87, 3 auch H. im Militär, beide Male die Verknüpfung alt - neu wie PsSall. rep. 2, 7, 2]) zusammengezogen hat.

II. Homonoia durch Herrscher. a. Zwischenbilanz. Nachdem sich im 4. Jh. vC. die politischen Bedingungen der Kommunikation so spürbar gewandelt hatten, rief der

Ausdruck H. augenscheinlich nach übergeordneten ,verbindenden' Normen oder Instanzen. Anonymität durfte seinem Sozialbezug innewohnen, sobald man ihn an das Kriterium des Gesetzes, der *Gerechtigkeit, der σωφροσύνη oder ,des Guten' band (o. Sp. 186. 188). Am weitesten hatte sich H. vom Ausgangspunkt entfernt, wo sie neben ἀρετή als ,Eintracht mit sich selbst' das Wohl von Individuum u. Staat ausmachte (so Plut. vit. Lycurg. 31 unter Berufung auf Platon, Diogenes u. Zenon). Die ursprüngliche ,Nähe' der in H. Vereinten blieb bewahrt, wenn H. an φιλία gebunden wurde (s. auch o. Sp. 198 zu συμφωνία). Der hier zunächst vorausgesetzte emotionale Gehalt war andererseits verschwunden, wo man eine H. ,der Menschheit' ins Auge faßte, erst recht, wenn damit die Vorstellung einer kosmischen H. einherging (o. Sp. 199). Hier verfügten dann wirklich nur Größen wie Nus oder Logos über die Fähigkeit, zwischenmenschliche Eintracht verständlich zu machen (o. Sp. 200). Das hieß auch, H. als Vernunftentscheidung zu begreifen (ὁμο- u. νοῦς), der politischen Praxis also eher zu entziehen (H. war vorfindlich, kein Handlungsziel). Daß Herrsch- u. Habsucht (Pleonexie) die menschliche Gesellschaft zerstören (dissociant mortales: Sen. ep. 90, 36), wurde zwar früh festgehalten, aber als Gegenmaßnahmen boten sich doch andere Kräfte als H. an (vgl. A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 652/7). Schon der Appell an H. in einem ,Reich' ließ sich offenbar ohne *Herrschaft nicht bewerkstelligen, eine Erkenntnis bereits des Isokrates (o. Sp. 193; vgl. Stockmeier 895/7). H. als politisches Ziel wurde seitdem desto abhängiger von einer Zentralgewalt, sie heiße König, Imperium oder Princeps, je vielfältiger oder disparater das Herrschaftsgebiet war (s. auch o. Sp. 223 zu Tacitus). Auch in der frühen Kaiserzeit, als Reden περὶ ὁμονοίας wieder zur H. von Stadtgemeinden aufriefen, geschah das zwangsläufig in Rücksicht auf die herrschende Macht Rom (o. Sp. 196). Plutarch (vgl. o. Sp. 190) ist ja nur einer von denen, die, u. das hängt hier nicht nur an der literarischen Gattung, eine Realisierung von H. (aO. im anerkennenden Rückblick auf Sparta) dem ,Gesetzgeber' anvertrauen. Mit jenen, die wie Polybios (≈ Ephoros) Rom an ihrem Sparta zu messen pflegten, idealisierten auch zB. Dionys v. Halikarnaß u. Plutarch Roms ἀρχή, freilich so, daß jetzt Numa als Schöpfer u. Wahrer von H. erschien (Dion. Hal. ant. 2, 62, 4f: Numa beseitigt innere Zwietracht [Pohlenz 169], s. jedoch Palm 26/30; so auch Plut. vit. Num. 20, 3/12, allerdings dasselbe auch von Lykurg: vit. Lycurg. 31, 1). Seit in Rom das politische Schlagwort concordia, auch im Verein mit pax, existierte, meinte pax die siegreiche Beendigung eines Krieges (pacare), concordia entweder den Rettungsanker im Falle feindlicher Aggression oder die, erwünschte oder geschehene, Niederringung einer (echten oder vorgeblichen) seditio; beide Male definiert der Sieger, diktiert Victoria den Ausdrucksinhalt. Nicht zufällig tritt diese in der Münzprägung so oft zusammen mit concordia auf; schon der Concordia-Tempel in Capitolio war der Sage nach mit Victorien geschmückt (Liv. 26, 23, 4; s. o. Sp. 210; zum Ganzen J. R. Fears, The theology of victory in Rome: ANRW 2, 17, 2 [1981] 736/826).

b. Caesar u. der Prinzipat. 1. Homonoia u. Monarchie. Die Verbindung von H. mit dem Königtum (Tarn 763/75), hergehörige griech. Texte vom 2. Jh. vC. an stehen Joh. Stob. 4, 7, 61/6 W. / H. beisammen, ist ,nie zuvor so scharf umrissen zum Ausdruck gekommen' (Tarn 771) wie in der *Kleopatra-Prophezeiung Orac. Sib. 3, 350/62. 367/80 (Richard 338; Herrschaftsprophetie schon unter *Alexander d. Gr.: Stockmeier 898). Die letzte bedeutende Ptolemäerin erscheint hier als Kämpferin für ein Zeitalter der Rechtschaffenheit u. insofern auch von H. (Orac. Sib. 3, 375 heißt die allen Menschen zugedachte H. σαόφρων, ist also abermals moralisch qualifiziert). Die Weissagung bezog sich auf den Krieg gegen Oktavian. In ihrem ,politischen Hellenismus' (M. Gelzer, Die Nobilität der röm. Republik [1912]: ders., Kl. Schriften 1 [1962] 153f) haben römische principes civitatis (ebd. 53/7) sich zuweilen auch als Garanten von H. dargestellt oder, im Rahmen der *Euergetes-Vorstellung, im Osten so darstellen lassen. Das röm. Verfassungsleben hinderte keineswegs, die Königszeit lobend zu würdigen. Die Unterscheidung zwischen Monarchien u. Tyrannis half, die Leistung der ältesten Könige Roms zu loben; so kann Livius im Anschluß an derlei Anschauungen u. am Beginn augusteischer Zeit versichern, die Wende zur Republik habe keinesfalls früher eintreten dürfen; das Volk sei vor Tarquinius Superbus noch gar keine soziale Einheit u. noch unreif

gewesen (das fügt sich gut zur o. Sp. 225f erwähnten Tendenz, das H.ideal auf Romulus u. Numa zu projizieren). Ein früherer Bruch mit der tranquilla moderatio imperii hätte die res nondum adultae in die Zwietracht (discordia) von Ständekämpfen gestürzt (Liv. 2, 1, 3/6; zum Ganzen s. C. J. Classen, Die Königszeit im Spiegel der Literatur der röm. Republik: Historia 14 [1965] 385/403).

2. Caesars Concordia-Propaganda. a. Die ,Verfassungsschrift' bei Dionys v. Halikarnaß. Den Gedanken, es sei Aufgabe der Monarchie, H. unter allen ihren Untertanen zu fördern, hat *Caesar in seiner Friedenspropaganda aufgegriffen (oder aufgreifen lassen). Wie Pohlenz 174. 181 dargelegt hat, verbirgt sich in Dion. Hal. ant. 2, 3, eine Abhandlung über ἡ τῶν πολιτευομένων ὁμοφροσύνη, vielleicht eine pro-caesarianische Schrift ,Über die beste Verfassung' o. ä. Es spricht aber auch einiges dafür, daß der Autor, ums J. 30 vC. schreibend (1, 7, 2), Oktavians Politik unterstützen wollte (so Richard 344f [im Anschluß an A. v. Premerstein]). Er setzt die Sehnsucht nach H. während der Bürgerkriege voraus u. sieht sie durch Caesar bzw. Oktavian erfüllt. Die Propaganda ist in eine Betrachtung Altroms gekleidet: der Platons Staatsideal verwirklichende Romulus ist in Wirklichkeit Oktavian oder Caesar (die von Romulus geschaffene H. [ἡ πολιτεύματος ἁρμονία] hat Jahrhunderte gewährt u. ist erst von C. Gracchus zerstört worden [Dion. Hal. ant. 2, 11, 2/3; Pohlenz 166f; ganz anders etwa Livius, s. o. Sp. 220]). Die δημοτικοί sind über die Klientel in den Staat eingebunden; diesen regiert die Nobilität (oder der Patriziat), damit es nicht wie in anderen Staaten zu στάσεις kommt (μὴ στασιάζωσιν: Dion. Hal. ant. 2, 9, 1; Pohlenz 161f). Das im Patronat geschaffene Vertrauensverhältnis erscheint hier als H. Damit ist den Ansprüchen der Nobilität Rechnung getragen; andererseits weiß Dion. Hal. ant. 2, 14, 3: das Volk entscheidet nur, falls der König es duldet. Die ἐν ἀρχῇ herrschende H. wird ganz im Sinne Caesars betont, sie ist Concordia zwischen Optimaten u. Volk (vgl. Dio Cass. 44, 4, 5 zum Concordia-Tempel dJ. 44 vC.). Dahinter steht ein Bild des aufgeklärten Königtums, das, auch in der Anerkennung des Hochadels, Caesar als ,zweiten Romulus' erscheinen läßt (u. jedenfalls nicht als Tyrannen, der wie Tarquinius Superbus im Namen der libertas beseitigt werden müßte).

β. Concordia Caesaris. Als Julia Concordia (neben Julia Virtus, Libertas usw.) verkörpert sich Caesars H.botschaft in Namen caesarischer Kolonien (Taeger 73; Fears 884f mit Lit.). Ihm als Bringer der Eintracht des Volkes galt der 44 vC. vom Senat beschlossene Concordia-Tempel mit Jahresfest: auch hier hat Concordia also einen ,Beikult' (Dio Cass. 44, 4, 5; zu den H.münzen der Caesarianer nach des Diktators Tod [E. A. Sydenham, The coinage of the Roman republic (London 1952) nr. 1092. 1093ab. 1094a] s. Amit 144). Es fügte sich gut, als M. Antonius nach Caesars Ermordung eine Rede περὶ ὁμονοίας hielt (Plut. vit. Cic. 42, 3) u. damit auch auf den Tempel, dessen Bau noch ausstand, Bezug nahm. Gemeint war hier wie dort vielleicht die H. des Volkes u. die des Herrschers mit ihm. Erwägenswert wäre hier freilich auch die Annahme, Antonius habe eine ,concord of partnership' (Levick 223. 231_{32}) beschworen; er sah sich damals tatsächlich in schwacher Position.

γ. Concordia collegarum. Die Proklamierung der H. zwischen Magistraten hatte in Rom seit Pompejus Tradition, der H. propagandistisch genutzt hatte (Richard 319/21; in diesen Umkreis gehört höchstwahrscheinlich die älteste Concordia-Münze [vJ. 61 vC.] überhaupt, Amit 143f). So erscheint das Schlagwort auch auf Emissionen der Triumvirn 55/54 vC. (ebd. 142f; Hölscher nr. 3/5). Daß der Pompejusemission von etwa 52 vC. rückseitig eine Victoria beigegeben ist, unterstreicht die ,Sieghaftigkeit' der Concordia (ebd. zu nr. 3). Damit entspricht die Ikonographie auch dieser Münze der in unseren H.texten nachweisbaren Konnotation ,Herrschaft', ,Sieg' oder, mit Bezug auf die zugehörigen Gruppen (Städte, Völker), ,Fügsamkeit'. Der Triumvirat von 40/39 vC. schloß hier an (ebd. nr. 4f; Richard 336f mit Abb. 7 [Quinarius, Av. verschleierter Kopf der Concordia mit Diadem, Rv. Dextrarum iunctio u. geflügelter Caduceus]). Von der ,Eintracht' zwischen Amtsgenossen hatte schon Cicero iJ. 63 vC. gesprochen (leg. agr. 2, 103; die der Triumvirn sah er wenig später als factio, Amit 143). Das gute Einvernehmen zwischen Magistraten bucht daraufhin auch Livius als concordia (3, 33, 8; 22, 32, 1; 27, 38, 10). Es bewirkt, im Rahmen einer concordiae pacisque cura als Verhalten der Stände (4, 10, 8), domi H., ,draußen' pax (4, 7, 1; s. o. Sp. 221); die H. zwischen den Konsuln hat erfreuliche, ein Konflikt schlimme Folgen für Rom (10, 22, 4); Ähnliches gilt auch für andere Führungsämter (E. Lommatzsch, Art. concordia: ThesLL 4, 84, 49/74).

3. Prinzipat. (Vgl. u. a. Wirszubski 97/9 [pax et princeps].) *a. Allgemeines.* Augustus hat in seinem ,Tatenbericht' hervorgehoben, daß alle röm. Bürger privat im Rahmen ihrer Stätte unanimiter continenter (griechisch: ὁμοθυμαδὸν συνεχῶς: Res gest. Div. Aug. 9) Kultfeiern für sein Wohlergehen abgehalten hätten. Daß er nach Aktium per consensum universorum die Staatslenkung übernommen haben will (ebd. 34; s. H. Volkmann, Res gestae divi Augusti^{3} = KIT 29/30 [1969] 56 sowie Taeger 104, auch zu Augustus - Romulus), wird weniger in unseren Zusammenhang gehören. Das Lob u. a. ostgriechischer Städte (wie griechischer Redner) schon auf den ersten Princeps als glückbringenden Hüter von εἰρήνη u. ὁμόνοια des Reiches ist o. Sp. 194 erwähnt. Die Neuweihung des Concordia-Heiligtums auf dem Forum durch Tiberius am 16. I. 10 nC. brachte der Göttin den Beinamen Augusta, eine Verbindung, die im Prinzipat außerordentlich oft wiederkehrte; die Prädikation bezieht sich jedoch fortan fast ausschließlich auf die H. innerhalb der kaiserlichen Familie (Tarn 773; Taeger 127). Sie ist, als Element der Herrscherverehrung (*Herrscherkult), aus der ,bürgerlichen' H. abgeleitet, gehört aber jetzt in die Zuständigkeit der ,göttlichen' H. Sehr bald erscheint aber auch die ,eheliche' H. des Herrscherpaares in der Münzpropaganda; Abb. 1). Münzen mit der Beischrift Concordia Augusta haben sich zunächst auf das Einvernehmen in Nachfolgefragen bezogen (parallel zur Rede vom ,Kaiserhaus' seit spätaugusteischer Zeit), später im Mehrkaisersystem, namentlich zZt. der Tetrarchie, auch insgesamt auf die H. zwischen den Regenten (dargestellt zB. im bekannten Tetrarchenmonument; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 972/7 mit Abb. 1; vgl. auch ebd. 1006); von daher das häufige Stichwort concordia principum zB. noch bei Ammian (20, 8, 17; 21, 1, 1. 10, 7; 26, 5, 1; 30, 7, 4, nicht ohne die traditionelle Versicherung ,Stärke durch H.', so auch ebd. 26, 2, 8; vgl. Iulian. Imp. or. 1, 7c Bidez; Dessau 1 nr. 762).



Abb. 1: London, Brit. Museum, Aureus aus Rom (63/8 nC.): Nero als Sonnengott u. Poppaea als Concordia. Nach Hirmer: Kent / Overbeck / Stylow aO. (u. Sp. 230) nr. 192 Taf. 50.

β. Augustus u. Tiberius. aa. Augustus. In frühaugusteischer Zeit hat der Münzmeister Mussidius das Symbol der *Dextrarum iunctio aufgegriffen (42 vC., Hölscher nr. 4; s. o. Sp. 228 zu den Triumviratsmünzen). Außerrömische Concordia-Dedikationen scheinen bis 40 vC. zurückzureichen (Casinum: Altar u. Bild; Degrassi, ILLRP^{2} 2 nr. 562a; Hölscher nr. 112). Hier schloß sich nach Actium ein Silberdenar an (geschlagen in der Cyrenaica von L. Pinarius Scarpus in den J. 30/27 vC.; BritMusCat Coins Rom. Emp. 1 nr. 689; J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. V. Stylow, Die röm. Münze [1973] nr. 114). Er zeigt eine nach links ausgestreckte Hand (in diesem Fall das Zeichen der Ergebenheit des Emittenten, der, die Fronten wechselnd, sich dem L. Cornelius Gallus, damals noch Statthalter des Kaisers in Africa, unterstellte). Wichtig ist, daß der Rv. eine Victoria auf dem Globus mit Kranz u. Palmzweig bietet, d. h. *Herrschaftszeichen u. Friedenssymbolik, wie es die Münze als ganze in der Kombination von Concordia u. Victoria ausdrückt (s. o. zum Stichwort ,Sieghaftigkeit', ferner o. Sp. 210 zu den Victorien auf u. an dem Tempel von 216 vC.). Mit der kultischen Verankerung der neuen Regierungsform begann der erste Princeps selbst, als er iJ. 10 vC. beträchtliche Geldspenden aufwendete, um statt der von Senat u. Volk beschlossenen Augustusstatuen solche für Salus, Pax u. Concordia aufstellen zu lassen (Dio Cass. 54, 35, 2; Latte, Röm. Rel. 300; Simon 72).

Im J. 4 nC. nahm er die Umgestaltung des Concordia-Tempels von 121 vC. in Angriff, möglicherweise in Ausführung des Senatus consultum von 44 vC. (Aust 832).

bb. Tiberius. Als 7 vC. Tiberius Triumph u. zweites Konsulat erlangte, übernahm er den kaiserlichen Auftrag zur Restauration der Concordia nova; nach seiner Rückkehr in die Politik setzte er das Vorhaben fort (Pekáry, Tiberius 105f), u. der Tempel, iJ. 10 nC. geweiht, erhielt seinen Festtag am 16. I. (Suet. vit. Tib. 20; hier liegt die dedicatio erst 12 nC.). Mit prächtigster Ausstattung renoviert wurde also der Opimius-Tempel (von 121 vC.), am Ende der Republik als ‚der' Concordia-Tempel verstanden u. bei Bedarf für Senatssitzungen benutzt (Texte bei Aust 832; nächst Cassius Dio zeigen Notizen wie Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 6, 2; vit. Max. Balb. 1, 1; vit. Prob. 11, 5, daß der Brauch aus gegebenem Anlaß andauerte; der Tempel hat ja bis ins 14. Jh. gestanden). Vom Concordia-Heiligtum (in Capitolio) aus Roms Notzeit im Hannibalkrieg hören wir seit dem 2. Jh. vC. erstaunlicherweise überhaupt nichts mehr (obwohl historisch doch so wichtig, fehlt es deshalb wohl auch in der Liste bei Aust 832; s. jedoch o. Sp. 208f). Jenes Denkmal der concordia civilis, mittlerweile obsolet, war unter anderem ideologischen Vorzeichen ersetzt worden, u. die fortan geltende ‚monarchische' Version schloß folgerichtig an den ‚optimatischen' Tempel von 121 vC. an (es sei denn, der Tempel in Capitolio, zuletzt von der Überlieferung zJ. 211 vC. erwähnt, war im 2. Jh. schon gar nicht mehr existent). Unter Tiberius hat dieser Tempel vor 122 vC. mehrmals eine wichtige Rolle gespielt; er selbst verband mit ihm zunächst Hoffnung auf die Augustus-Nachfolge (Adoption 4 nC.), nicht ohne zugleich den 9 vC. verstorbenen Bruder Drusus (es ging auch um dessen zwei Söhne), d. h. seinen eigenen Familienzweig mitzubedenken (Fears 892_{300f}).

cc. Concordia Augusta. Um diesen Punkt bewegen sich auch die Münzen der Zeit. Das Konzept betrifft jedesmal die Thronfolge; sie haftete aber fest am Einvernehmen innerhalb der kaiserlichen Familie, um so mehr, als die durch Livia ermöglichte Adoption u. Erbfolge des Tiberius nicht der ursprünglichen Absicht des Augustus entsprach. Münzen mit der Beischrift CONCORDIA AUGUSTA (oder AUGUSTI), nicht minder stark ist hier auch bezeichnenderweise PIETAS vertreten (s. ebd. 891; Wissowa, Rel.^{2} 328_5), werden rasch zahlreich. Zu den ‚dynastic implications' (Fears 891) dieser H.parole gehört auch die gleichzeitige Livia-Ikonographie, mit der ebenfalls Concordia, Salus u. Pietas fest verbunden werden. Livia selbst weiht einen Concordia-Altar in oder an ihrer Porticus (Ovid. fast. 6, 637/40), wohl hauptsächlich wegen der Eintracht mit Augustus. Ihre Krankheit 22 nC. veranlaßt den Senat zum Beschluß der Weihung eines Altars der Pietas Augusta; nach der Genesung widmet Tiberius ihr Münztypen der Salus Augusta, auf denen die Gottheit Livias Züge trägt (Dessau 1 nr. 202; BritMusCat Coins Rom. Emp. 1 nr. 81; Fears Taf. 5 Abb. 25). – In der Folgezeit unterstellen sich einzelne, Städte oder Verbände aus gegebenem Anlaß der Concordia Augusta. Am bekanntesten ist das frühkaiserzeitliche sacellum der Eumachia für die Gens Iulia in Pompeji (Hölscher 493 zu nr. 114. 120; Lit. bei Fears 892_{301}). Die Fülle der Belege gerade tiberianischer Zeit spiegelt die Unsicherheit in der Kontinuität des julisch-claudischen Prinzipats wieder (C. Sutherland, Coinage in the Roman imperial policy [London 1951] 79/104). Gallia Cisalpina u. Spanien sind hier bemerkenswert oft beteiligt (Aust 833f mit Material). Nicht nur in Padua gab es Concordiales, die für solche Weihungen zuständig waren (CIL 5, 1, 2307. 2843; Dessau 2, 1 nr. 6693; Hölscher 489 zu nr. 125). In Rom oblag der Arvalbruderschaft unter Claudius ein Opfer vor dem Concordia-Tempel. Dieser selbst hatte unter Tiberius noch einmal besondere Bedeutung erhalten, als nach der Beseitigung Sejans die kaiserliche Macht sich wieder gefestigt geben wollte: im J. 36 nC. erscheint in Rom ein Messingsesterz mit der, bis heute einzigartigen, rückseitigen Wiedergabe des 10 nC. geweihten Tempels (Kent / Overbeck / Stylow aO. [o. Sp. 230] nr. 164; K. Kraft, Zur Münzprägung des Augustus [1969] 244/51; besonders gute Wiedergabe Stambough Taf. 3a; Fundreste Pekáry, Tiberius Taf. 39f, die näheren Umstände erörtert ebd. 106f; die Dokumentation ebd. 106_{11f} zeigt, daß der Münztypus zwischen 34 u. 38 nC. mehrmals emittiert wurde). Neben seiner Funktion im *Herrscherkult diente der Tempel als Museum (zum Reichtum an Kunstwerken s. ebd. 107 mit den Pliniusbelegen). Im Zen-

trum des Bildes sieht man die Sitzstatue der Concordia, ein fortan geltender Darstellungstypus (Abb. 2). Vorher hatten Emissionen wie ein Silberdenar aus Lugdunum (14/17 nC.) die Gottheit, hier sitzend nach



Abb. 2: Berlin, Staatl. Museen, Münzkabinett. Sesterz aus Rom vJ. 36 nC.: Concordia-Tempel von 10 nC. Nach Hirmer: Kent / Overbeck / Stylow aO. (o. Sp. 230) nr. 164 Taf. 42.

rechts, mit Zepter u. Zweig abgebildet (Rom. Imp. Coin. 3; Kent / Overbeck / Stylow aO. nr. 151; Kraft aO. 242/51). Von einiger Bedeutung dürfte auch hier sein, daß sich unter den herausragenden Giebelfiguren, neben der Kapitolinischen Trias u. Ceres, auch zweimal (rechts u. links ganz außen) Victoria befindet (allerdings geben die Münzen den Tempel natürlich keineswegs wirklichkeitsgetreu wieder; zB. stand die Concordia zweifellos im Inneren des Gebäudes).

γ. Concordia militum. aa. Allgemeines. Während im Osten griechische Poleis sich auch noch im frühen Prinzipat ihrer inneren oder bilateralen H. versicherten (o. Sp. 191), sind zeitgleiche Zeugnisse im Westen recht spärlich. Die Struktur Monarchie - Heer bildet sich desto deutlicher ab (s. J. Straub, Vom Herrscherideal d. Spätantike [1939] 7/75: ‚Der Kaiser u. das Heer'; B. Campbell, The emperor and the Roman army 31 B. C. - A. D. 235 [Oxford 1984]). Daher die Einschränkung auf concordia Augusta (oder Augustorum) einerseits, auf die concordia militum oder exercituum andererseits; hier tritt dann oft gleichbedeutend *fides (militum usw.) an die Stelle der concordia: Versicherung der Loyalität (Hamberg 18/32). Auch in der bildlichen Darstellung überschneiden sich beide ‚Wertbegriffe' oft. Gemäß der amicitia-Symbolik (*Dextrarum iunctio) können Eintracht u. Treue des Heeres auf Münzen auch durch zwei verschlungene (rechte) Hände (auch in Reduktion auf nur eine Hand), das signum concordiae (oder eben fidei), wiedergegeben werden (Abb. 3). Das Concordia-Votum des Manlius



Abb. 3: Privatbesitz. Aureus aus Rom vJ. 97 nC.: concordia exercituum. Nach Hirmer: Kent / Overbeck / Stylow aO. nr. 253 Taf. 66.

vJ. 218 vC. (o. Sp. 208f) hatte zwar in discordiae militum, u. d. h. nicht der Soldaten untereinander, sondern in Beziehung auf den Feldherrn seinen Anlaß, aber die Gottheit, der hier voviert wurde, war natürlich die Concordia civium griech. Ursprungs. Daß schon Zeitgenossen Ciceros iJ. 43 vC. den H.gedanken auch aufs Heer erstrecken (Plancus u. Brutus in Cic. fam. 11, 13a 5 [gemeint ist die H. der Heerführer mit ihrer Truppe u. die H. der Soldaten untereinander]; Amit 143), verwundert nicht; auch Livius hält hier mit (2, 60, 2 [dux hat H. mit Heer]; 7, 40, 4: ut [dei] mihi de vobis concordiae partae gloriam ... darent [concordiam parere ist hier nach ThesLL 4, 86, 67 singulär, die Vorbildstelle Sall. hist. 1 frg. 77, 15 fehlt dort; zu ihr s. o. Sp. 217]; Späteres: ThesLL 4, 84, 45/9).

bb. Nero bis Aurelian. Mit den Wirren nach Neros Tod hängt es zusammen, daß sowohl concordia provinciarum als auch con-

cordia militum (oder exercituum, die ja über die ‚provinciae' verteilt waren) in der kaiserlichen Propaganda bemerkenswert viele Münztypen beherrschen (das Material bei Amit 148f). Daß Vitellius das Heer zu concordia u. pax mahnen läßt, findet Tacitus scheinheilig (hist. 3, 80, 1: praetexto rei publicae). Die concordia-Parole als solche war seit Neros Selbstdarstellung als Friedenskaiser (*Janus) en vogue: auch die Concordia Augusta, hier Agrippina einbeziehend, kam, im Anschluß an die augusteisch-tiberianische Grundform wieder stärker zur Geltung (Amit 147), auf Münzen nach 63 nC. (Rom. Imp. Coin. 148 nr. 43) stark innenpolitisch ausgerichtet; daß solche Emissionen der Beruhigung von Volk, Senat u. Heer dienen sollen, also der Beschwichtigung zugunsten eigener Herrschaft, hat Tacitus aO. gewiß richtig getroffen. – Amits Übersicht (148/68) erlaubt, die Prägungen CONCORDIA MILITUM aus dem gesamten concordia-Bestand herauszulösen u. nach Art u. Häufigkeit den einzelnen Kaisern des 1. bis 3. Jh. zuzuordnen. Soweit Beischriften nach Zeit u. Inhalt außer Zweifel stehen, läßt die Statistik einige bedeutsame Folgerungen zu; von Belang ist gewiß, daß die Emissionen mit der Beischrift concordia militum, nach außerordentlichem Anstieg unter dem Kriegsmann Aurelian, vor Diokletian aufhören (ebd. 164f). Seit dem Tode Aurelians schreiten die Verselbständigung der Reichsteile mit ihren Armeen u. die ‚dépolitisation' des Heeres (ebd. 165) weiter fort, so daß man später anläßlich des nach Aurelians Tod eingetretenen sechsmonatigen Interregnums, das den Zusammenhalt des Staates nicht in Mitleidenschaft zog, staunte: quae illa concordia militum? quanta quies populo? (Hist. Aug. vit. Tac. 2, 2).

III. Homonoia im Haus. a. Ehe u. Familie. 1. Recht. Die concordia maritalis (Cod. Iust. 6, 25, 5, 1), concordantibus viro et uxore (Ulp.: Dig. 24, 1, 32, 19; vgl. Val. Max. 2, 1, 6), wenn nämlich matrimonium concordat (Ulp.: Dig. 43, 30, 1; vgl. Paul. sent. 5, 6, 15), hat, im Fahrwasser einmal der Verknüpfung von H. mit φιλία sowie im Zusammenhang mit dem wachsenden Verständnis der *Ehe als echter Lebensgemeinschaft, auch in Rom Fuß gefaßt, nicht zuletzt aber natürlich auch als Ausdruck wirklicher Erfahrung, die der Ansicht vom matrimonium als bloß bevölkerungspolitisch begründeter Institution selbst dann widerstreitet, wenn sie in idealisierender Rückschau oder als Wunsch begegnet. Die genannten Juristentexte zeigen immerhin, wie die concordia coniugum (ThesLL 4, 85, 5/27) als ‚Einvernehmen', das die Ehe konstituiert, ins spätantike Recht eingegangen ist (L. Koep, Art. Consensus: o. Bd. 3, 294/303).

2. Inschriften u. Literatur. Wenn Inschriften besagen, concordesque pari viximus ingenio (Degrassi, ILLRP[2] 2 nr. 985), oder versichern, man habe sine ulla discordia (CIL 5, 1, 2095; 5, 2, 6261; 6, 4, 2, 31956) oder sine aliqua discordia aut controversia (CIL 6, 4, 2, 31998) zusammen gelebt (gleichlautende Sepulkralinschriften bei Lattimore 278/80; o. Sp. 203), so spiegelt sich darin vielleicht nicht stets Realität, aber doch zumindest ernsthafte Erwartung im Zuge einer inzwischen standardisierten Eheanschauung (vgl. die Texte bei Zucker). In augusteische Zeit datierbar ist die berühmte sog. Laudatio Turiae; sie hebt nota concordia nostra hervor (2, 34). Zahllos sind die Verzweigungen des Gedankens in die verschiedensten Genera der röm. Literatur. Daß pudicitia, Elternliebe u. concordia mit Verwandten mehr bedeute als die Mitgift (Variante des Freundschaftsmotivs ‚φιλία wichtiger als Reichtum', Bohnenblust 29; o. Sp. 186f) oder daß die mulier dotata oft genug Unfrieden ins Haus bringe, so daß ohne dos (‚Mitgift') auch die civitas (‚Polis') multo concordior sei, solche Weisheiten, oft konterkariert vom Typ der ‚zänkischen Alten', hat schon die Komödie weidlich hören lassen. – Da können (im Epos) Philemon u. Baucis von sich sagen: concordes egimus annos (Ovid. met. 8, 708), oder Juno hält Juppiter thalami discordia sancti vor Augen (Stat. Theb. 1, 260). Tacitus weiß von seinen Schwiegereltern: vixerunt mira concordia (Agr. 6, 1), von Caecina (unter Tiberius), er habe immer wieder betont, mit seiner Frau in Eintracht zu leben (ann. 3, 33, 1 [dennoch habe er sie in vierzigjähriger Dienstzeit nie mit ins Feld genommen, u. so gehöre sich das]). Auch die Liebesdichtung, der ja auch ein freies Liebesverhältnis gern als coniugium gilt, hat sich des Motivs bedient (Ovid. ars 2, 463). Apuleius nimmt den ‚Mitgift'-Topos auf: Als Pudentillas Gatte sei er mit dürftiger dos zufrieden gewesen, denn er habe eine gute Frau haben wollen u. den wahren Reichtum in concordia coniugii et

mutuo amore gesehen (Apul. apol. 92). – Wenn die Frau hier ihrem Mann summa reverentia cum concordia et diligentia mixta begegnen soll (Columellas Vorschriften [ebd.] fürs Haus [*Haustafel] richten sich ausdrücklich gegen einen ‚Sittenverfall' [seit Ende der Republik?]), dann erkennt man, wie leicht H. als Zutat von Respekt gedeutet werden konnte.

3. Signa concordiae. In Ergänzung des o. Sp. 233f zur *Dextrarum iunctio Gesagten sei auf Tac. hist. 2, 8, 2 verwiesen; hier ist von dextrae als concordiae insignia die Rede, die Sisenna (in einem Jahr, da die civitas wegen des häufigen Regentenwechsels discors war) im Auftrag des syr. Heeres zu den Prätorianern bringt. Diese ‚rechten Hände' sind Medaillons (Embleme), die zwei rechte verschlungene Hände als Symbol der *Freundschaft oder als insigne hospitii (Tac. hist. 1, 54, 1; *Gastfreundschaft) zeigen (vgl. auch Kötzsche). Diese dextrae, überreicht oder übersandt (Heubner zu Tac. hist. 1, 54 verweist auf Xen. exped. 2, 4, 1), beziehen die Dextrarum iunctio also auch in die Bildsprache der Freundschaft ein, als Symbol der concordia amicorum (im Fall Sisennas u. dem der Lingonen Unterpfand einer amicitia zwischen Völkern).

b. Freundschaft. Natürlich hat erst recht persönliche Freundschaft in H. Ausdruck gefunden (vgl. o. Sp. 185. 202; lateinisches Material: ThesLL 4, 84, 74/85, 5). Auch hier weite Streuung in den Genera; das innige Einverständnis der Berühmtheiten Laelius u. Scipio nennt Seneca (ep. 95, 72); Statius preist Optatus als unermüdlichen Begleiter eines unanimus amicus, er verfährt konventionell mit dem sprichwörtlichen (Bohnenblust 41) Freundespaar Orest - Pylades (silv. 5, 2, 155/8; 157f: quippe haec concordia vobis, | hic amor est!). Plinius freut sich (schmeichelnd) über das innige, in Wirklichkeit natürlich eher sachbezogene Verhältnis zu Tacitus; die Nachwelt werde sehen (u. das doch wohl aus der veröffentlichten Korrespondenz), qua concordia, simplicitate, fide vixerimus (ep. 7, 20, 2). Die H. unter Freunden (Bohnenblust 39f; Otto, Sprichw. nr. 83) ist als Versicherung herzlichen Einvernehmens (unanimitas, κοινωνία, mente adesse usw.) in die Topik des Freundschaftsbriefes eingegangen (Thraede 67/91. 112. 114. 125 u. ö.). Ovid hat das Motiv köstlich parodiert: in Abwandlung des sog. Tierepikedions (vgl. Catull. 3) ruft er die ganze Vogelwelt zur Trauer um einen Papagei; am meisten solle turtur (Täuberich) als amicus klagen, denn plena fuit vobis omni concordia vita | et stetit ad finem longa tenaxque fides (Ovid. am. 2, 6, 12/4, diese letzte Variation der sprichwörtlichen amicitia sempiterna, Bohnenblust 36f; Otto, Sprichw. nr. 84 u. dazu Sen. ep. 6, 2). Auch hier dürfen dann, Krönung des Spaßes, Orest u. Pylades nicht fehlen (Ovid. am. 2, 6, 15). – Die H. erstreckt sich auch auf die amici Caesaris (Fronto ep. 4, 1, 2 [54, 3f van den Hout]: quod omnes amicos tuos concordia copulas; vgl. ebd. 4, 1, 3 [54, 10]). Daß Macht u. Freundes-H. einander eigentlich ausschließen (wenn nämlich Männer wie Burrus u. Seneca gemeinsam *Herrschaft ausüben), sagt Tacitus (ann. 13, 2, 1). Er verdächtigt u. konterkariert darum auch die andernorts gerühmte Concordia bei Hofe bzw. im Kaiserhaus. Diese, die Concordia Augusta, kann als Sonderfall häuslicher H. aufgefaßt werden (o. Sp. 235f; vgl. ‚Staat als Familie', Herrscher als pater patriae), jedoch berührt sie sich von vornherein mit dem *Herrscherkult (u. Sp. 231).

D. Hellenistisches Frühjudentum. I. Philon. a. Mensch. Philon hat den H.gedanken aus platonisch-stoischer Philosophie adaptiert. Die politische Nuance, in Ethik übersetzt, u. die ‚religiöse' (H. als Gabe der Götter usw.) trafen in der AT-Exegese dieses Alexandriners zusammen: Das Volk Israel, seine Frömmigkeit, die Tora u. das vorbildliche Leben der Patriarchenzeit, das alles ließ sich u. a. auch mit dem H.ideal verknüpfen (Brunner 137; Geiger 6/9. 37. 44). Es entspricht dem hellenist. Bedeutungsstand, wenn Philon den Menschen von der Natur (an 7 von 13 Stellen dieses Wortpaar) gerufen sein läßt (vgl. auch praem. ex. poen. 92), indem ihr Logos zur ἁρμονία u. κρᾶσις ἠθῶν führt (decal. 132; quis rer div. her. 183). Mithin wurzelt das Tötungsverbot in der Menschennatur. Daß jeder in H. u. Koinonia leben darf, ist Symptom von *Gerechtigkeit (decal. 14). Sein Leben verpflichtet den Menschen, das ‚sanfteste der Geschöpfe' (Geiger 6_{19}), zu ὁμόνοια, κοινωνία, ἰσότης, φιλανθρωπία (*Humanitas) u. anderen sittlichen Haltungen (spec. leg. 1, 295). Mose wollte mit seiner Gesetzgebung bewirken, daß einst Häuser, Städte, Völker, Länder, ja, das ganze Menschengeschlecht in H. die allerhöchste Eudämonie erführen (virt. 119).

b. Volk u. Familie. Vorerst findet sich H. vorbildlich im Volke Gottes. Indem es sie ehrt, bildet sich Israels συμφωνία; die wahre Befestigung (ἐπιτείχισμα) des Volkes ist die auf die Anbetung des einen Herrn gegründete H. (ebd. 35; o. Sp. 183). Man wächst zusammen in Kult u. gemeinsamem Leben, u. so bilden sich H. u. φιλία (spec. leg. 1, 70). Die κοινωνία des Volkes bildet einen ‚Leib' (ebd. 3, 131). Wie sehr H. ‚Mischung' bedeutet, ersieht man nach Philon aus Gen. 49, 5 u. Dtn. 33, 8: Simeon u. Levi sind numerisch zwei, γνώμη jedoch eins, u. das dank dem σύμφωνον τῆς ὁμονοίας, so daß der Vater sie als Einheit behandelt u. Moses den Levi auch stellvertretend für Simon nannte (mut. nom. 200; zur κρᾶσις [Philon hat oft κρᾶσις ἠθῶν] s. o. Sp. 185). Allerdings: das ist auch ein Fall von ‚böser' H.! Philon weiß auch, daß die Wahrnehmungen oft gegen die Affekte rebellieren u. die H. aufkündigen (Abr. 243; Fuchs 181f). Schließlich lobt Philon die H. außer allgemein in Haus u. Stadt (virt. 119) auch in der Ehe (spec. leg. 1, 138; Geiger 44). Hier sind Abraham u. Sara Vorbild (quaest. in Gen. 2, 26). Die Eltern des Mose haben ihre Ehe mehr auf ὁμοφροσύνη als auf ihre gemeinsame Herkunft (γένος) gegründet (vit. Moys. 1, 7).

II. Josephus. Philons sozialphilosophische Übertragung der hellenist. H. auf sein Volk u. Israels Leben vor Gott gibt der Geschichte des H.gedankens eine neue Note; alle Einzelzüge in Weltbild u. Ethik fügen sich leicht ins überlieferte Bild. So auch bei Josephus. Auch ihm entspringt alle H. als die eigentliche Stärke seines Volkes (o. Sp. 182; so auch Philo virt. 35) aus seinem Eingottglauben. Es gibt für ihn nichts Nützlicheres als untereinander gepflegte H. (c. Ap. 2, 294). – Was im nicht von hellenistischem Denken geprägten Frühjudentum an Sätzen über ‚Eintracht' zu ermitteln ist (zum AT-Bestand gehört zB. Ps. 132, 1), entstammt eher der Lebenserfahrung, hat mit dem ‚griech.' H.gedanken historisch nichts zu tun (vergleichbare Devisen fände man natürlich in aller Welt). Auch etwa PsPhocyl. 219 (van der Horst 253 zSt. fördert wenig) ist durchaus ‚griechisch' geprägt (Bezug sind Ehe u. Familie, vgl. Muson. 15 [81, 7/10 Hense]).

E. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemeines. Einzelne Mahnungen zur *Liebe, zum *Frieden, beides gegen Brüder, Nächste, ja, Feinde, bietet das NT im Anschluß an das atl. Liebesgebot reichlich. Sie stehen mit einem H.gedanken aber nur auf Umwegen in Verbindung; sie setzen weder eine entsprechende Organisation voraus noch wird diese, falls mitgedacht, als aus sich lebend vorgestellt (v. Campenhausen 62f. 69/72). Die Gemeinde Christi lebt nicht aus der H. ihrer Mitglieder, sondern aus der gegenwärtigen Herrschaft Jesu (Stockmeier 911/3); so etwa wäre gegen Mahnungen zu friedlichem Verhalten usw. abzugrenzen, was ‚Kirche' ursprünglich u. mit christologischer Begründung (Käsemann 47) bedeutet (s. u. a. Berger). Das bleibt festzuhalten, will man wahrnehmen, was sich änderte, als H. ekklesiologischen Rang bekam. Zweitens erlaubt die Festlegung, jene ntl. Texte theologisch richtig einzuschätzen, die sich nun in der Tat als Appelle an H. verstehen lassen (Paulus; 1 Petr.) oder gar der ältesten Gemeinde H. als Merkmal beilegen (Act.).

b. Paulusbriefe. 1. Mahnungen zur Eintracht. α. Situationen. In Auseinandersetzung mit seinen Gemeinden hat der Apostel übergenug mit Unruhen, Spaltungen (Ch. Maurer, Art. σχίζω, σχίσμα: ThWbNT 7 [1964] 959/65), ‚Parteiungen' zu kämpfen (zB. Korinth, s. H. Lietzmann / W. G. Kümmel, An die Korinther = HdbNT 9^{5} [1969] sowie H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Meyers Komm. 5^{11} [1969] zu 1 Cor. 1, 12). Anlaß, zur Eintracht zu mahnen, gab es daher häufig. Dabei gebraucht Paulus weder ὁμόνοια noch στάσις (dieses erscheint im NT nur in politischer Bedeutung [G. Delling, Art. στάσις κτλ.: ThWbNT 7 [1964] 568/71], im Zusammenhang mit Paulus Act. 24, 5: er wird vor dem Prokurator als ‚Unruhestifter [κινεῖν στάσεις; concitare seditiones: Vulg.] bei [oder: unter] allen Juden' angeklagt, d. h. aber: als Zerstörer der politisch gebotenen H.; s. o. Sp. 182). Eines seiner Monita lautet (1 Cor. 1, 10): ‚Ich ermahne euch ..., daß ihr alle einmütig seid (τὸ αὐτὸ λέγειν, s. o. Sp. 183) u. es unter euch keine Spaltungen (σχίσματα) gibt, sondern daß ihr vollendet (Lietzmann aO.: ‚fest geschlossen'; Vulg.: perfecti) seid in derselben (einen) Gesinnung u. in derselben Überzeugung' (Conzelmann aO.) oder ‚in demselben Sinn u. in derselben Meinung' (Lietzmann aO.), ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ (in eodem sensu et in eadem sententia: Vulg.). Wie dem Apostel zu Ohren gekommen ist, bestehen in Korinth Streitigkeiten (ἔριδες; vgl. ἔρις neben ζῆλος

Rom. 13, 13; 1 Cor. 3,3; 2 Cor. 12, 20; Gal. 5, 20). ‚Die Stellung des Einzelnen in der Gemeinde ist Sache der individuellen Stellungnahme geworden; man wählt seinen Meister frei' (Conzelmann aO. zu v. 12). Ursache des Zwists scheint die ‚pneumatische Erhöhungs-Christologie' (ebd. 48). Die (Christus-, Petrus-, Apollos-, Paulus-),Parteien' in der Gemeinde Korinths streiten sich um die Auslegung des Credos u. berufen sich dabei kontrovers auf einen Apostel.

β. Theologischer Gehalt. Im Brief nach Philippi bittet Paulus die Gemeinde inständig, ‚desselben Sinnes' zu sein (τὸ αὐτὸ φρονεῖν; idem sapere: Vulg.), indem sie dieselbe Liebe (ἀγάπη) hätte, ‚ein Herz u. eine Seele' (σύμψυχοι; unanimes: Vulg.) u. ‚eines Sinnes' (τὸ ἓν φρονεῖν; idem sapere / sentire: Vulg.) sei (Phil. 2, 2; Parallelen aus Paulus gibt G. Bertram, Art. φρήν κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 229). Nur wenig vorher wünscht sich der Apostel, die Adressatengemeinde stehe ‚in einem Geist' (ἐν ἑνὶ πνεύματι; in uno spiritu: Vulg.), ‚mit einer Seele' (μιᾷ ψυχῇ; unanimes: Vulg.) zusammen, mit dem Glauben des Evangeliums kämpfend (Phil. 1, 27). Der ‚eine Geist' meint hier die innere Geschlossenheit (E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser u. an Philemon = Meyers Komm. 9^{12} [1961] 75; zu paulinischem πνεῦμα ohne theologische Qualifikation [zB. 1 Cor. 5, 3] s. Thraede 98f [gegen u. a. E. Schweizer: ThWbNT 6 (1959) 434]), mit der die Gemeinde ihren Widersachern (Phil. 1, 28: ἀντικείμενοι) entgegentritt, u. eng verwandtes μία ψυχή (unanimitas) bedarf ebensowenig einer theologischen Aufladung (anders E. Schweizer, Art. ψυχή: ThWbNT 9 [1973] 648f), denn die Junktur berührt sich mit Wendungen der Freundschaftstopik (Thraede 123; Bohnenblust 40f; ferner vgl. Dio Chrys. or. 36, 30, zitiert bei A. Dihle: ThWbNT 9 [1973] 613; s. auch u. Sp. 244 zu Act. 4, 32). Hier wie anderswo zeigt sich: Das Vokabular paulinischer Rede von ‚Eintracht' u. ä. meidet die hergebrachten (politisch gefärbten) Ausdrücke u. nutzt, obwohl gegen Arten christlicher ‚Zwietracht' gerichtet, antike Sprechweisen περὶ φιλίας. Eine andere Begrifflichkeit als die der ‚Nähe' (personal-familiär, Brunner 139) war unter den Bedingungen der Urgemeinden auch schwerlich denkbar. Vor allem wäre eine H. um jeden Preis einem Apostel, der 1 Cor. 11, 18f ‚Spaltungen' für ‚notwendig' hielt, kaum erträglich erschienen, ist sie doch eine durchaus undogmatische Größe (vgl. Käsemann 50 u. o. Sp. 185/8 zur Ethisierung von H.).

2. Leib Christi. Kommentare zu 1 Cor. 12, 12/27 unterdrücken ungern den Hinweis auf die Fabel des Menenius Agrippa (o. Sp. 222f), obwohl heute weitgehend Einigkeit darüber besteht, daß der Organismusgedanke bei Paulus sekundär ist (s. Conzelmann aO. 249; bereits E. Käsemann, Leib u. Leib Christi [1933] 159/62 traf zumindest in diesem Punkt das Richtige, vor allem gegen H. Schliers gleichfalls philosophische Herleitung [ebd. 159f]; anders wieder Berger 206). Bereits der Ausdruck ‚Organismus' scheint aber, gemessen am Kontext zuvor (1 Cor. 12, 1/11, Leitwort ‚Geist' [12, 5]), den Sinn des Abschnitts unnötig einzuengen. Ein Vergleich mit Liv. 2, 32, 8/12 (auch Ogilvie aO. [o. Sp. 223] zSt. rückt Paulus ungebührlich dicht heran) oder gar mit Popularphilosophie darf nicht zu weit getrieben werden (darauf läuft auch die Erörterung Conzelmanns hinaus; vgl. Käsemann 9f im Zusammenhang einer Retractatio seiner Diss. von 1933). Der Text spricht vom (weder mystischen noch bloß verglichenen) Leib der Gemeinde als Leib (Selbst) Christi; er ist (wie Rom. 12, 4f) vorgegebene Tatsache (E. Schweizer, Art. σῶμα: ThWbNT 7 [1964] 1068f; vgl. dagegen Berger 204f [Stichwörter: Teilhabe, Metapher]). In ihm, oder besser: aus ihm, besteht die Einheit der Kirchen; sie ist keine Gesinnungsgemeinschaft (Käsemann 11).

c. 1 Petr. 3, 8. Letztes Beispiel aus ntl. Paränese sei das im NT singuläre Wort ὁμόφρων in seinem Kontext. Im Anschluß an die *Haustafel (1 Petr. 3, 1/7) heißt es im sog. 1. Petrusbrief: ‚Schließlich seid alle einig miteinander (ὁμόφρονες; unanimes: Vulg.), fühlt miteinander, liebt euch als Brüder, seid barmherzig u. bescheiden' (ebd. 3, 8; Übers. N. Brox, Der erste Petrusbrief [1979]). Verlangt ist Überlegenheits- u. Geltungsverzicht, u. in Gemeinsamkeit, Friedfertigkeit u. gegenseitiger Hilfe als solcher wird das spezifisch Christliche gesehen, dem sich die Einzelgebote vorher u. danach einfügen (vgl. ebd. 152f zSt.). So sieht es auch L. Goppelt: ‚Übergreifendes soziales Verhalten aller' (Der Erste Petrusbrief = Meyers Komm. 12^{8}, 1 [1978] 223 zu 3, 8/12). Das Traditionsstück gibt durchweg in hellenistischen For-

mulierungen wieder (ebd. 224 mit Parallelen zu ὁμόφρων 224_2; Bertram aO. 228f), was Rom. 12, 14/7a eher atl.-jüdisch ausgedrückt ist (Goppelt aO.), d. h. es ist bereits stärker hellenisiert. Dem ὁμόφρων entspricht Rom. 12, 16 τὸ αὐτὸ φρονοῦντες; s. auch 2 Cor. 13, 11: τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, sowie Rom. 15, 5: τὸ αὐτὸ φρονεῖν (dagegen Gal. 5, 10f [ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε] handelt es sich um das Einvernehmen des Apostels mit seiner Gemeinde im Blick auf ὁ ταράσσων ὑμᾶς). Alle fünf Adjektive umschreiben die Praktizierung der für die Gemeinde wesentlichen κοινωνία (Goppelt aO. 227), wenn auch v. 8 wie v. 9 durchaus ebenso innerhalb wie außerhalb dieser als wirksam gedacht sein dürfte (Brox aO. 152).

d. Die Apostelgeschichte. 1. Ὁμοθυμαδόν. Eigentümlich oft gebraucht Lukas in seinem Geschichtswerk das Wort ὁμοθυμαδόν, ‚einmütig‘, das in griech. Historiographie als eine der Umschreibungen von H. erscheint (o. Sp. 189), aber besonders häufig in der LXX vertreten ist: 36mal; s. Bauer, Wb.^{5} s. v. sowie O. Michel, Der Brief an die Römer = Meyers Komm. 4^{12} [1957] 357_2 zu Rom. 15, 5f [hellenist. Judentum]; W. Heidland, Art. ὁμοθυμαδόν: ThWbNT 5 [1954] 185f). Von den neun hergehörigen Vorkommen bei Lukas beziehen sich drei (Act. 7, 57; 18, 12; 19, 29) auf die Einigkeit einer christenfeindlichen Menge, an den anderen sechs (1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12; 8, 6; 15, 25 bloß ‚zusammen‘) sind zwei auffallend eng in der Gebetssituation verankert (1, 14; 4, 24), was sie, ebenso bemerkenswert, mit dem ὁμοθυμαδόν Rom. 15, 6 (Abschnittsende!) verbindet. Hier bittet Paulus Gott, er möge der Empfängergemeinde τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις schenken, auf daß sie einmütig ἐν ἑνὶ στόματι Gott preisen (Rom. 1, 5f; s. Michel aO. 357_2 zSt. u. K. Weiß, Art. στόμα: ThWbNT 7 [1964] 692/701). Bei Lukas überschneidet sich allerdings der Wortgebrauch (Act. 1, 14 u. 5, 12 stehen in einem ‚Sammelbericht‘) mit seiner nachweislichen Neigung, das Leben der Urgemeinde idealisierend darzustellen u. tiefgreifende Meinungsverschiedenheit innerhalb der Apostel (1, 14) oder in der Gemeinde zu verschweigen (4, 24: Reaktion auf ein Wunder mit Gebet nach Jes. 37, 10/20 LXX; 5, 12: Wunder der Apostel, ebenso 8, 6 [Philippus]). Daß die frühen Christen sich ihrer Lehrdifferenzen bewußt waren, zeigt 1 Cor. 11, 18. 19a (Hauschild 11_7 mit Lit.). Am deutlichsten offenbart Act. 2, 46 (u. Kontext) die Absicht des Lukas; täglich, einmütig (unanimiter: Vulg.), im Tempel, Brot brechend verharrt die Gemeinde (auch hier v. 43 Wunder): Kontinuität zur Religion der Väter (Tempel, vgl. 5, 12), Tag für Tag Sättigungsmahle (hausweise), alles in ganz auf Gottes Taten bezogener, unschädlicher voller Eintracht. So führt ὁμοθυμαδόν insgesamt wohl auf die ‚kultische Identität der Gemeinde‘ (Berger 211f).

2. Μία ψυχή. Schließlich zeigt auch Act. 4, 32, wie Lukas den Beginn der Kirchengeschichte als Zeit ohne Zwietracht verklärt. Mit einer im AT besonders aus dem Dtn. geläufigen Wortverbindung bezeichnet er hier kaum anderes als durch ὁμοθυμαδόν; die urchristl. ‚Eintracht‘ u. Einmütigkeit wird jetzt aber stärker betont; das geschieht zugleich im Anschluß an 1 Chron. 12, 39 LXX (ψυχὴ μία) als auch an eine sprichwörtliche (Aristot. eth. Nic. 9, 8, 1168b 7) Charakterisierung der Freundschaft (Bohnenblust 40; Otto, Sprichw. nr. 87, 1). Da zu ihr auch der Topos κοινὰ τὰ φίλων gehörte, kann Lukas mit ihm auch die *Gütergemeinschaft verknüpfen (s. M. Wacht: o. Bd. 13, 26f). Im Kontext schildert v. 32 die Erfüllung des griech. Gemeinschaftsideals, v. 34f die der atl. Verheißung (E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3^{12} [1959] 190).

II. Apostolische Väter. a. Der 1. Clemensbrief. 1. Allgemeines. Dieses (älteste christl. nichtkanonische) Mahnschreiben aus Rom nach Korinth (wohl zwischen 95 u. 100 nC.) zielt hauptsächlich auf die Bewahrung innergemeindlicher Einheit (Hauschild 35; zum Ganzen v. Campenhausen 93/103); es geht primär περὶ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας (1 Clem. 63, 2, vgl. 65, 1). In Thema u. Wirkungsabsicht ähnelt die Rolle des Briefs der Position kaiserzeitlicher Reden περὶ ὁμονοίας. Daß mit Beginn des 2. Jh. nC. der H.gedanke in griechischen Städten (besonders des Ostens) auffallend im Schwange ist (o. Sp. 195/7), verdient hier sicherlich Beachtung. Sein Anlaß ergibt sich aus 44, 3f: Meinungsverschiedenheiten in Korinth bei der Ämterbesetzung (Th. Kramm, Art. Amt: RAC Suppl. 1, 384f); ein Teil der Gemeinde hat die amtierenden ἡγούμενοι nicht anerkannt oder gar ‚verdrängt‘ (44, 6; Brunner 110/20; was sich genau abgespielt hat, wissen wir nicht). H. erscheint hier im Christentum erstmals, u. zwar als Ausdruck, der seine politische Her-

kunft auch inhaltlich nicht verleugnet (s. etwa o. Sp. 194 zur Rolle von H. zB. beim Zeitgenossen Dion v. Prusa), jetzt aber als Ordnungs- oder Strukturbegriff zugleich das Gemeindeleben formieren soll. Daß στάσις (zum NT s. o. Sp. 240) ausdrücklich den Gegensatz bildet (1, 1; 3, 2; 14, 2; 51, 1; 57, 1; vgl. Brunner 138. 138_{145}), unterstreicht folgerichtig den ‚weltlichen‘ Zuschnitt von H.

2. Gegner. Roms Christen werfen den ‚Aufrührern‘ allerlei Laster u. böse Absichten vor (‚Sünde‘: 44, 4; Brunner 119; zB. ζῆλος [Neid, Mißgunst] 3, 2. 4 usw. [s. J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter (1959) 277 s. v.] wird so Leitwort im Abschnitt 3, 2/6, 4); es handelt sich nicht um Lehrstreitigkeiten (es gibt keine antihäretische Front), sondern einzig (undogmatisch) um rechte Ordnung als solche, gegen die in der Kirche zu verstoßen Bosheit schlechthin ist (hierzu allgemein Elze). H. findet man infolgedessen im Sinne von εὐταξία übernommen, u. das schließt die Bedeutung ‚Fügsamkeit‘ o. ä. ein (mit ‚Anarchie‘ als Alternative). Daß in H. namentlich ‚Unterordnung‘ verlangt ist (v. Campenhausen 102; 1 Clem. 20, 3: die von Gott eingerichtete διαταγή bewirkt [kosmische] H.; der Verwaltung Gottes sind die Himmel in Frieden [der röm. pax-Begriff!] untergeordnet [ὑποτάσσονται]), zeigt auch die Häufigkeit flankierender Ausdrücke wie πρόσταγμα, ὑποταγή, ὑπήκοος samt Wurzelverwandten u. semantischen Feldern (1, 3; 37, 5; 40, 4f; 57, 1f; 63, 1; das Wortfeld ταπεινο- gehört ebenfalls hierher, Brunner 128/34). Bereits die feste Assoziation mit εἰρήνη (Dinkler 467; Brunner 140f; Kramer 53 [zu kaiserzeitlichen Münzen mit Ὁμόνοια u. Εἰρήνη]; Hauschild 40_{87}), u. nicht nur in der oben genannten Themenangabe, entsprechend pax et concordia im Latein (Dinkler 441), ortet nun außerdem nicht nur die Entlehnung aus der Politik (mit ‚Gehorsam‘ als Konnotation) allgemein (am eindeutigsten sichert das wohl der Hinweis aufs Militär 1 Clem. 37, 2/4, s. Hauschild 39_{86} mit Lit.); ihr Textzusammenhang erweist ὁμόνοια u. εἰρήνη als universal gültiges Prinzip in der Menschheit (1 Clem. 60, 4), in der von den ταγαὶ τοῦ δεσπότου (20, 8) in διοίκησις (20, 1) u. δημιουργία (20, 6) gelenkten (Fuchs 98/101), kein παρεκβαίνειν (20, 3. 6) duldenden Natur (εἰρήνη des Jahreszeitenverlaufs: 20, 9; zur entsprechenden Konzeption Dions v. Prusa vgl. Fuchs 101/3, ebd. 104f zur jüd.-christl. Umbiegung in 1 Clem.); so auch Dio Chrys. or. 48, 15 (2, 92, 23/5 v. Arnim) sogar unter Kleinstlebewesen (1 Clem. 20, 10). Das Gebet für Herrscher führt H. im Verein mit Werten wie Gesundheit, Frieden, Beständigkeit auf (61, 1), d. h. als Bestandteil der salus imperii im üblichen Friedenslob u. -gebet auch der frühen Kaiserzeit (o. Sp. 229f; Dinkler 446f).

3. Kirche. ‚Die Gemeinde braucht institutionell gesicherte Ordnung, der staatlichen‘ (u. kosmischen) ‚Ordnung analog‘ (Brunner 156, vgl. 156_{47}). Anstelle einer christusbezogenen Ekklesiologie herrscht hier ein Kirchenverständnis, das die ‚Herde Christi‘ (1 Clem. 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2; v. Campenhausen 96) in synonymenreicher, implizit stets ‚Gehorsam‘ fordernder, wiewohl durch AT-Zitate erbaulich reich aufbereiteter Redeweise verpflichtet, sich ihren bestallten πρεσβύτεροι zu fügen (auch um den Preis der Emigration: 54, 2). Daß in dem theologisch so anpruchslosen, organisatorisch desto drängenderen Schreiben H. christologischer Begründung entbehrt (v. Campenhausen 95) u. diese durch staats- u. naturphilosophische Gemeinplätze ersetzt wird, unterscheidet es von älteren ntl. Entwürfen. Als öffentlich-politische Strukturgröße verstanden (Brunner 138), die sich aus Natur u. Gesellschaft legitimiert statt wie zB. bei Paulus aus ‚personal-familiärer Liebe‘ (vgl. ebd. 139 zu ‚Eintracht u. Liebe‘), beeinflußt solche H. auch die H.-Metapher ‚Leib‘ (Hauschild 37); sie läßt nun wirklich an jene H.fabel (o. Sp. 222f) denken (vgl. auch die Vorstellung vom Reich als Körper mit dem Kaiser als Haupt, zB. Sen. clem. 1, 5, 1; Plut. vit. Galb. 4, 5; Berger 205), überwiegt hier doch erst recht die Struktur Befehl - Gehorsam (1 Clem. 37, 5/8, 1; ὑποταγῇ μιᾷ 37, 5!).

4. Kult. Kontinuität scheint freilich das ‚Kultmotiv‘ (Brunner 93) greifen zu lassen; 1 Clem. 34, 7 heißt es (im Anschluß an Dan. 7, 10; Jes. 6, 3 usw.; s. Fischer aO. 67_{197} zSt.): ‚Auch wir (scil. wie die Engel) wollen deshalb in Eintracht miteinander andächtig versammelt, wie aus einem Munde beharrlich zu Ihm rufen ...‘ (‚miteinander‘, nicht ‚am selben Orte‘ [ebd. 67], denn es liegt eine gewollte Kontamination aus Ps. 2, 1f u. 82, 6 zugrunde). Liturgische H. ist besonderes Merkmal der gottesdienstlich versammelten Gemeinde (daher die Verstärkung); so war es auch mit dem ὁμοθυμαδόν der Apostelge-

schichte (o. Sp. 243), ja, auch bei Paulus hat singuläres ὁμοθυμαδόν Rom. 15, 6 ‚Gebet' u. ἑνὶ στόματι neben sich, ein Zusammenhang, den Michel 320_2 erkannt u. auf liturgische Tradition zurückgeführt hat (merkwürdig ähnlich lautet Plat. leg. 1, 634e: μιᾷ φωνῇ καὶ ἐξ ἑνὸς στόματος πάντας συμφωνεῖν); συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό (Ps. 2, 2b LXX) wird Mt. 22, 34 u. Act. 4, 26 von Feinden Christi gesagt, bei Matthäus auffallend oft u. möglicherweise Anspielung auf συναγωγή.

b. Ignatius v. Ant. (v. Campenhausen 105/16; Hauschild 26/34; Schoedel 57f; Paulsen, Studien 132/44.) Das Thema Kircheneinheit ist in den Briefen des Antiochener Bischofs beherrschend, das Vorkommen der Ausdrücke ἕνωσις u. ἑνότης entsprechend zahlreich (ἕνωσις zB. Philad. 7, 2; Trall. 11, 2; Magn. 1, 2; ἑνότης zB. Philad. 2, 2; 5, 2; 8, 1; ebd. erscheint ἕνωσις im Sinn menschlicher οἰκείωσις). Wie die ‚Einheit' auch eine mit Jesus (Philad. 5, 2; Magn. 1, 2) oder Gottes ist (Philad. 9, 1; Smyrn. 12, 2), so ist auch H. ‚göttlich' (ὁμόνοια θεοῦ: Magn. 6, 1; 15; vgl. 6, 2: ὁμοήθεια; Schoedel 58; ἕνωσις neben ὁμόνοια kommt nicht vor). Die frühere politische Färbung dieser H. ist kaum noch spürbar (ebd. 139f zu Ign. Eph. 13, 1 [aber ‚bis zu einem gewissen Grade die griech. Stadt als Muster' der Gemeinde?]), es fehlt auch der polare Gegensatz in στάσις; hier hat Ignatius durchweg μερισμός (Philad. 2, 1; 8, 1 u. ö., vgl. Paulsen, Studien 136f), u. das betrifft oft genug dogmatische Spaltungen (v. Campenhausen 105: ‚antihäretische Front'; aber ‚Einheit' ist vor allem kosmisches u. kirchliches Prinzip, ebd. 106; vgl. Ign. Eph. 5, 1); die H. zwischen Bischof u. Presbytern bzw. Gemeinde u. Bischof (ebd. 4, 1f; vgl. Magn. 6, 1) ist aber genauso zentral. So gilt auch in dieser Hinsicht Gehorsam als oberstes Gebot (Magn. 2; Trall. 2, 1); mithin bedeutet der Wunsch ἑνώθητε τῷ ἐπισκόπῳ (Magn. 6, 2) zugleich: ordnet euch unter! Darin bleibt ein bereits in politischer H. enthaltener Nebensinn bewahrt (s. o. Sp. 244f zu 1 Clem.). Sonst aber begründet Ignatius die ihm so wesentliche ‚Einheit' sehr wohl christologisch in Jesu Einheit mit dem Vater (Ign. Eph. 5, 1 u. ö.; Hauschild 29; v. Campenhausen 108f). Das verfestigt naturgemäß auch Stufung u. Fügsamkeit in der Gemeinde (s. hierzu noch Paulsen, Studien 152f). Die seltene Metaphorik von ‚Leib (Christi)' in Ign. Eph. 4, 2 usw. (vgl. Hauschild 29; Paulsen, Studien 147/50) kommt dagegen schwerlich auf, ja, impliziert sogar Unterordnung (Trall. 11, 2), spielt auch als Einheitsgrund keine Rolle (Hauschild 29_{58}). Die Nachbarschaft des traditionell zugehörigen Bildbereichs ‚Musik' (Ign. Eph. 4, 1f) könnte damit zusammenhängen, daß Ignatius H. gern (nicht meistens, so Schoedel 58_{106}) in gottesdienstlichen Zusammenhängen verwendet (außer Ign. Eph. 4, 1f vgl. Trall. 12, 2); H. (zT. ohne das griech. Wort) spielt sich ja auch in ἐπὶ τὸ αὐτὸ μία προσευχή ab (Magn. 7, 1; ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίγνεσθαι [Philad. 6, 2; Eph. 13, 1] oder ἔρχεσθαι [ebd. 5, 3] als ‚sich versammeln' [o. Sp. 178; christl. Vergleichsstellen gibt Fischer aO. 147_{22} zu Ign. Eph. 5, 3] weist in dieselbe Richtung; das Gemeindegebet eint, wie Act. 4, 24; vgl. Mt. 18, 19). Der höhere u. recht einheitliche Theoriegehalt der Ignatianen drängt die undogmatisch-politische, bloß strukturbezogene Färbung von H. also insgesamt erheblich zurück; der Ausdruck ist theologisch eingebunden, einmal in der Kombination mit θεός, zum anderen als Teil eines christl. Gesamtverhaltens (daher neben ἀγάπη [Ign. Eph. 4, 1], ἀγάπη u. πίστις [Philad. 11, 2] oder als ὁμόνοια τῆς πίστεως [Ign. Eph. 13, 1]; vgl. dagegen den Bedeutungsunterschied von H. in Verbindung mit εἰρήνη in 1 Clem., o. Sp. 244). Während die Apologeten jegliche Anspielung auf H. vermeiden oder nicht benötigen, spiegelt *Hermas zuweilen die Annäherung von ὁμόνοια (so viel wie ‚christl. Gemeinsinn') an ἀγάπη (sim. 9, 15, 2), auch im Kontext eines ‚Tugendkatalogs' (neben πίστις, φόβος [κυρίου] usw., mand. 8, 8, 9).

III. Griechisches Christentum (3./5. Jh.). a. Allgemeines. In der Folgezeit tritt der H.gedanke entweder merklich zurück oder engt sich teils auf Haus (Ehe, Freundschaft), teils auf Natur ein; H. der Gemeinde wird erstaunlich selten beschworen, es sei denn, u. das gibt jetzt neue Akzente (vergleichbar wäre Ignatius), H. zeichnet den rechtgläubigen Teil der Kirchen aus, wohingegen Häretiker mit der tradierten, jetzt dogmatisch bedingten H. brechen. Es lag auf der Linie der Ignatianen, wenn Irenäus noch im 2. Jh. nC. von einer H. des Glaubens schrieb (ὁμόνοια τῆς πίστεως, ep. ad. Vict.: Eus. h. e. 5, 24, 13) u. diese Einmütigkeit der Glaubensüberlieferung (May, Einheit 80f mit Belegen) von Differenzen der bloßen Sitte wohlunterschieden wußte; ja, diese

können jene sogar bestätigen (ebd. zur Fastenpraxis). Wenn es in Korinth ζῆλος καὶ ἔρις gegeben hat (1 Cor. 3, 3), dann, weil die Gemeinde damals noch keinen Geist empfangen hatte (vgl. σαρκικοί ebd.; Iren. haer. 3, 3, 3 [SC 211, 34] zu 1 Clem.). Kein Zweifel, daß in den ältesten Gemeinden H. als Einheit u. Einmütigkeit im Glauben u. in der Glaubensverkündigung herrschte (May, Einheit 75). – Die (jetzt unpolitische) Rede von H. (oder εἰρήνη, wenn synonym) als einem hohen menschlichen Wert bürgert sich als feste Formel ein: u. a. Basil. ep. 114 (2, 17f Courtonne); Greg. Naz. or. 6, 8 (PG 35, 732AB). 13 (740A). 16 (742C/4A); 22, 14 (SC 270, 252); Greg. Nyss. beat. or. 7 (PG 44, 1289). Auch die H. mit sich selbst wird weiter erörtert. – Andererseits erfährt ὁμόνοια eine entleerende Ausweitung auf vielerlei Einheit, so etwa auch auf eine christologische H. (scil. zwischen Gott u. Christus). Im allgemeinen kann der Ausdruck seinen Platz mit zahlreichen Synonymen teilen oder tauschen, seien sie von biblischem oder antikem Sprachgebrauch veranlaßt (wie zB. συμφωνία von Mt. 18, 19 oder ὁμογνώμων von Aristoteles). Daß namentlich ἀγάπη u. εἰρήνη ihn verdrängen, hat nichts Auffälliges. Nächst der antihäretischen Verwendung wird im 4. Jh. besonders von Belang eigentlich nur die zusätzlich imperial-politische durch Kaiser Konstantin.

*b. Frühe Alexandriner. 1. *Clemens v. Alex. α. Gute u. schlechte Homonoia.* Schon Clemens will nicht H. um jeden Preis; um Christi willen darf man sie Verwandten entziehen: μηδὲ ὁμονοείτω mit Verwandten, wenn sie gottlos sind (quis div. salv. 22, 7 [GCS Clem. Alex. 3, 174, 28f]; Mt. 5, 44 u. Lc. 14, 26 schließen sich dennoch nicht aus: quis div. salv. 22, 5f [174, 22/7]). Wenn zwei Apostel untereinander u. mit Christus ‚eines Sinnes' sind (Mt. 4, 18. 21), trifft Mc. 10, 30 nicht auf sie zu (Clem. Alex. quis div. salv. 25, 2 [176, 3]). Es gibt aber eben H. (ὁμοφροσύνη) im Bösen (strom. 3, 18, 2 [2, 204, 6f]), daneben darf die ‚vollkommene' sich auf Eph. 4, 13 berufen (4, 132, 1 [307, 6]).

β. Ethik. Die wichtigsten Äußerungen zur H. führen in die *Ethik; daß wir zum gesetzestreuen Verhalten von Geburt bestimmt sind, zum politischen dagegen πρὸς φιλίας καὶ ὁμονοίας, bemerkt Clemens mit Berufung auf Platon eher beiläufig (ebd. 1, 166, 1 [103, 25f]); so beruht auch die Ehe der Vernünftigen (daß dies die Christen sind, hat Clemens u. a. schon ebd. 2, 22, 3 durch Austausch von ‚Gottesreich erlangen' [Lc. 18, 25] gegen φιλοσοφεῖν angedeutet; s. P. Camelot: SC 38, 49_7 zSt.) auf logosgemäßer H. (strom. 2, 143, 1 [2, 192, 2/4]). Generell gilt: wir werden εἰς ὁμόνοιαν vervollkommnet, diese aber leitet uns εἰς εὐδαιμονίαν (ebd. 2, 90, 3 [161, 16f]). Daß der die Welt als alles lenkender Logos befehligende Herrgott die Gesetzesbrecher ἐπὶ τὴν ἱερὰν τῆς πολιτείας ὁμόνοιαν εἰρηναγωγεῖ, hatte Clemens schon in seinem ‚Erzieher' geschrieben (paed. 1, 65, 3 [1, 128, 19/23]).

γ. Homonoia, Liebe u. Freundschaft. Damit hat Clemens Leitgedanken antiker *Ethik aufgegriffen; der stoisch-platonische Einschlag seiner H.konzeption kommt aber besonders klar heraus, wo er versucht, die christl. ἀγάπη durch H. (u. Synonyme) zu interpretieren (strom. 2, 42, 1f [2, 135, 6/12]): dem ‚geistlichen' Menschen bedeutet ‚Bruderliebe' Philanthropie zu Mitmenschen gleichen ‚Geistes'; nach einer Erklärung der ‚Liebe' (στέρξις, ἀγάπησις, ἀγαπᾶν) heißt es weiter (Z. 10/2): ἄγονται δὲ εἰς ταὐτότητα (seit Aristoteles) δι' ὁμόνοιαν, ἐπιστήμην οὖσαν κοινῶν ἀγαθῶν; καὶ γὰρ ἡ ὁμογνωμοσύνη (seit Joseph. c. Ap. 2, 37) συμφωνία γνωμῶν (es folgt Rom. 12, 9f. 18, 21). Das ist nun genau die Definition der Stoiker (o. Sp. 188; der Text erscheint daher auch SVF 3, 71 nr. 292). Natürlich ist aufschlußreich, wie der Autor die Brücke zur christl. ‚Liebe' schlägt; sie ist ihm die Haltung derer, die im Denken u. Handeln übereinstimmen (strom. 2, 41, 2 [2, 134, 19]), so wie die H. (außer jener [stoischen] ἐπιστήμη) ihrerseits eine Übereinstimmung bezüglich ein u. derselben Sache (πρᾶγμα) bedeutet (ebd. 7, 68, 1 [3, 49, 10]; hier fließen stoische u. peripatetische Begrifflichkeit zusammen). H.- bzw. Freundschaftstopik wirkt ein (Motiv ‚alter ego', vgl. Früchtel zSt.: strom. 2, 41, 2 [2, 134, 22/5], dazu die Fusion ἑταῖρος - ἀδελφός; verwandt mit dieser ἀγάπη ist die Philoxenie [Rom. 12, 13! *Gastfreundschaft]), Fremde sind aber jene, denen ‚Irdisches' (κοσμικά, im NT Tit. 2, 12; Hebr. 9, 1; G. Sasse: ThWbNT 3 [1950] 897f) ‚fremd' ist (Wortspiel mit ξένος). Dann folgt die schon zitierte Passage mit dem Chrysippzitat. Insgesamt ein Musterbeispiel an Verschmelzung aus philosophischer *Ethik u. christl. Liebesgebot (vgl. M. Wacht, Art. Güterlehre: o. Bd.

13, 119/25 zu Clem. Alex.). Es lohnte eine metasprachlich gesicherte Analyse, die nüchtern beschriebe, wie Clemens die stoische bzw. popularphilosophische Tradition mit Sätzen aus *Homer (Il. 4, 155 usw.) u. Paulus (Rom. 12, 2/18 in freier Auswahl) verzahnt, um dann noch, wohl über das Stichwort ἐπίγνωσις (42, 4 [135, 18]), Rom. 10, 2f anzuschließen u. damit Israel in den theologischen Gegensatz gut - böse hereinzuziehen.

2. Origenes. a. Eph. 2, 14. Bei Origenes rankt sich die Verwendung des Bedeutungsfeldes ‚Eintracht' auffallend üppig um Eph. 2, 14 (‚Er selbst [scil. Christus] ist unser Friede'), so in Cant. comm. 2 (GCS Orig. 8, 119, 17; 121, 24); jener deuteropaulinische Satz kann zB. auch bei seiner Deutung von *Jerusalem u. in anderen Teilen bei der Inkarnation als der Einheit Gott-Mensch angewendet werden (in Hes. hom. 1, 3. 10 [ebd. 325, 16f. 333, 22]; vgl. in Joh. comm. 1, 197 [ebd. 4, 36, 10/4]). Ansätze zur christologischen Verwendung von ὁμόνοια, συμφωνία u. ταυτότης (das anthropologische Stichwort ‚Selbigkeit' scil. des Willens GCS Orig. 2, 230, 1f) zeigt schon c. Cels. 8, 12 (Einheit Vater - Sohn; ohne gemeinsame *Hypostasis; zur Nachwirkung [ὑπόστασις gegen ὁμόνοια bzw. συμφωνία im sog. 2. antiochen. Bekenntnis] s. Kelly 269). Christen sind friedlich (‚Kinder des Friedens': Orig. in Jer. hom. 9, 2 [GCS Orig. 3, 65, 21/3]), denn wer glaubt, Christus sei unser *Friede, der sinnt weder auf Krieg noch auf στάσις (in Joh. comm. 19, 156 [4, 325, 21f]). Gut platonisch kennt Origenes auch die στάσις παθῶν; wer ihr verfällt, mißachtet Christus (ebd. 20, 347 [378, 29/31]), denn auch hier gilt natürlich Eph. 2, 14 (vgl. in Joh. comm. 28, 157 [412, 28f]).

β. Mt. 18, 19f. So recht ausgiebig kommt H. zu Wort, wenn der Alexandriner Mt. 18, 19f erläutert. So sagt er schon zu Cant. 1, 3f: Christus werde durch den Glauben herbeigeholt, sei er doch, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen fide eorum tractus et unanimitate provocatus (in Cant. comm. 1 [GCS Orig. 8, 102, 25/8]). Das συμφωνεῖν / consentire von Mt. 18, 19 hat es ihm angetan: Zunächst ermutigt er im Anschluß an Mt. 18, 1 (Frage der Jünger: wer ist der Größte im Himmelreich?) seine Hörer, es den Jüngern gleichzutun u. sich im Falle von Zweifelsfragen μετὰ πάσης ὁμονοίας περὶ τοῦ ζητουμένου (Rufin übersetzt bloß cum omni consensu) an Jesus zu wenden, der zugegen ist, wo zwei oder drei in seinem Namen zusammengekommen sind (Mt. 18, 20; comm. in Mt. 18, 1 [GCS Orig. 10, 216, 19/31]). Es sei nicht abwegig, stattdessen auch ‚von Gott in den Gemeinden eingesetzte Lehrer' zu fragen (ebd. [217, 4/8]). Damit sind aufs neue H. u. Gebet verbunden. Des lat. Übersetzers consensus für ὁμόνοια kann schon vorausdeuten auf ebd. 18, 19 (10, 271/81), wo wie das NT auch Origenes συμφωνεῖν bietet u. im Sinne der H. vielfach ausgestaltet; die Bedeutungsähnlichkeit H. - συμφωνία (o. Sp. 186) trug ihre Früchte: der Musikvergleich erlaubte eine Koppelung mit Lc. 15, 25 ([Gleichnis vom verlorenen Sohn] comm. in Mt. 18, 19 [10, 271, 27/2, 5]), woselbst das Stichwort ‚Freude' (Lc. 15, 23f. 32 εὐφραίνεσθαι) den Ausleger zu Gen. 31, 27 führt (Laban habe solche συμφωνία mit Liedern u. Instrumentalbegleitung nicht erfahren [10, 271, 5/11]); die auch in 2 Reg. 6, 4f anzunehmende (10, 271, 11/20) μουσικὴ συμφωνία kann bewirken, daß sogar bloß zwei von ihr Erfaßte vom Gottvater alles Beliebige erbitten können (272, 21/30). ‚Auf Erden' (Mt. 18, 19) H. hielten auch die Adressaten von 1 Cor. 1, 10 (ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ) u. die frühen Christen laut Act. 4, 32 (cor unum et anima una) ohne die mindeste διαφωνία, ein Stichwort, das an die Individualisten von 1 Cor. 1, 10 (o. Sp. 240f) zu erinnern gestattet (comm. in Mt. 18, 19 [275, 16/27]); dissensus trennt, consensus führt zusammen; der καταρτισμός von 1 Cor. 1, 10 bedeutet Einhelligkeit κατὰ τὸ ταὐτὰ δόγματα ἔχειν νενοημένα u. κατὰ τὸ ὁμοίως βιοῦν (comm. in Mt. 18, 19 [276, 12/21]; s. o. Sp. 187f zur Stoa). Auch als ‚Leib Christi' (*Corpus Christi) müssen wir ἡ ἀπὸ τῆς θείας μουσικῆς συμφωνία üben, während wir, wenn wir ‚auf Erden' weder in dogma noch in conversatio Einklang haben, als Gott unerträgliche Dissonanzen auch im Gebet nicht erhört werden (comm. in Mt. 18, 19 [276, 29/7, 22]). – Andere Ausleger von Mt. 18, 20 scheinen damals die H. zwischen zweien als consensus zwischen spiritus u. caro aufgefaßt, sie also anthropologisch spiritualisiert zu haben (comm. in Mt. 18, 19 [278, 28/9, 29]). Das ergäbe dann die seelische συμφωνία des Weisen mit sich selbst (o. Sp. 185; Philo quod deus s. imm. 25) oder mit seiner Seele (Aristoteles sagt hier u. a.

ὁμογνωμονεῖν ἑαυτῷ: eth. Nic. 9, 4, 1166a 13) ‚im Namen Jesu' (Orig. comm. in Mt. 18, 19 [279, 28f]) statt mit dem καλὸς λόγος (Plat. resp. 3, 401d).

γ. Haus. Daß die eheliche H. (ὁμόνοια καὶ συμφωνία καὶ ἁρμονία ἀνδρὸς ... πρὸς γυναῖκα et mulieris ad virum) allem ἕν zum Trotz gemäß Gen. 3, 16 dennoch Herrschaft des Mannes bedeutet, macht diese H. erst vollkommen; die Struktur Befehlen - Gehorchen schafft H. (comm. in Mt. 19, 3 [GCS Orig. 10, 323, 12/29]). Es gibt gemäß der H. von Mt. 18, 20 Zweier- u. Dreierkombinationen; ohnehin sind es stets nur ‚wenige, die den Weg zum Leben finden' (Mt. 7, 14; s. u. Sp. 270 zu Laktanz). Zu dritt waren es Petrus, Jakobus u. Johannes (Mt. 17, 1/3), zu zweit Paulus u. Sosthenes (1 Cor. 1, 1) usw. (Orig. comm. in Mt. 18, 19 [273, 13/4, 19]). In Ps. 41, 1 sei von den drei Söhnen Koras die Rede, sie alle drei sprächen wie einer ὑπὸ ἑνὸς πνεύματος καὶ μιᾶς φωνῆς ἐν μιᾷ ψυχῇ ἀληθῶς συμφώνως ἐνεργοῦντος (Orig. aO. [274, 19/5, 15]).

c. Athanasios. 1. Kosmos. Im Punkt ‚Weltleib' läßt sich auch für die griech. Kirchenväter einiges mehr ermitteln als noch Fuchs dachte, der hier einzig den 1. Clemensbrief u. Gregor v. Naz. ausgewertet hat. In den Frühschriften des *Athanasios (320/25 nC.) wird die H. des Kosmos zunächst apologetisch beschworen. Die vielen Götter der polytheistisch-vorchristl. Zeit beherrschen stets nur Teile der Welt, verkörpern also nicht ihre Einheit. Die pagane Religion hat die einheitsstiftende Macht des Universums nicht erkannt, ja, nicht einmal diese Einheit selbst erfaßt (c. gent. 23/9 [SC 18bis, 122/49]). ‚Die Schöpfung selbst täuscht' (D. Ritschl, Athanasius [Zürich 1964] 22). Die Mehrzahl von Göttern läßt diese ‚bedürftig' (unvollständig) erscheinen, der wahre Gott bedürfe jedoch keiner Hilfe. Das Ganze selbst sei, als Summe aller Gottheiten, ebenfalls nicht göttlich u. also keineswegs in sich unbedürftig (c. gent. 28 [140, 20/1, 20]). Das bezieht sich auf Plat. Tim. 32d/4b (E. P. Meijering, Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis? [Leiden 1968] 21). Wäre aber das Ganze als Summe aller Einzelgottheiten Gott, bestünde er aus selbständigen Teilen. Wie sollten diese wohl, die untereinander ἀσύμφωνον τὴν φύσιν haben, anderen den Frieden garantieren u. ‚Lenker' (πρυτάνεις) universaler ὁμόνοια sein (c. gent. 29 [146, 18/20])?

2. Logos u. Leib. Allein, weil ein über ihnen stehender Gott die gegensätzlichen Elemente bindet, wahrt jeder seinen Platz in Ruhe, so daß alle ὁμόνοιαν ἔχουσιν πρὸς ἑαυτά (ebd. 37 [174, 1/8]); andernfalls entstehe στάσις (ebd. [174, 8/26]; vgl. ebd. 38 [176, 11/6]). Der Leib-Vergleich wiederholt sich im folgenden (ebd. [178, 3/13]); entscheidend ist hier, daß mit ihm die Herrschaft eines einzigen Gottes als des die Welt lenkenden Logos plausibel gemacht wird, u. nur so hat auch das bekannte ‚Königsgleichnis' (wie incarn. 9, 3 [SC 199, 296]; vgl. Ritschl aO. 62; zum ‚Leib'-Vergleich incarn. 41 Meijering aO. 54; dt. Übers. mit Erklärung: Hübner 235f) seine Verknüpfung (c. gent. 38 [176, 18/8, 3]): wie man aus dem Anblick des geordneten Zusammenlebens in einer Stadt auf die Gegenwart eines H. schaffenden Herrschers schließt, so nimmt man Gottes Alleinherrschaft über die Welt an ihrer geordneten Eintracht wahr (zum Unterschied von c. gent. 38 u. 42f zu incarn. 9, 3 Hübner 239f; ebd. 235/45 gründliche Erläuterung der ganzen Argumentation mit Parallelstellen u. dt. Übers.). Der Gedankengang zeigt gerade auch in seinen Vergleichen, wie sehr Athanasios bewußt, wenn auch auch eklektisch, an die Stoa anschließt (bes. an die Poseidonios-Tradition der συμπάθεια; ebd. 238. 240). Damit erübrigt es sich, seine Theologie einzig aus dem Platonismus herzuleiten, so daß auch die Subsumierung seiner Erlösungslehre unter Deificatio (ὁμοίωσις θεῷ), so die communis opinio, an Halt verliert (Ritschl aO. 56 u. ö.; Kritik an der bisherigen Forschung ebd. 7/19; anders als Hübner hat Meijering seine Untersuchung ganz am Platonismus orientiert [aO.; Harnacks Schatten!], u. zwar zeitgenössische Dogmatiker wie K. Barth, P. Tillich, P. van Buren einbezogen [aO. 150/82], jedoch jene neueren theologischen Arbeiten zu Athanasios selbst, die Ritschl aO. kritisch behandelt [R. V. Sellers; H. E. W. Turner; A. Gilg; A. Grillmeier u. a.], nicht einmal erwähnt; Ritschl seinerseits [im Register Meijerings gleichfalls fehlend; anders in seinem Kommentar zu incarn. (Amsterdam 1989)] erfährt im ihn interessierenden Punkt der ‚Erlösungslehre' jetzt durch Hübner eine Stütze [vgl. etwa ebd. 267: Kommunikation zwischen Gott u. Mensch dank der menschlichen Natur Jesu]).

3. Kirche. Das im ‚Königsgleichnis' (s. Sp.

254) anklingende Motiv vom Herrscher als Schutz der H. seiner Untertanen erscheint somit nur dort, wo Athanasios von seiner Rückberufung berichtet; der Kaiser behüte ja die H. der Völker (κήδεσθαι τῆς ὁμονοίας τῶν λαῶν: ep. ad episc. Aeg. Lib. 19 [PG 25, 584B] vJ. 356 nC.); von dieser beiläufigen Panegyrik abgesehen, konzentriert sich der H.gedanke des Bischofs auf Frieden u. Eintracht innerhalb der Kirchen, auf die H. (oft synonym mit εἰρήνη; εἰρήνη ἐκκλησιαστική u. a. hist. Arian. 36, 2 [2, 1, 203 Opitz]; vgl. ferner apol. de fug. 4 [SC 56bis, 184]) unter den Bischöfen u. auf den Synoden sowie der Bischöfe mit ihren Gemeinden (synod. 45, 3 [2, 1, 269 Opitz]; tom. ad Ant. 2 [PG 26, 797A 15f]: εἰρήνη καὶ ὁμόνοια; ebd. 4 [800B 10]: Mahnung zur H. wie ebd. 8 [805B] zum συμφωνεῖν, apol. c. Arian. 30, 1 [2, 1, 109 Opitz]: H. vieler Bischöfe mit Athanasios als Bischof Alexandrias; ebd. 34, 1 [2, 1, 112 Op.]: wer entfacht denn das Feuer der διχόνοια [s. o. Sp. 188]? Die ὁμόνοια der Arianer ist pure Behauptung, sie sind ‚Söhne der ἀκαταστασία gegen den Gott des Friedens', ebd.; hist. Arian. 27, 1 [2, 1, 197 Op.]: H. der Bischöfe). In den meisten dieser Belege, die mit der antiarianischen Kontroverse zu tun haben, nimmt H. dogmatische Färbung an: sie ist kirchliche H. im Streit um *Homousios.

d. Die Kappadokier. 1. Gregor v. Naz. α. Kosmos. Daß bei diesem Theologen griech. ὁμόνοια u. christl. ἀγάπη zusammenfließen (Dinkler 474), trifft schwerlich den Kern, zumal jenes ‚Zusammenfließen' spätestens seit Clemens v. Alex. stattfand. Erst Gregor hat freilich im Christentum nicht nur zwischenmenschliche H. (konkret etwa Beendigung der Zwietracht unter Mönchen) auf ein Konzept des ‚Friedens im Weltall' zu gründen versucht (or. 6 [de pace 1], 14/6 [PG 35, 740C/4A]; Fuchs 96/8. 105/7); darin war ihm der 1. Clemensbrief vorangegangen (o. Sp. 246). Außer dieser schöpfungstheologischen Fundierung (zum Unterschied von Dion v. Prusa vgl. Fuchs 103/5; zu Gregors Kosmologie s. u. a. R. Radford Ruether, Gregory of Naz. Rhetor and philosopher [Oxford 1969] 130/6) hat er aber auch eine trinitarische gewagt (or. 6, 13 [740A]). Den Anschluß an hellenistische *Gottesbeweise teilt Gregor mit dem 1. Clemensbrief (u. darin liegt auch bei diesem der Unterschied zu Dion v. Prusa; s. o. Sp. 245), jedoch hat sein Gott, der den Menschen zur H. hinleitet, in seiner innertrinitarischen Überweltlichkeit ebenfalls keine Ähnlichkeit mehr mit dem persönlichen Gott des frühen Christentums (Fuchs 105): εὔνοια u. συμφωνία werden unausweichlich durch die Imitatio Dei (Greg. Naz. or. 6, 14 [740B]), die Heiligung des Lebens in der ὁμοίωσις θεῷ (platonisierende Telosformel). Damit ist das Lehrstück aus der Tradition des Gottesbeweises herausgenommen (zu unterdrückten Partien des überlieferten Konzepts s. Fuchs 106f).

β. Soteriologie. Es war wohl nicht leicht, unter diesen Voraussetzungen mit Eph. 2, 14 den innerkirchlichen Frieden auf Gottes Handeln zurückzuführen (Greg. Naz. or. 6, 8 [PG 35, 732AB]). Das Gut der H. (τῆς ὁμονοίας ἀγαθόν) wurzelt in der Trinität (or. 22 [de pace 3], 14 [SC 270, 252]). Ehedem Erbe der Väter, ist es uns Menschen verlorengegangen (or. 6, 10 [PG 35, 733C]). Der Turmbau zu Babel (*Babylon) erhält in diesem Zusammenhang einen festen Platz als Gegenstück; vgl. or. 23, 4; 41, 16 (SC 270, 286; 358, 350); denn Gott ist ein Gott des Friedens (Rom. 15, 33; 16, 20; 2 Cor. 13, 11 usw.). Durch die ‚Gottangleichung' kehrt H. unter uns zurück. Die soteriologische Zuspitzung schafft der H. dogmatische Qualität; sie bedeutet zwangsläufig auch Zustimmung zum Nizänum (or. 6, 13 [PG 35, 740A]). Es gibt freilich auch eine böse H., u. daher ist Zwist aus religiösen Gründen besser als sündhafter Friede (ebd. 6, 11 [736AB]; vgl. 2, 82 [SC 247, 198]). Man kann auch im Schlechten H. haben (or. 23, 4 [SC 270, 286]; s. oben zu *Babylon).

γ. Ethik. Dennoch bleibt hier die Universalität des H.gedankens (Kosmos, Trinität, Seele) auch ethisch von Belang; jene ὁμοίωσις θεῷ soll durchaus das gemeinsame Leben bestimmen. Wie falsch, zwar für sich persönlich τὸ τῆς ὁμονοίας als Bestes anzusehen (d. h. die στάσις der Affekte in ἀπάθεια zu überwinden), H. öffentlich aber für unnütz zu halten (δημοσίᾳ, d. h. bezüglich des Dogmas). Haus u. Stadt gedeihen am besten in H. (ohne στασιάζειν), u. das gilt natürlich nicht minder für die Kirche (or. 22 [de pace 3], 15 [SC 270, 252/4]; es folgt ebd. 16 [256] die Berufung auf die Gottesgabe des Friedens gemäß Joh. 14, 27). Wir sollen denen, die uns hassen, kleine Zugeständnisse machen, um etwas Größeres, die H., zu empfangen, ‚wir sollen unterliegen, um zu siegen',

wie denn auch im Ringkampf oft unten Liegende jene besiegen, die über ihnen liegen (or. 22, 16 [256]). Für die wahren (d. h. ‚guten' u. dogmatisch ‚richtigen') Christen erstreckt sich die H. (τὰ τῆς ὁμονοίας) auf alles Beste; daher beten sie ὁμοθυμαδόν (Rom. 15, 6 trinitarisch erweitert, das doxologische Element darin mit 1 Cor. 14, 25 verbunden; or. 23, 4 [SC 270, 286]).

2. Basileios u. Gregor v. Nyssa. Basileios hat offenbar an einer H.konzeption wenig Interesse (Giet 165 stieß hier nur auf eine Reihe ‚ökumenischer' Äußerungen u. bemerkt auch zur Eheauffassung des Basileios [ebd. 47/53], sie beschränke sich auf Rechtsfragen); so häufig er kirchliche κοινωνία behandelt u. dabei neben εἰρήνη u. ἕνωσις auch einmal ὁμόνοια (wie ἀγάπη) als Äquivalente erscheinen (Fedwick 120f mit Belegen), wie er auch zB. im Gebet ein Organ der Gemeinschaft sieht (ep. 150, 2) u. sich des briefspezifischen Topos ‚Einheit im Geist' so gern bedient (Thraede 116/8), fehlt hier ὁμόνοια ganz. Allerdings zeigt er sich (wie viele vor u. nach ihm) mit dem συμπάθεια-Motiv vertraut, das er in seine Genesisexegese einbaut: Gott hat disparate Teile des ganzen Universums ἀρρήκτῳ τινὶ φιλίας δεσμῷ (Giet: θεσμῷ) εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν verbunden, so daß sie durch συμπάθεια geeint erscheinen (hex. 2, 2 [SC 26, 148, 11/4]). Ὁμόνοια ist aber auch hier kein Stichwort. – Gregor v. Nyssa hat im Rahmen der ‚physischen Erlösungslehre' griechischer Väter (erwachsen aus einer Uminterpretation des gnostischen Erlösungsschemas durch Irenäus; Hübner 301/8. 331) mit anderen stoisch-platonisch über Kosmos u. Menschheit als ‚Leib' gesprochen u. dabei Paulus philosophisch umgedeutet (ebd. 146/59); manches davon geht auf Athanasios zurück, der ebenfalls unspekulativ vom ‚Leibe Christi' redet (ebd. 252f; o. Sp. 254). Dessen ungeachtet fehlt bei Gregor v. Nyssa jegliche Erwähnung von H. auch dort, wo sie sich traditionellerweise anbot (zu seiner Sicht des ‚Friedens' [Mt. 5, 9] als ‚liebevolle Übereinstimmung mit unseren Mitmenschen' beat. 7 [PG 44, 1284B] Dinkler 473). Je stärker sich die Trinitätslehre auf Diskussionen über ‚Gleichheit' u. ‚Ähnlichkeit' zwischen den drei göttlichen Personen zubewegte (*Homousios), desto weniger brauchbar wurden möglicherweise konkurrierende Begriffe wie ὁμόνοια u. συμφωνία in der Christologie, hatten sie doch seit alters politische, soziale (ethische) u. kosmologische Bedeutung.

e. Joh. Chrysostomos. 1. Kirche. Um so erstaunlicher zunächst, daß Joh. Chrysostomos dann doch wieder H. auch christologisch verwendet (in Mt. hom. 54, 1; 71, 1 [PG 57/8, 533. 663]); jedoch denkt er damit an die H. des historischen Jesus mit Gott, die ermöglicht, daß wir im Nazarener den Vater erkennen. Eine Verwechslung mit der Relation, die das *Homousios meint, droht da nicht. Das gestattet ihm wohl, zwischenmenschliche H. oft so entschieden u. in höchsten Tönen zu loben. Nichts gleicht der ὁμόνοια, nichts der συμφωνία, macht sie doch aus einer Gruppe Menschen einen einzigen, vervielfältigt sie doch ein Individuum (Freundschaftsmotiv, s. Bohnenblust 40f), so daß ein persönlicher Feind es dank solcher Solidarität sogleich mit einer Überzahl zu tun bekommt: Schutz u. Stärke vermehren sich durch H. (in Joh. hom. 78, 4 [PG 59, 425]; das ist der alte Topos ‚Einigkeit macht stark', o. Sp. 182). Die in H. leben, erhalten alles (in Mt. hom. 60, 2 [PG 57/8, 536]). So schafft auch die Liebe Einheit über alle räumliche Entfernung hinweg (wie der δεσμὸς ἀγάπης im Freundschaftsbrief; s. Thraede 129f): was die Natur nicht kann, vermögen Liebe u. Freundschaft, die, stärker als Furcht, nicht ortsgebunden sind (in Joh. hom. aO.). Der eine Geist verbindet die Gläubigen in Liebe, daher mahnte der Apostel so häufig zur ὁμόνοια. Was besagt ‚in einem Geist'? In demselben Charisma, d. h. dem der H., ein Dasein μιᾷ ψυχῇ, so daß man gar von μία ὁμόνοια sprechen kann (in Phil. hom. 4, 3 [PG 62, 208]). Daß H. in der Kraft Gottes wurzelt u. man sie erbitten muß, war als ὁμόνοια θεοῦ schon früh legitimer Zusatz (o. Sp. 247): Liebe ist Geschenk (in Col. hom. 3, 3 [PG 62, 322]; Dinkler 490f). Streitlust u. Bruch mit bewährten Traditionen sind vom Teufel (in Col. hom. aO.).

2. Haus. Die universale Bedeutung der H. u. ihren herrlichen Nutzen heftet er hauptsächlich an die Familie; H. der Frau mit dem Mann hält die Welt intakt, u. wie das Haus, wenn das Fundament schwankt, zusammenstürzt, so wird auch das Leben auf den Kopf gestellt γάμων στασιαζόντων (non desp. 6 [PG 51/2, 369]). Die Welt baut sich aus Städten auf, diese bestehen aus Hauswesen, diese aus Männern u. Frauen (Haus -

Polis - Menschheit, s. o. Sp. 202); Streit in der Ehe trägt ‚Krieg' in die Häuser, das beeinträchtigt auch den Frieden der Stadt, u. wenn πόλεις uneins sind, füllt sich die Ökumene mit Unruhe u. Kampfgeschrei. Um das zu verhindern, sorgt Gott für die Ehe (non desp. aO.). *Ehe nach Gottes Gebot (mit σωφροσύνη u. σεμνότης) umschließt die Gatten τῇ ὁμονοίᾳ (in Gen. hom. 56, 2 [PG 53/4, 488]; vgl. ebd. 32, 5 [300]: Abraham u. Sara als Vorbild [σύνδεσμος ἀγάπης]). Wie Leib oder Seele nicht uneins mit sich selbst sein sollen, dürfen auch Mann u. Frau nicht διαστασιάζειν, sondern sollen erfahren, wie das ‚Band der Liebe', wie die συμφωνία dem gemeinsamen Leben tausendfach Gutes beschert (ebd. 45, 3 [416f]). Denn wo H. es stiftet, dort herrschen Friede, Liebe, Freude ‚geistlich', ist doch ὁμόνοια ῥίζα τῶν ἀγαθῶν (ebd. [417]; vgl. o. Sp. 250 zu Clem. Alex.). Dank der Anwendung auf die Ehe hat H. inzwischen stark emotionale Vertiefung erfahren. – Schließlich hat aber auch dieser Theologe H. nicht als solche oder uneingeschränkt empfohlen; es gibt auch κακὴ ὁμόνοια wie umgekehrt καλὴ διαφωνία; das zeigt u. a. der Turmbau zu Babel (o. Sp. 256), aber auch der Verräter Judas ὡμονόησεν κακῶς mit Jesu Feinden. So kann es sich durchaus nahelegen, mit falschen Freunden zu brechen (daher das Jesuswort Mt. 10, 34 sowie Mt. 5, 29 u. 18, 8; in Joh. hom. 57, 2 [PG 59, 314]; s. o. Sp. 249 zu Clem. Alex.).

f. Christliches Kaisertum. 1. Diokletian. Den allerersten christl. Anklang an den reichspolitischen H.gedanken (o. Sp. 193f) finden wir in der Vorrede des Apologeten Athenagoras (leg. 1, 2) als Tribut an die (inzwischen auch röm.) Herrscherideologie. Regelrecht programmatisch aufgegriffen hat ihn augenscheinlich erst wieder Kaiser Konstantin (*Constantinus). Vor ihm hatten allerdings die Tetrarchen ähnliches proklamiert; ihre Einheitsbestrebungen zielten gewiß auch darauf, die überkommene Concordia Augusta bzw. Augustorum zu demonstrieren (die berühmte Tetrarchensäule [dazu vgl. Huskinson 112] kam nicht von ungefähr vor den Concordia-Tempel des Forums zu stehen; Hinweis J. Engemann). W. Portmann (Zu den Motiven der diokletianischen Christenverfolgung: Historia 39 [1990] 224/33) stellte heraus, daß *Galerius u. *Diokletian die Streitigkeiten in u. zwischen christlichen Gemeinden als Störung der nötigen H. betrachteten (Diokletian als fürsorglicher Weltherrscher u. Begründer ewigen Friedens: Dessau 1 nr. 618; **Constantius I als fundator pacis: ebd. nr. 648]). Frühere Interpretationen setzten meist Diokletians Staatsauffassung (mit seinem Bemühen um Erneuerung altrömischer Kulteinheit) als Ursache der Verfolgungen an (Portmann aO. 219/21, Kritik 221/3 [Diokletian war kein Traditionalist, orientierte sich zB. auch nicht am alten Recht, 222f]). Aber auch ein Vergleich des Manichäeredikts (Coll. Mos. 15, 3, 3) mit dem wenig späteren Galeriusedikt stützt die Annahme, dieses sei gleichfalls wegen der H.gefährdung durch Christen erlassen worden; in beiden Fällen heißen die Vorwürfe ‚Neuerung' (Galerius: Lact. mort. pers. 34, 2) u. Zusammenrottung als Bedrohung des öffentlichen Friedens (per diversa varios populos congregare, ebd.); am Ende des Galeriusedikts heißt es, die Christen sollten nichts gegen die ‚disciplina' unternehmen (ebd. 34, 4; Portmann aO. 223f). So erweist sich die Verfolgung von 303 nC. als durchaus allein gegen Christen gerichtet (oder durch sie verursacht, s. ebd. 234; ebd. 234/7 zur innenpolitischen Situation um 300 nC.).

2. Konstantin. α. Voraussetzungen. Auch Konstantin hat die H.idee hellenistischer Herrscher übernommen u. religionspolitisch, jetzt aber christenfreundlich, erweitert (ähnlich Dörries 243 zu des Kaisers zwei Hauptzielen; Vogelstein 63/6). Er versteht sich dabei als Pontifex maximus u. Hüter altrömischer religio (cultus deorum), die ja gegen andere Kulte stets Toleranz hatte walten lassen (auch das Christentum galt bekanntlich bis ins 3. Jh. nC. de facto zumeist als ‚erlaubte Religion' [religio licita]). Vereinheitlichung περὶ τὸ θεῖον bei allen Völkern u. Heilung der κοινὴ οἰκουμένη (das Reich als ‚Körper' [Zwietracht als ‚Wunden'] ist in Konstantins Texten häufig) nennt er als seine zwei Programmpunkte noch vor Nizäa (Eus. vit. Const. 2, 65, 1. 71, 4f). Nicht minder wirksam ist seine Absicht, die ihn beeindruckende Lebensform ‚Kirche' nun regelrecht zu fördern u. der Einheit des röm. Reiches zugutekommen zu lassen (Portmann aO. 244/7). Die christl. H. meinte, wo sie nicht ausnahmsweise forciert politischen Anstrich hatte (o. Sp. 244f), hauptsächlich das ἀγάπη-Verhalten, hatte aber, als Konstantin I sie an sich zog, bereits auch

Übereinstimmung im Verständnis des Credos zu bedeuten begonnen (o. Sp. 257f). Später hat Athanasios hier angeknüpft (o. Sp. 254).

β. Maßnahmen. Widerstand erwuchs dem H.programm des Kaisers vor allem aus dem Streit der Donatisten (*Donatismus) u. *Arianer mit ihren Gegnern. So war es einmal der dogmatische Streit als solcher, der στάσεις verursachte u. um des Reichsfriedens willen beruhigt werden wollte (Eus. vit. Const. 2, 72, 3; Dörries 319). Diesen meinte schon das längst auch christlich adaptierte Gebet ὑπὲρ βασιλείας (o. Sp. 246); wenn Origenes recht hatte, daß nämlich das *Gebet der Christen den Bestand des Staates gewährleiste, konnte Konstantin I sich diese Behauptung leicht zu eigen machen. Gar das Wachstum der Kirche als Ort der rechten ‚Gottesverehrung' (im kaiserlichen Verständnis als cultus dei) erfüllt die Völker, die eben noch Gott nicht kannten, wunderbar mit dem Geist der Einmütigkeit (H.-G. Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites = Athanasius Werke 3, 1 nr. 27, 7 [59, 14]; s. u.). Hatte sich der Kaiser mit einem Bruch abfinden u. sich für eine Lehrmeinung entscheiden müssen, war es die gegnerische, die er der discordia zieh; das war die Zwietracht (διχόνοια) der Häretiker u. Schismatiker (Eus. vit. Const. 3, 65, 2; vgl. zB. den Vorwurf der dissensio / seditio gegen die Donatisten v. Soden nr. 14, 23. 42. 60; 23, 5; 36, 38; Dörries 261; das stelle sie den Heiden gleich [gentibus se copulaverunt]: v. Soden nr. 18, 22f). Athanasios selbst sei aufsässig (Soz. h. e. 2, 31, 2). Das Konzil v. Nizäa findet statt, weil der Kaiser für alle H. herstellen will (ὁμόνοιαν ἅπασιν ἐργάζεσθαι: Opitz aO. nr. 27, 13 [61, 6]; vgl. ebd. nr. 32, 5 [66, 20f]). Die Kirche muß ἀστασίαστος sein (Eus. vit. Const. 4, 42, 1). War dies eine Empfehlung, für die Gemeinden gewiß auch eine Chance, kirchliche Einheit trotz christologischen Dissenses zu wahren, so ergreift er mit u. seit Nizäa energisch Partei u. steuert ‚brüderlich' die Debatten, so auch mit dem *Homousios, inspiriert von seinen theologischen Beratern (ob der Kaiser selbst je etwas von den entscheidenden Fragen verstanden hat, ist gewiß zweifelhaft). Eines der aufschlußreichen Dokumente ist der Brief nach Nikomedien (Opitz aO. nr. 27 [= Athan. decr. Nicaen. 41]). Jetzt ist ἡ μία πίστις (= ἡ τῆς φιλανθρωπίας ἀληθὴς πίστις) nur die von ‚dreihundert' Bischöfen, Arius dagegen ist ‚vom Teufel' u. ‚gottlos' (Opitz aO. nr. 25, 5 [= Athan. aO. 38, 5]).

γ. ‚Kirchenidee'. Indem sich so von vornherein Religions- u. Staatsinteresse mischen, kommt es zu einer konstantinischen ‚Kirchenidee' (Dörries 286/328). In ihr hat die Anschauung von einer ‚Kirche als Anwalt der Einmütigkeit' einen wichtigen Platz (ebd. 317/20; hier 318f auch die wichtigsten H.belege; s. ferner ebd. Reg. s. v. Einmütigkeit). Der Kaiser benötigt die in der Kirche geradezu verkörperte H. zur Herstellung politischer ‚Eintracht'. H. bedeutet hier beide Male Verschiedenes; gewiß lauten auch die Ausdrücke der H., ὁμόνοια, συμφωνία, ἀδελφικὴ καὶ ὁμόφρων ὁμοψυχία – concors fraternitas, pax fraternitatis (v. Soden nr. 31, 5) o. ä. christlich u. meinen für den Kaiser wohl auch tatsächlich christliche Bruderliebe (κοινωνία ἀγάπης [Athan. decr. Nicaen. 41, 6]; bemerkenswert auch hier die Abundanz der H.aussagen); in Wahrheit hat sich mit ihnen jedoch eine ‚tiefgreifende Wandlung' vollzogen: ‚die Umprägung der christl. Liebe in die Willigkeit, sich vorbehaltlos in eine umgreifende Gemeinschaft einzufügen' (Dörries 320; die ebd. folgende Herleitung des Grundgedankens läßt die politische Vorgeschichte der H.idee, namentlich diejenige hellenistischer Herrscher, außer acht; anderweitige Kritik an Dörries: H. U. Instinsky: Gnomon 30 [1958] 125/30). Demnach enthält auch hier H. die Konnotation ‚Fügsamkeit', die ihr schon in hellenistisch-römischer Zeit zugewachsen war (extremes Beispiel o. Sp. 197: Antiochos III). Was die Tetrarchie mit Gewalt erreichen wollte, nämlich innerkirchliche H. als Gewähr allgemeinen inneren Reichsfriedens, das versuchte Konstantin, indem er als christlicher Kaiser die H. des Klerus kirchenpolitisch auf Kosten der zunächst erwünschten Kircheneinheit (immerhin mit der Befugnis des ‚Mitknechts' [συνθεράπων ist häufige Selbstbezeichnung des Herrschers], unliebsame Bischöfe ihres Amtes zu entheben oder sie zu verbannen) durchsetzte (s. auch A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 336/41; Instinsky aO. 129 [Rechtsquellen]). – H.münzen finden sich unter christlichen Kaisern kaum noch (Hölscher nr. 37f); das Motiv erscheint im 4. Jh. gelegentlich auf Sepulkraldenkmälern (ebd. nr. 86. 178). Allein die

Concordia Augusta lebt ikonographisch in Derivaten weiter. Das ist einmal die ‚eheliche Eintracht', deren Paardarstellung auf Sarkophagen, Medaillons usw. statt einer Concordia als Mittelfigur jetzt in der Regel Christus bei sich hat; der Typus insgesamt wird heute allgemein aus der Concordia Augusta abgeleitet (analog zu anderen ‚privaten' Bildtypen, die von imperialer Kunst abhängen; vgl. Kötting 884, ebd. auch zu byz. Eheringen mit H.aufschrift). Ein anderer Ausläufer, der ebenfalls einzig durch Paardarstellung u. Dextrarum iunctio auf die Concordia Augusta zurückweist, ist das Miteinander von Rom u. Kpel (Münzen, Medaillons) als Repräsentanten der Reichshälften (Abb. 4). Schließlich hat man, wohl



Abb. 4: London, Brit. Museum. Solidus aus Trier von ca. 353/4 nC.: Roma u. Constantinopolis. Nach Hirmer: Kent / Overbeck / Stylow aO. (o. Sp. 230) nr. 685 Taf. 147.

mit Recht, auch die Concordia Apostolorum hierher gerechnet (Pietri; Huskinson). Allenthalben fehlt da eine Beischrift wie 'Ομόνοια oder CONCORDIA, das Gemeinte ist allein am Bildtypus ablesbar.

IV. Väter des Westens. a. Cyprian. 1. Homonoia u. Schisma. α. Allgemeines u. Vokabular. Cyprians Kampf für die unitas ecclesiae fächert sich in einen reichen Schatz einschlägiger Wörter auf, die, untereinander ausgetauscht oder miteinander verknüpft, immer wieder concordia, pax, caritas, unianimitas, unitas einschärfen, Unruhestifter (discordiae u. seditio) aber verdammen (Stellensammlungen: Pétré $317_{2/9}$ [concordia]. 303_{6f} [pax]). Wie bereits das Vokabular zeigt, ist die Argumentation des Bischofs von Karthago nicht ohne politischen Einschlag (v. Campenhausen 297 nennt dessen kirchliches Denken sakral-juristisch u. sakralpolitisch). Selbstverständlich beruft er sich vielfach aufs NT, so u. a. auf Schlüsselstellen wie Mt. 18, 19f (unit. eccl. 12 | Mt. 18, 20 dürfe nicht ohne 18, 19 benutzt werden, denn Jesus habe keineswegs seine Gegenwart bei Zusammenkünften von zwei oder drei Gläubigen versprochen, die sich ohne unianimitas u. concordia mit der Kirche versammelten]) oder Act. 4, 32 (unit. eccl. 25; s. o. Sp. 246f zu ‚H. u. Gebet').

β. Urteile. Dabei weiß Cyprian sehr wohl, wie fragwürdig bloßer ‚Friede' (o. Sp. 185) sein kann (laps. 15), daß also H., wenn sie nicht Selbstzweck werden soll (scil. wie die politische), einer inhaltlichen Bestimmung bedarf (s. o. Sp. 185 zu Platon). Er selbst setzt, wie der 1. Clemensbrief, die Wahrheit der eigenen Stellungnahme sowie das fraglose Einverständnis der Bischöfe in aller Welt (v. Campenhausen 306) implizit voraus. Daher geraten *Häresie u. Schisma (als Phänomene kirchlicher Disziplin) zu ‚Abspaltungen' discordiae furore (unit. eccl. 11. 15) u. in moralisches Zwielicht (1 Cor. 11, 19 u. Ps. 1, 1 treffen einzig die Gegner des status quo: unit. eccl. 10). Auch impatientia macht häretisch (pat. 19). Hier ist der ‚innere' Friede primär (vgl. Fuchs 214/8; o. Sp. 185: Platon). Theologische Einwände, die sich ja ebenfalls biblisch legitimieren könnten, werden da nicht erwogen; *Häresie ist, dieser u. anderer Denkart zufolge, nachträglich (Brox 260f). Anlässe des Hauptmotivs sind Gefallenenfrage u. Häretikertaufe, also strittige Punkte kirchlicher Disziplin; der H.wortschatz spiegelt daher vor allem organisatorische Absichten als Ausdruck eines Willens zur Einheit. Dabei verschweigt der Sprecher, daß er eine bestimmte eigene Entscheidung durchsetzen möchte; indem er den Gegner auf H. festlegt, muß dieser entweder reuig zurückkehren oder extra ecclesiam verharren, da kirchliche H. Meinungsverschiedenheiten, beträfen sie auch nur Fragen der Kirchenzucht, strikt ausschließt. Ein Schisma ist hier als solches *Häresie.

2. Die Gemeinde. α. Redeform. Cyprians Begründung der unitas ecclesiae kommt ohne Anleihen beim Kosmosbegriff der Popularphilosophie (wie 1 Clem.) aus, wäh-

rend Minucius Felix sie, auch hier anders als Cyprian, nicht gescheut hat (vgl. zB. Oct. 17, 2 civitas mundi, im Rahmen einer vulgärstoischen natürlichen Theologie ebd. 17, 2/8, 9). Cyprians weitgehend paränetische Gemeindetheologie des sacramentum unitatis (unit. eccl. 4. 7) hat ausgesprochenen Überredungscharakter: unus Deus est et Christus unus et una ecclesia eius et fides una et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. scindi unitas non potest (unit. eccl. 23). Die Fülle von Synonymen, teils in fester, teils in wechselnder Assoziation mit concordia, ferner die Einprägung des Grundgedankens durch üblicherweise zugehörige Metaphern samt Stichwortkoppelung mit Bibelstellen verleiht seinem Kampf für kirchlich disziplinierte H. in Briefen u. Einzelschriften einen unterschiedslos hochrhetorischen Zuschnitt.

β. Organisation. Die divina concordia et dominica pax unter collegae et coepiscopi (Cypr. ep. 73, 26, 2 mit 1 Cor. 11, 16) betrifft nur einen Teil der Gesamtgemeinde, wenn auch den wichtigsten, tragen doch die Bischöfe für die fraterna unitas besondere Verantwortung (unit. eccl. 5). Cyprian hat einen gegliederten Aufbau der Kirche vor Augen (v. Campenhausen 296). Konstituiert wird die Gemeinde freilich durch die societas cleri et plebis (unit. eccl. 17); auf sie bezieht sich die Mehrzahl der H.äußerungen Cyprians. Hier stehen bedeutungsgleich vinculum concordiae (ebd. 7; pat. 15; ep. 55, 21), caritatis (unit. eccl. 24), fraternitatis (pat. 15 mit caritas u. pax), unitatis (ep. 68), so auch glutinum concordiae (unit. eccl. 23; ep. 68, 3) neben nexus unianimitatis (unit. eccl. 24) u. dilectionis et caritatis foedera (ebd. 14). Eine andere Version ist concordia pacis (ebd. 9. 12). Wie un(i)animitas mit concordia (ep. 46, 2; unit. eccl. 12 mit Mt. 18, 19f) oder caritas (ep. 69, 5), so tritt pax neben caritas (pat. 15; zel. 11), concordia (ep. 46, 2) oder spirituell verstandener unitas auf (unit. eccl. 22; ep. 3, 3; vgl. Fuchs 221_2). Pax betont in solchen Zusammenhängen eigentlich den organisatorischen Zusammenhalt der Gemeinden (ebd. 221_1). In alledem drückt sich das sacramentum unitatis (unanimitatis ep. 59, 2; zu unanimis Pétré 326/8) als vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis aus (unit. eccl. 7 [mehr Material bei Ritschl 88/96; Altendorf 56/63]; daß für Christen des Westens concordia, pax u. caritas grundsätzlich gleichbedeutend seien [Pétré 318], trifft so allgemein nicht zu; s. jedoch u. Sp. 270 zu Laktanz; vgl. auch Dinkler 440f; Jal passim zum Bedeutungswandel der beiden Ausdrücke); müßte hier nicht auch die hellenist. Junktur ὁμόνοια καὶ φιλία (Ditt. Syll.^{3} 2 nr. 717, 76 [100/99 vC.]) berücksichtigt werden?

3. Cypr. ep. 75 (Firmilian). α. Anlaß u. Absicht. Im Corpus der Cyprianbriefe ist ein Schreiben des Bischofs Firmilian v. Caes. überliefert, das er als Antwort auf einen vom Diakon Rogatianus überbrachten Brief Cyprians aus Kappadokien nach Karthago geschickt hat, um diesen in der Frage der Ketzertaufe gegen den röm. Bischof Stephanus zu stützen (zu Anlaß u. Inhalt s. v. Campenhausen 304f; Wickert, Sacramentum 4_7). Cyprian hat diesen Brief wohl übersetzen lassen; inwieweit er noch in den Text eingegriffen hat, wissen wir nicht (v. Campenhausen 305_1). Je höher die Authentizität veranschlagt wird, desto weiter auch in den Osten hinein war die Argumentation für concordia ecclesiastica in der Gestalt verbreitet, die wir aus Cyprian kennen; andernfalls sprächen die Übereinstimmungen mit diesem dafür, daß er das Original mit dem eigenen Motivgebrauch überzogen hat. Die dritte Möglichkeit wäre, daß Firmilian typische Cyprianwendungen im Antwortbrief (aus dJ. 256 nC.) verwertet.

β. Brieftopik. Während der Bischof von Karthago Brieftopik nur selten u. dann nur als Motiv ‚mente adesse' einbaut (Thraede 109/11), übermalt Firmilian sie reichlich mit Bibeltexten, die nun auch die concordia fidei oder ecclesiae in die Freundschaftsversicherungen des Briefanfangs hereinzuziehen erlauben (ebd. 111f). So geschieht es hier mit Ps. 132, 1 (Cypr. ep. 75, 1), u. die ‚Einheit im Geist', trotz so riesiger Entfernung (ähnlich nochmals: fratres tam longe positi – fidei et veritatis unianimitas), kleidet sich in die Metapher spiritalis domus dei (mit Jes. 2, 2). Die adunatio et pax et concordia bereiten nicht nur den Gläubigen, sondern auch den Engeln selbst höchsten Genuß (ep. 75, 2). Auch das vinculum caritatis atque unitatis fehlt nicht (ebd. 3; dort auch unanimitatis vinculum, es folgt vinculum unitatis).

γ. Unitas u. Häresie. Der Autor teilt übrigens die Ansicht von der Nachträglichkeit aller *Häresien (ep. 75, 5; o. Sp. 264). So wiederholt sich hier auch ecclesiae catholi-

cae pax atque unitas (ep. 75, 6). Bei Unterschieden in Unwichtigem halten auch die Häretiker unum et eundem consensum in ihrer Verblendung fest (ebd. 7, 2); das ist die κακὴ ὁμόνοια. Sie wurzelt im bösen Affekt, wenn Defizite in Vernunft u. Rede in Zorn umschlagen (ebd. 24 mit Prov. 29, 22). Schließlich fällt mit Bezug auf die ecclesiae unitas (ep. 75, 15, 2) auch das Stichwort sacramentum unitatis (ep. 75, 14, 2 mit Lc. 11, 23).

b. Laktanz. 1. Welt u. Mensch. a. Religio u. Natur. Die Grundlage, auf der Laktanz argumentiert, wird sichtbar, wenn man liest, nur die Verehrung von Gott allein, d. h. hier doch wohl der christl. Glaube, bürge für die Abwesenheit von dissensiones et bella (inst. 5, 8, 6 [alle folgenden Zitate, wenn nichts anderes angegeben, aus diesem Werk]); die Behauptung (eher vor als nach 310/11 nC. geäußert) möchte sicherlich die damaligen Vorwürfe des Hofes (o. Sp. 259/62 zu Diokletian bzw. Euseb) entkräften; sie steht freilich im Widerspruch zur Realität. Wenn es daneben heißt: discordia igitur ac dissensio non est secundum hominis rationem (6, 11, 2; vgl. 6, 10, 25: homo sine homine nullo modo potest vivere; 11, 1: diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus), so klingt das, als wolle der Autor zugleich seinen Christen gut zureden (für den normalen Gebildeten war der Satz schwerlich eine Novität), u. das mit Hilfe ciceronisch-popularphilosophischer Topoi (diese doppelte Blickrichtung des Cicero christianus ist wohl Grund der u. Sp. 270 behandelten ,Konkurrenz pagan - christlich'). Dies konstatiert Laktanz unter Berufung auf Cicero (off. 3, 25), der freilich das stoische secundum naturam voraussetzt (hominem naturae oboedientem homini nocere non posse [ebd.]). Jener Satz besagt, das Christentum stehe für Eintracht unter den Menschen, obwohl Laktanz diese anderwärts wie viele seiner Zeitgenossen bloß einer religio divina zuschreibt (5, 6, 12): sie bewirke, ut homo hominem carum habeat, u. lasse den Menschen wissen, daß ihn das Band der Brüderlichkeit (vinculum fraternitatis) umfange. Ein Verlust echter Gottesverehrung zerreiße communitas vitae (die in Cic. off. 1, 20 von der iustitia garantiert ist) u. das foedus societatis humanae (5, 5, 13, mit Verg. Aen. 8, 327 ebd. 12). ,Unter Saturn' bestand eine Gottesverehrung noch vor der Einrichtung von Götterkulten, weswegen zu seiner Regierungszeit neque dissensiones neque inimicitiae neque bella vorkamen (5, 5, 3/5 mit Zitat von Germ. Arat. 112f; Cic. Arat. frg. 17 u. Verg. georg. 1, 126f). Mit der angenommenen ,Naturnähe' jener ,Goldenen Zeit' (*Aetas aurea) hängt es zusammen, wenn Laktanz ebensogut behaupten kann, der Mensch sei von Natur ein animal sociale (ζῷον κοινωνικόν) u. daher ,im Urzustand' friedlich (6, 17, 20; epit. 60, 4), denn der Gerechte u. Weise ist placidus, concors u. communis (5, 22, 9). Daß der Mensch damals auch bedürfnislos, jedenfalls ohne πλεονεξία war, ist nun auch proprium nostrae religionis (5, 5, 6). So schließt sich der Kreis. Das älteste Stadium der Menschengeschichte, Natur u. Vernunft sowie nun auch die christl. religio (*Ethik) sind ohne H. undenkbar. Die Menschen sollen sich als filii unius dei begreifen lernen u. daher als divinae necessitudinis sacro et inviolabili vinculo copulati fühlen (5, 8, 6).

β. Konkurrenz pagan - christlich. Der doppelten Ableitung dieser Ethik aus deus sive natura liegt sicherlich die stoische οἰκείωσις zugrunde (vgl. Pétré 132f). So begründet Laktanz u. a. auch die misericordia (aus ,Bedürftigkeit des Menschen' u. als ,christliches Lehrstück'). Er läßt offen, ob es sich um ein Sollen (Gebot) oder ein Sein (Natur) handelt, aber das tut ja u. a. die Stoa gleichfalls. Dieser Mehrdeutigkeit entspricht die Arbeitsweise des Laktanz: er will nicht mit christlichen, sondern mit ,fremden' Zeugnissen seine Ansichten belegen (inst. 7, 25, 1; Speigl 17). Das kann leicht den Eindruck eines Mangels an Theologie oder Christlichkeit erwecken (ebd. 19f. 20_{18}). Jenes Nebeneinander von Liebesgebot u. sozialphilosophischem Axiom wird die Moraltheologie der Lateiner fortan belasten, wo sie sich mit der Stoa verbündet (s. Wacht aO. [o. Sp. 250f] 134f [zu Ambrosius]. 139f [zu Augustinus] u. ö.). Laktanz behauptet indes, da ja der cultus deorum (seit Iuppiter) die immer noch andauernde Phase der Zwietracht wie überhaupt aller irdischen mala eingeleitet habe, vorerst lebe die (κατὰ φύσιν u. ἐν Χριστῷ geltende) H. einzig unter den Christen; welcher aureus status würde herrschen, würde sich per totum orbem mansuetudo et pietas et pax et innocentia et aequitas et temperantia et fides ausbreiten (5, 8, 8; concordia im Tugendkatalog auch 6, 4, 7; ebd. 3 discordia als Laster)! Die christl. Religion

hat nicht einfach das Goldene Zeitalter wieder heraufgeführt; die bekehrte Jetztzeit ist nur Abglanz jener Urepoche (species illius temporis: 5, 7, 2), u. iustitia übt ja vorerst nur eine Minderheit (s. G. B. Ladner, The idea of reform [Cambridge, MA 1959] 140f; o. Sp. 268). Gehorsam gegen die lex dei macht alle anderen leges überflüssig (5, 8, 9).

2. Volk Gottes. a. Sozialethik. Das Gebot, die Güter nicht zur Befriedigung der eigenen Lüste, sondern zum Wohl der Allgemeinheit einzusetzen, hat Gott nicht nur einem einzelnen auferlegt; es gilt omni populo, qui mente coniunctus est et cohaeret sicut homo unus (Lact. inst. 6, 12, 37). Laktanz rechnet hier mit Völkern (als größeren sozialen Einheiten; so zB. auch Epiktet, vgl. o. Sp. 197), in die sich die menschliche Gemeinschaft gliedert (zur naturgegebenen societas humana ebd.). Wer sich von diesem Leib trennt, fällt ins Tierstadium zurück (6, 10, 25). Das Christentum nun will, daß alle discordiae dissensionesque turbulentae et pestiferae zur Ruhe kommen, die die gottgewollte (u. naturgegebene, s. o. Sp. 201. 267) humanae societatis et publici foederis coniunctio zerrütten (ira 24, 12).

β. Patientia christiana. War es ein altes Axiom, niemandem zu schaden, es sei denn in Vergeltung (nisi lacessitus iniuria: Cic. off. 3, 76), tritt dagegen jetzt die patientia als oberste Tugend an; gerade Rache u. Vergeltung (Bestrafung der Bösen) habe den menschlichen Zusammenhalt zerstört, improbitati impatientia opposita oft Kampf u. Streit bewirkt (Lact. inst. 6, 18, 15/9). Die Chance einer Standhaftigkeit im Leiden (zur NT-Basis F. Hauck, Art. ὑπομονή: ThWbNT 4 [1942] 590f) müßten alle erhalten, dann entfiele jedwedes Unrecht (Lact. aO. 20). Die patientia (d. h. Böses nicht mit Bösem ahnden) bringt dem Menschen inneren Frieden, er kommt zu sich selbst (ebd. 32). Das Unsterblichkeitsstreben des älteren Scipio, eines der bellicosi duces (1, 18, 8/13), kostete Blutvergießen; verdient man nur so den Himmel? quid fiet, si omnes in concordiam consenserint (ebd. 16; concordia ist hier, wohl um der Wendung ,in concordiam consentire' willen, wie sonst ,pax' gebraucht: Scipio kämpfte gegen Karthago; oder ist, mit Umdeutung des Begriffs, ,Gesinnung' gemeint?). Was sei mit denen, die schon damals friedlich gerecht werden wollten (in Wirklichkeit war ,Blutvergießen' nur Teilaspekt jener, auch friedlich erwerbbaren virtus, die zur ὁμοίωσις θεῷ führte: Plut. princ. inerud. 3, 780E; s. ferner Cic. nat. deor. 2, 62 u. Pease im Komm. zSt.; Laktanz wehrt sich jedoch gegen die Reduktion der virtus auf zerstörerische, bloß physische ἀνδρεία [1, 18, 3])? Der richtige Weg, so eng u. steil er ist (Mt. 7, 13f), führt zu Weisheit, Wahrheit u. Gerechtigkeit. Daher wollen wir paribus animis summaque concordia unum deum sequi et colere (6, 7, 9). Auch die Märtyrer zeigen: Es kann doch nicht Torheit sein, worauf sich Abertausende in aller Welt una et pari mente einigen (consentire: 5, 13, 2). Es ist eben die an jedem Ort gleiche patientia, die von Ost bis West das göttliche Gesetz anzuerkennen empfiehlt, so daß, unabhängig von Geschlecht, Alter, Volk u. Land, man dem Einen Gott paribus animis, d. h. in H. dient.

γ. Concordia christiana. Die wahre pietas ist bei denen, die von Kriegen nichts wissen wollen, die concordia mit allen halten, Freunde sogar ihrer Feinde sind u. alle Mitmenschen wie Brüder lieben (5, 10, 10). Hier finden wir die H. in einer Reihe mit (äußerem) Frieden, mit Freundschaft, Bruder- u. Feindesliebe. Das Erfordernis, *Frieden zu halten mit jedermann (concordia ist hier pax u. dilectio verschwistert), schärfte ja nicht nur Paulus ein (mit Rom. 12, 18f vgl. Epict. diss. 4, 5, 24; Sifre Num. 42 [K. G. Kuhn, Der tannaitische Midrasch übers. u. erkl. (1959) 131]: schalom mit jedem Menschen). Auch die fraternitas hat Laktanz sonst allgemeiner begründet (o. Sp. 267), der Ausdruck duldet beides, ,natürliche' u. ,christliche' Deutung. – Zwei spezielle Äußerungen zum Schluß: leider ist noster populus gespalten, sehr viele Häresien zerreißen die sancti corporis concordia, zersplittern die ecclesia (4, 30, 1/4), wie der Apostel es vorhergesagt hat (deus, legati eius; o. Sp. 240f); wer den rechten Weg verlassen hat u. warum, schildert Laktanz darnach (4, 30, 4/10), um fortzufahren, allein ecclesia catholica habe den verus cultus bewahrt (ebd. 11; Speigl 21). Der Autor schließt das 4. Buch mit der Ankündigung eines besonderen antihäretischen Werkes (ebd. 14). – Singulär, weil noch in seinen *Chiliasmus eingebettet, ist des Laktanz Versicherung, zusammen mit der Befreiung des ,Volkes Gottes' (7, 15, 5; Speigl 21f), das sich ex omnibus linguis versammelt hat u. überall gepeinigt wurde,

treffe die ganze Welt in der Endzeit die himmlische Strafe. Zur global tobenden ruina mundi, wenn Roms Zeit abgelaufen ist (7, 15, 18 mit Orac. Sib. 8, 9/159 usw.), gehört auch, daß discordiae civiles um sich greifen u. das endgültige Ende aller concordia civilis eintritt (7, 16, 1; zum Ganzen s. H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt [1938] 21f. 30/8. 77f. 83f; hier auch über die romkritische Cicero-Nutzung [u. a. rep. 3, 20. 22] des Laktanz; Fuchs aO. 88f zu inst. 7, 15, 11/5).

c. Ambrosius. 1. Kirche u. Reich. (A.-L. Fenger, Aspekte der Soteriologie u. Ekklesiologie bei Ambrosius v. Mailand, Diss. Münster 1978 [1981].) Wo Ambrosius den H.gedanken ekklesiologisch verwendet (in seinem Kirchenverständnis ist das natürlich nur ein Teilelement; Pétré hat den Bischof von Mailand s. v. concordia [315/9] nicht berücksichtigt, wohl aber s. v. fraternitas [129/33], corpus [275/93] usw.), fällt die sprachliche Verwandtschaft zur Rede vom corpus imperii auf. So macht er zwar energisch einen Schnitt zwischen politischem Frieden u. der vera pax Christi (in Ps. 118 expos. 17, 14, 4 mit Joh. 14, 27), setzt aber sonst oft die congregatio populorum als Bedingung der Gemeindebildung voraus (in Ps. 118 expos. 22, 41 zu Cant. 8, 11: die congregatio populorum hat sich corde mansueto dem Worte Gottes [iugum verbi] unterworfen [plantata ... in multitudine nationum]; ebd. 2, 33, 3 [concordia u. mansuetudo populorum, vgl. dazu ebd. 4, 28]; ebd. 2, 33, 3 greift Ambrosius den Gespann-Vergleich abgewandelt auf: wie Pferde iuncti concorditer trahunt currum, willig unters Joch gehen u. mansuescunt, so fügen sich auch die zuvor in heidnischer Gesittung ungebändigten Völker, so daß sich dank der concordia et mansuetudo populorum die Braut darüber erheben u. sich toto orbe ausbreiten kann, um schließlich wie ein dahineilendes Gespann supra mundum aufzusteigen zum Bräutigam); zum sponsa-Gedanken s. Fenger aO. 106/11; vgl. R. T. Otten, Caritas and the ascent motif in the exegetical works of St. Ambrose: StudPatr 8 = TU 93 (1966) 442/8; in Lc. 6, 58: dei munus est congregatio nationum; Isaac 7: ecclesia cum populo nationum; vom ‚Geist der Sänftigung‘ (mansuetudo), neben caritas, spricht auch in Ps. 118 expos. 22, 28, 2; mehr dazu bei Buchheit 192/6. Eine ähnliche Wendung hatte vorher Hilarius (in Mt. 22, 6: congregatio gentium); vieles davon geht auf die Vetus latina zurück, so auf Gen. 28, 3: in congregationes gentium (Aug. civ. D. 16, 38 [185, 26 Dombart / Kalb]; Vulg.: in turbas populorum), Gen. 35, 11: congregationes gentium (Aug. quaest. hept. 1, 115; Vulg.: populi nationum [ders. Ausdruck Ambr. in Ps. 118 expos. 12, 21, 2]). Obwohl Ambrosius theologisch sagen kann: in gentibus mendacium, in ecclesia veritas (ebd. 12, 19, 1), ‚rivalisiert‘ er ‚mit der ökumenisch verstandenen Romidee‘ (Buchheit 194), ekklesiologisch nicht unbedenklich u. kaum ‚christlich‘. Das führt ihn unmittelbar zur Konterkarierung der sog. Providenzidee: den Census zZt. der Geburt Jesu hat nicht Augustus veranlaßt, sondern Christus; denn daß ‚alle Welt sich schätzen‘ läßt, konnte allein Christus gebieten, Inhaber des Imperiums über den totus orbis, sein ist die Erde (Ps. 23, 1); die *Herrschaft des Kaisers ist begrenzt, hat doch Christus, nicht er, sogar Goten u. Armenier beherrscht. Denn diese haben jedenfalls den Zensor Christi akzeptiert, indem sie christliche Märtyrer aus ihren Reihen geliefert haben (in Lc. 2, 37).

2. Kirche u. Seele. a. Seele u. Welt. Erwartungsgemäß zeigt sich auch Ambrosius mit dem psychologischen H.begriff platonisch-stoischer Herkunft gut vertraut. Der Gedanke läuft vor allem unter dem Stichwort pax animi (zB. in Ps. 118 expos. 21, 17; in Lc. 5, 23). Bezeichnenderweise fällt der Ausdruck discordia(e) im Zusammenhang der Vorstellung vom ‚inneren Kampf‘ (cogitationum nostrarum discordia: Abr. 2, 27 [CSEL 32, 1, 584, 3f]). Es ist der sapiens u. iustus, dessen Seele des Aufstandes der πάθη Herr wird (ebd. 2, 64; Vergleichsstellen: ebd. 2, 27). Nur so erlangt man Gottes Gegenwart (in Ps. 118 expos. 21, 17, 1); ohne Seelenruhe gibt es keinen Frieden (ebd. 17, 14, 3). In Abr. 2, 28 soll der Leser die in Gen. 13, 8 wirksamen causae concordiae kennenlernen; auch sie will Ambrosius lieber auf die Einzelseele bezogen wissen, nämlich auf den Zusammenhang von Vernunft u. Sinnen (Affekten). Der Mensch besteht aus dem coniugium von anima u. caro. Sein Inneres muß der Mensch befrieden; er vermag das nur mit Hilfe ‚unseres Friedens‘ (Abr. 2, 28 mit Eph. 2, 14f). Der Weise wächst im *Frieden auf; der Tor dagegen tut dies in ‚Krieg‘ u. ‚Zwietracht‘: die unterschiedenen Gegenbegriffe zu pax et concordia von jeher, während der Gerechte seine H. bis ins hohe Alter lebt (ebd. 64 mit Gen. 15, 15; s. Philo quaest. in Gen. 3, 11). Es gilt das certamen virtutis (in Lc. 4, 4; vgl. 4, 37; Fenger aO. 123 mit Anm. 2; die Junktur ist ThesLL 3, 887, 32/8, 58 nicht nachgewiesen) als Kampf der Tugend gegen das Laster (in Ps. 118 expos. 8, 39, 1; 20, 46, 2 u. ö.). Interessant, daß genau hier wieder die ‚Denkform innen - außen‘ begegnet: foris pugnae, intus timores (Abr. 2, 62 [foris pugnae, intus timores, foris pugnae, intus cupiditates]; Isaac 59 [foris pugnae, intus timores]; vgl. in Ps. 118 expos. 21, 17, 2 sowie ebd. 20, 48, 1: quod foris confessi sunt, intus negasse). Es ist ein Kampf zwischen ‚Geist‘ u. ‚Fleisch‘ (Abr. 2, 27 mit Rom. 7, 23f). Die impedimenta concordiae nennt Isaac 32. Die seelische H. des vir pacificus bedingt die Eintracht mit anderen (in Lc. 5, 58). Wenn der Apostel verlangt, der populus dei solle mit allen Menschen, ‚wenn möglich‘, Frieden halten (Rom. 12, 18), so erweiterte Ambrosius das paulinische εἰ δυνατόν: wenigstens discordiae u. inimicitiae (wieder die geläufigen Gegenbegriffe zu concordia bzw. pax) sind zu vermeiden (Abr. 2, 30), denn mit jedermann Frieden zu halten, wird auch den ‚Söhnen des Friedens‘ schwer möglich sein. – Im Rahmen einer recht bescheidenen (physiologischen) Anthropologie (hex. 6, 54/75 über den Nutzen von Sinnesorganen u. Gliedmaßen) zeigt sich Ambrosius mit der Analogie Mensch - Universum vertraut: wie der Kosmos Luftraum, Erde u. Meer als seine ‚Glieder‘ hat (membra mundi), über denen der Himmel waltet, so der Mensch seine Körperteile, die sein Gehirn beherrscht; sein caput ist auch wie die arx über den Mauern der Stadt (ebd. 6, 55; s. o. Sp. 258f zur Reihe Mensch - Stadt - Welt). Das führt also wieder auf die Vorstellung der anima rationabilis, die, im Kampf zwischen ‚Geist‘ u. ‚Fleisch‘, sich die Affekte gefügig macht). Eine andere Note hat die Kosmologie hex. 2, 1: das Universum besteht aus Gegensätzen, die zugleich als unum corpus bestehen u. bei aller Verschiedenheit der Glieder insolubili concordiae caritatisque lege in societatem et coniunctionem sui zusammenkommen; das System von unitatis et pacis vinculum bindet Gegensätze, ohne daß die Teile ihre Individualität einbüßen.

β. Kirche. ‚Als eine Vereinigung gegensätzlicher Strömungen‘ ließ sich dann auch unschwer die Kirche bestimmen (Ambr. hex. 3, 5 zu Gen. 1, 9f): Gemeinde als ‚Meer‘ (s. u.), wie dieses sind alle ‚ex omni fovea‘ vereint, d. h. in Liebe verbunden, u. die verschiedenen Glieder stützen sich wie unum corpus; abermals folgt das Bild der fabrica mundi samt ihrer distantium inter se elementorum copula: der concentus ecclesiae manifestiere sich als Stimme des Gott lobenden Volkes. Auch die hergebracht christl. Rede vom *Corpus Christi, dessen Glieder wir sind (u. a. fid. 5, 169 [non multa membra, sed unus spiritus]), bleibt affin zum Organismusgedanken u. insofern zum H.begriff der Popularphilosophie (Fenger aO. 115 mit Cic. off. 3, 22f; ähnlich Pétré 129f). Andererseits wäre es abwegig, von Ambrosius hier so etwas wie die systematische Geschlossenheit eines ‚Kirchenbegriffs‘ zu erwarten (Fenger aO. 112f). – Der vir pacificus grämt sich, wenn er sieht, wie andere Verträge brechen u. consensuum concordiam aufheben: ihnen fehlt der ‚Friede Christi‘ (in Ps. 118 expos. 20, 53 mit Joh. 14, 27). Damit schilt Ambrosius christliche Renegaten; sie fallen in die Unruhe profaner Existenz zurück. – Der Ausdruck congregatio erscheint, auch ohne den Zusatz populorum oder von ähnlichem (o. Sp. 271f), als Umschreibung der Gemeinde. Anläßlich seiner allegorischen Auslegung des ‚Wassers‘ der Schöpfungsgeschichte (congregatio aquae: Gen. 1, 9f) läßt er es ex omni valle zusammenströmen (ebenso aus Sümpfen u. Seen), u. so wird es zum populus catholicus, zur una ecclesia, denn es gibt auch nur eine einzige congregatio. Dagegen sind Heiden u. Häretiker ‚das Tal‘ (ist doch Gott ein Gott der Berge: 1 Reg. 21, 28), in dem Trauer u. Klagen herrschen (mit Ps. 83, 7). So heißt es dann: congregetur aqua ex omni valle et facta est congregatio spiritalis, factus est unus populus. ex haereticis et gentibus ecclesia repleta est, d. h. diese Talbewohner leben jetzt zahlreich in der Kirche, das Tal repräsentiert Kampf u. Streit, ein Milieu, das Heiden u. Häretiker jetzt in der Kirche hinter sich lassen (hex. 3, 3). Noch einmal ist die Kirche wie das Meer: die Wasser des Schilfmeeres ‚sammelten sich‘ u. flohen, als Gott es gebot; dieses Wasser wollen wir nachahmen als una congregatio domini una ecclesia (ebd. 3, 2), ein Gedankengang, der ekklesiologisch gewiß ernster zu nehmen ist als die ‚Christianisierung‘ der sog. Romidee (o. Sp. 271).

γ. Seele u. Kirche. Es geht in diesem Ab-

schnitt (auch er zwangsläufig lückenhaft) um des Ambrosius Gewohnheit, vel anima vel ecclesia zu sagen, also mühelos vom Mikro- zum Makrokosmos hinüberzugleiten, wie die oben behandelte ‚Kampfmetapher' u. ‚Seelenlehre' eine der Voraussetzungen für die Psychomachie des Prudentius (u. Sp. 280). Schon die Darstellung der Seele als civitas munita (aus Cant. 8, 10; so auch hex. 6, 49) wurzelt in dieser Gewohnheit (civitas animae u. a. auch off. 1, 244 mit Ps. 72, 20). Es ist eine rationabilis civitas, die ihre ganze Hoffnung in Gottes Wort hat. So befestigt kann die vom Teufel belagerte ‚Seelenstadt', durch himmlische Rede, viel weniger durch körperliches Wohlsein Angriffe des Feindes zu bekämpfen gewohnt, sich mit Christus vereinigen (in Ps. 118 expos. 22, 37). Gemeinsam ist der civitas dort, der anima hier die beherrschende Vernunft (ratio). Ebenso dürfte (seit Origenes) die in allegorischer Deutung der sponsa des *Hohenliedes begründete (vgl. in Cant. hom. 1, 1), aber auch anderswo vorkommende Wendung vel anima vel ecclesia oder ähnliche zu erklären sein (Philon konnte schwerlich von ecclesia sprechen). Des Ambrosius Exegese des 118. Psalms bietet überreichlich Beispiele; so finden sich hier ecclesiae vel forti animae (in Ps. 118 expos. 4, 5); ecclesia vel anima iusti (6, 18); ista vel ecclesia vel anima (7, 35, 1 mit Cant. 3, 1 [ähnlich oft]); dicit ergo congregatio religiosa vel sancta anima (5, 11, 1); dicit ergo et anima, dicit et ecclesia (22, 32, 1 mit Cant. 3, 1); eructabat hymnum (Ps. 118, 171) ecclesia vel anima pia (22, 17, 2). Daß ‚die Seele' auch ‚Friede' u. ‚Liebe' durch Christus erfährt, zwingt zur Folgerung, das Bedeutungsfeld ‚caritas' u. Sinnverwandte nicht zu isolieren (so u. a. Pétré), sondern es im Zusammenhang der ambrosianischen Anthropologie zu erörtern, so wenig systematisch sie ist, u. dabei die Quellenfrage keinesfalls auszuklammern (auch das hat zB. Pétré getan); nicht minder problematisch wäre eine Herauslösung der sog. Romidee aus ihren, zugegebenermaßen wenig einhelligen, theologischen Argumentationsweisen, zumal die hemmungslose Allegorese für faßbare Konzepte wenig Raum gelassen hat.

d. Augustinus. 1. Coniunctio hominum. Das Axiom vom Menschen als animal sociale (societatis unitas et vinculum concordiae: civ. D. 12, 22) nutzt Augustin mehrfach zu einem Schluß e minore ad maius. Da ohne unseren Glauben an das, was wir nicht sehen können, ipsa humana concordia pereunte zugrundegeht, müssen wir ihm erst recht in religiösen Fragen trauen (fid. invis. 4 [CSEL 46, 6]). Daß nach der noch unumgänglichen Geschwisterheirat zwischen den Kindern Adams u. Evas die Eheschließung unter Verwandten von den religiösen Bestimmungen streng untersagt wurde, hatte den Zweck, daß die Menschen, quibus esset utilis atque honesta concordia, durch möglichst vielfältige Verschwägerung zum Gemeinschaftsleben (socialem vitam) angehalten würden.

2. Concordia fidei. Es bedeutet keine Einförmigkeit, wenn Interpretationen von Bibelstellen, auch wenn sie in ihrer Form voneinander abweichen sollten, ad unam catholicae fidei concordiam zurückzubeziehen sind (civ. D. 15, 26). Ähnlich darf es Meinungsverschiedenheiten geben, wie es sie zwischen Paulus u. Barnabas gab, ohne daß pax u. concordia verlorengingen: concordes simus, diligamus proximum quomodo nos (en. in Ps. 33, 2, 19). Auch eine inwendige Auseinandersetzung strebt zur H. (ebd. mit Ps. 42, 5). Christen sind zur H. gerufen, ihnen ist geboten pacem habere, u. zwar den vollkommenen Frieden (in Joh. tract. 34, 10). ‚Echten' Frieden gibt es nur dort, wo vera concordia nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus Einigkeit der Herzen herrscht (ebd. 77, 5). Pax ist eher notwendige, nicht hinreichende Bedingung für H.; auch scheint diese, etwa als perfecta pax, enger an das Innere des Menschen zu rühren. Der Begriff hat naturgemäß die Orientierung am Gegensatz zu ‚Krieg' nie völlig abstreifen können (vgl. dagegen o. Sp. 265f zu Pétré 318; zu modifizieren daher auch Gnilka 41/4). Tatsächlich ist es ja der innenpolitische Friede, an den Augustin die res publica gebunden sieht (u. a. ep. 138, 10 mit Sall. Catil. 6, 2); eben diese beruht einzig auf fides et concordia (s. u. Sp. 280 zu Prudentius), nämlich auf der Liebe zum bonum commune (Gemeinwohl), dessen letzter Inbegriff Gott selbst ist; um seinetwillen lieben die Menschen einander (ep. 137, 17).

3. Homonoia u. Gottesstaat. Augustin stellt heraus, daß auch nach Ansicht Sallusts (aO.) u. Ciceros (rep. 1, 39; vgl. civ. D. 19, 24) H. das staatliche Zusammenleben ausmacht, spricht sie der röm. Religion aber ab (praecepta concordiae fehlen in den Tempeln). Zudem hatte es diese mit Zwietracht zwischen den Gottheiten zu tun; sie nachzuahmen hätte fürwahr den Zerfall des Gemeinwesens bedeutet (ep. 138, 9f). H. war also in der vorchristl. Gesellschaft bloßes Postulat. Die praecepta concordiae werden in den christl. Kirchen, von Gott autorisiert, regelmäßig vorgelesen (ebd. 11). Es war höchste Zeit, daß Gott seinen Sohn als caelestis auctoritas sandte, um neben allen anderen Tugenden auch die H. anzuraten, nicht nur um dieses irdischen Lebens willen oder propter civitatis terrenae concordissimam societatem, sondern im Blick auf das ewige Heil u. die divina res publica eines ewigen Volkes (ebd. 17). So verwirklicht auch hier der *Gottesstaat, was die vorchristl. Welt nur erhoffen konnte. Das irdische Leben kennt eben nur irdischen Frieden (civ. D. 19, 13 [2, 378, 29/9, 11 D. / K.]; en. in Ps. 147, 20; vgl. retract. 1, 19, 1 gegen de serm. dom. 1, 4, 12; Fuchs 45f). Gott hat keinen irdischen, sondern himmlischen Frieden verheißen (en. in Ps. 48, 2, 6; 127, 16). So enthält Augustins concordia Einheit u. Gegensatz in bezug auf die Welt, u. demgemäß kann auch concordia zwischen der heidn. terrena civitas u. der civitas caelestis der auf Erden lebenden Christen bestehen, sofern nicht die religionis leges betroffen sind (civ. D. 19, 17 u. ö.; Fuchs 54), aber das kann nur eine pragmatische concordia sein, begrifflich verschieden von der (‚echten') concordia civilis im Gottesreich (eher so viel wie ‚Übereinstimmung' bedeutend).

4. Ordinata concordia. Schon als es hieß, Gott schenke salus concordiae, alle Ordnung, Zahlen u. Gewichte, alles Maß u. alle Harmonie in Leibern u. Pflanzen (civ. D. 5, 11, 22/8; salus concordiae ebd. 28), war das ein Auftakt zur berühmten ‚pax-Tafel' ebd. 19, 11/7 (Fuchs 37; daß Varro Vorlage gewesen sei, haben freilich Dahlmann / Heisterhagen 167. 169 bestritten). Löst man aus diesem Friedenskonzept, das auf dem Ausgleich zwischen pax u. ordo fußt (civ. D. 19, 13), die concordia-Gruppe heraus, bietet diese die traditionelle Zuordnung der H. zu Menschen, Haus u. Polis; als viertes Glied der Reihe tritt nun die pax caelestis als civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi deo et invicem in deo hinzu (ebd. 19, 13 [2, 377, 7f D. / K.]; vgl. 17 [386, 11f]). So hat er die hellenistisch geläufige H. ins spätplatonische Stufungsdenken eingebaut (ordo) u. auf der Basis seiner Friedensanschauung mit der pax der Civitas Dei das System gekrönt. Auffallenderweise wird hier die H. der pax domestica (Haus) ebenso wie die concordia civium (Polis) als Struktur Befehl - Gehorsam gesehen (imperare - oboedire; so explizit civ. D. 19, 16 [383, 29/4, 2]; zum Topos Haus - Stadt s. u. a. Fuchs 119/23. 145/8). Die Erläuterung schränkt allerdings ein: erstens besage ‚Befehl' hier ‚Rat', zweitens sei für Bürger der Civitas Dei ‚Befehlen' stets ‚Dienen' (anders Cic. rep. 3, 37 Ziegler [aus Aug. c. Iul. 4, 12, 61]), da sie weder Herrschsucht noch der Hochmut von Högergestellten leite (civ. D. 19, 14 [381, 1/9]). Den ordo concordiae tastet diese christl. Modifikation schwerlich an; die Struktur Befehl - Gehorsam im Begriff concordia bleibt erhalten.

5. Concordia catholica. Wie Augustin unabhängig von seinem Gottesstaat-Konzept über die in Christus zu findende concordia der Menschen redet (en. in Ps. 62, 5 mit Gal. 3, 28), so tut er das auch im Eintreten für die H. der universalen Kirche, dies letzte namentlich in der großen Kontroverse mit den Donatisten, die versuchten (so Augustin), eine africanische Nationalkirche zu begründen (*Donatismus). Sie sind die Bösen, die concordiam nostram et vinculum pacis vereiteln (unit. eccl. 3 [CSEL 52, 233, 14f]). Sie kündigen mit ihrer dissensio (ebd. 4 [234, 30]) die communio (unitas) orbis terrarum auf (ebd. [235, 3]). Häresien sollten gemäß 1 Cor. 11, 19 selbstkritisch als Weckruf an die catholica disciplina betrachtet werden, ungeachtet ihrer errores (vera relig. 15). Die antidonatistische Front kann hier ökumenisch auf die unitas ecclesiae bezogen sein, da die gegnerische ‚Teilkirche' (pars Donati) dogmatisch hinreichenden Konsens bietet (vgl. hierzu Schindler).

e. Prudentius. 1. Concordia Romana. Wo Augustin eine weltumspannende coniunctio hominum als Gegenüber u. totus orbis als Prämisse kirchlicher Ökumene sieht, wie er denn auch die terrena civitas in allen Reichen dieser Welt findet, schränkt sein Zeitgenosse Prudentius die Perspektive auf die Pax Romana ein; als erster Christ im Westen vertritt er die sog. eusebianische Reichsidee in Gestalt des ins 2. Jh. zurückreichenden ‚Providenzgedankens' (Roms Imperium als Wegbereiter des Christentums; vgl. auch M. Kah, ‚Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...'. Die Religiosi-

tät des Prudentius im Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana' u. ‚pietas Romana' = Hereditas 3 [1990] 99/251) ohne Wenn u. Aber (zur Reichsidee s. u. a. F. Paschoud, Roma aeterna, Thèse Lausanne [Neuchâtel 1967] 181/4 mit Lit.). Die Konvergenz von Heidnischem u. Christlichem (M. Fuhrmann, Die Romidee der Spätantike: HistZs 207 [1968] 559) in einer sog. ‚christl. Romidee' im politischen H.gedanken, Spiegelung der theodosianischen Christianisierung des Reichs (vgl. u. a. King) im Anschluß an die ‚zivilisatorische' Romidee (Fuhrmann aO. 532. 542), kommt außer im Laurentiushymnus (perist. 2 [zur ‚Romideologie' dieses Gedichts K. Thraede, Rom u. der Märtyrer in Prudentius' Peristephanon 2, 1/20: Romanitas u. Christianitas, Festschr. J. H. Waszink (Amsterdam 1973) 317/27]) in c. Symm. 2, 583/636 zu Wort. Das röm. Imperium ist zu einer solchen Größe gediehen, weil Gott concordi iugo die verschiedenen Völker unter ihm einen wollte (ebd. 583/92). Nur die concordia kennt Gott, nur sie ehrt ruhig den gütigen Vater auf rechte Weise (593f). Diese Pax Romana habe dem Christus den Weg bereitet (620f). Anderswo als im zivilisierten Rom hätte er so wenig Platz gefunden (624: pectoribusque hominum discordibus; Gnilka 37f) wie in einer von στάσις beherrschten Seele (c. Symm. 2, 626/33; s. o. Sp. 264 zur ‚inneren' H.; auch hier ermöglicht Vernunftherrschaft sie u. erlaubt [Gottes u. der sapientia] ‚Einkehr', jetzt aber kann Christus concordibus terris influere: v. 634). Die Einheit der Christen beruht auf der Einheit des Reichs, der reichspanegyrische Topos cuncti gens una sumus (Fuhrmann aO. 552_{62}), der ja durchaus einer beeindruckenden Erfahrung entsprang, verliert die concordia ecclesiastica als eigenständige Größe aus dem Blick (ecclesia hat der Dichter verschwindend selten, in den hexametrischen Gedichten gar nicht, obwohl das Versmaß es zugelassen hätte [anders caritas, das bei Prudentius ganz fehlt]). Was an der unitas ecclesiae ‚Einheit' ist (s. zB. o. Sp. 265 zu Cypr. unit. eccl. 23, ein Text von vielen, die die christl. concordia als Merkmal der Herrschaft Christi u. seiner Kirche sehen), erachtet Prudentius als Kehrseite der Reichseinheit. ‚Kirche' mit ihrer originär christl. H., der glaubensgewirkten Bruderliebe des ‚Leibes Christi' kennt zumindest seine apologetische Poesie nicht (vgl. zu dieser ‚Romtheologie' R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966] 115). Hätte er recht, wären strenggenommen alle Texte, die ‚christlich' von H. reden, irrtümlich aufs Credo bezogene politisch bedingte Aussagen. Es gäbe dann keine trinitarisch gegründete Kirche als Vorgegebenheit eines Leibes Christi. Die Einheit des Reichs (wichtige frühkaiserzeitliche Stelle ist Plin. n. h. 3, 39 [mit Stichwort commercium]) konnte von Theologen durchaus auch ohne fragwürdige ‚Christianisierung' anerkannt werden (zB. Hieron. in Jes. 19, 23; Ambr. in Ps. 45, 21f denkt eher an eine Ausbreitung des Imperium Romanum als Vorbedingung für ein Reich Gottes; nach Arnob. nat. 1, 6 hat die Welt die concordia salutaris vom Christentum erst noch zu erwarten). Prudentius zufolge ist die politisch-kultische H. nicht mehr nur für die Menschen, sie ist auch für Christus notwendig (Herzog aO. 114 zu c. Symm. 2, 593).

2. Homonoia als virtus. Im allegorischen Gedicht über den ‚Seelenkampf' (s. o. Sp. 275 zu Ambrosius) betritt Concordia zusammen mit Fides als Virtus das Schlachtfeld (ihre Rede v. 750/97). Daß sie eine moralische Größe repräsentiert, macht der Kontext deutlich. Wie der Dichter weiß, entspringt die discordia civilis (v. 477) aus der πλεονεξία (amor habendi v. 478, avaritia v. 481). Da sie sich nach ihrem Anschlag auf die Concordia auch als Häresis (v. 709f) ausweist, leitet Fides ihre Hinrichtung ein (715/8). Concordia ist aber (leicht) verletzt (v. 800): beidem liegt eine Anspielung auf kirchlich-dogmatische H. zugrunde (o. Sp. 256; vgl. concordia consors [scil. Fidei] v. 824, Nachhall der altchristl. ὁμόνοια τῆς πίστεως). Nicht zuletzt dank der antihäretischen Koppelung mit *Fides entpuppt sich Concordia als seelisches Vermögen. Die Streitmacht der Concordia singt, als die gens vitiorum daniederliegt, Siegeslieder (resonantibus hymnis [Reiterei], psallente caterva [Infantrie] v. 648f; ferner v. 663f: resultant | mystica dulcimodis virtutum carmina psalmis). Hier erscheint zwar seelische Concordia als Tugend oder Seelenhaltung im Kampf gegen ‚Laster'; die zu vermutende Assoziation mit συμφωνία / concentus erweckt jedoch zugleich den Eindruck, es handle sich hier um so etwas wie eine Gemeinde. Die enge Liaison mit Fides (sincera Fides simul et Concordia, sacro | foedere iuratae Christi sub amore sorores v. 734f; vgl. 802. 824) scheint in dieselbe Richtung zu zielen, zumal ja auch Discordia mit ‚Häresie' zusammengesehen wird. Dennoch gleitet die Darstellung immer wieder zu den virtutes hinüber. Concordia u. Fides können sie zwar regieren (virtutibus addere legem: v. 748), auch haben sie u. Concordia ein Heer bei sich (vgl. noch 747f mit dem anschließenden doppelten Adloquium [Feldherrnrede] an ihren populus virtutum [v. 798]); zu den ‚Tugenden' zählt sie sich selbst (sensibus in nostris: v. 759). Wie Christus die Menschheit mit dem Vater wieder eint, um so den Bruch zwischen caro u. spiritus aeternus zu beseitigen (764/6), so spiritus unimodis texat compagibus unus alles, was wir durch Betätigung von Verstand u. Körper treiben (v. 768f; vgl. damit die Psychologie von c. Symm. 2, 626/33). Der Dichter stellt dann die Unverzichtbarkeit des Friedens in Kosmos (v. 771) u. Gemeinde heraus (v. 772f mit Mt. 5, 24; der Pax-Preis endet erst v. 787). Daß hier auch vom Gott des Friedens gesprochen u. zur Bruderliebe gemahnt wird, ist nicht zu leugnen. ‚Kirchlichkeit' klingt ja auch in der Behandlung der Discordia als Häresie an (s. o.). In die kaiserzeitliche H.symbolik führt das Miteinander von Fides u. Concordia. Erwartungsgemäß rücken pax, concordia, amor hier auf dem gleichen Bedeutungsfeld zusammen. Der Kontext kennt als Adressaten oder Akteure aber nur virtutes u. individuelle Seele. Aber das Gedicht ist ja insgesamt allegorische Poesie (zur Wirkungsgeschichte dieser Allegorien in der Kunst des MA s. A. Katzenellenbogen, Allegories of the virtues and vices in mediaeval art [London 1939]).

Dieser Art. verdankt J. Hammerstaedt unschätzbare Hilfen gegen Fehldeutungen u. Fehlzitate.

E. Altendorf, Einheit u. Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristl. Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins = ArbKirchGesch 20 (1932). – W. Altwegg, De Antiphonte qui dicitur Sophista quaestionum particula I. De libro ΠΕΡΙ ΟΜΟΝΟΙΑΣ scripto, Diss. Basel (1908). – J. Amann, Die Zeusrede des Ailios Aristides = TübBeitrAltWiss 12 (1931). – M. Amit, Concordia. Idéal politique et instrument de propagande: Iura 13 (1962) 133/69. – H. H. Anton, Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike u. päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jh.: ZKG 88 (1977) 38/84. – E. Aust, Art. Concordia nr. 5: PW 4, 1 (1900) 831/5. – H. L. Axtell, The deification of abstract ideals in Roman literature and inscriptions (Chicago 1907). – E. Badian, Alexander the Great and the unity of mankind: Historia 7 (1958) 425/44. – H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965). – J. Beranger, Remarques sur la concordia dans la propagande monétaire impériale et la nature du principat: Beiträge zur alten Geschichte u. deren Nachleben, Festschr. F. Altheim 1 (1961) 477/91 bzw. ders., Principatus (Genève 1973) 367/82. – A. Benesch, Concordia, Diss. Wien (1943). – K. Berger, Art. Kirche I/II: TRE 18 (1989) 198/218. – O. Betz, Art. συμφωνία κτλ.: ThWbNT 9 (1971) 297/302. – K. Beyschlag, Zur ‚εἰρήνη βαθεῖα' (1 Clem. 2, 2): VigChr 26 (1972) 394/407. – E. Bickel, Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern: Philol 79 (1924) 355/69. – J. Bleicken, Der Preis des Aelius Aristides auf das röm. Weltreich (or. 26 K.): NachrGöttingen 7 (1966) 225/75. – G. Bohnenblust, Beiträge zum Topos περὶ φιλίας, Diss. Bern (1905). – G. Bonamente, Il metus Punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio: GiornItalFilol 27 (1975) 137/69. – C. Bosch, Die kleinasiat. Münzen der röm. Kaiserzeit 2, 1, 1 (1935) 118. 156/9. 183/5. 235/8. – M. Boudreau Flory, Sic exempla parantur. Livia's shrine to Concordia and the Porticus Liviae: Historia 33 (1984) 309/30. – H. Boulanger, Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au seconde siècle de notre ére (Paris 1973). – K. Bringmann, Studien zu den politischen Ideen des Isokrates = Hypomnemata 14 (1965). – N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 248/97. – G. Brunner, Die theologische Mitte des ersten Clemensbriefs = FrankfTheolStud 11 (1972). – P. A. Brunt, Amicitia in the late Roman republic: ProcCambPhilolSoc NS 11 (1965) 1/20 bzw.: R. Seager (Hrsg.), The crisis of the Roman republic (Cambridge 1969) 199/218; Social conflicts in the Roman republic (London 1971). – V. Buchheit, Gesittung durch Belehrung u. Eroberung: WürzbJbb NF 7 (1981) 179/208. – W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon = ErlangBeitrSprachKunstWiss 10 (1962). – F. Cairns, Concord in the Aeneis of Vergil: Klio 67 (1985) 210/5. – H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht[2] (1962). – M. P. Charlesworth, The virtues of the Roman emperor: ProcBrAc 23 (1937) 105/33. – P. Cloché, Alexandre le Grand et les essais de fusion entre l'Occident gréco-macédonien et l'Orient (Neuchâtel 1953). – A. Th. Cole jr., The Anonymus

Iamblichi and his place in Greek political theory: HarvStudClassPhilol 65 (1961) 127/63. – F. CUMONT, Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon: RevHist 11 (1919) 78/85. – H. DAHLMANN / R. HEISTERHAGEN, Varronische Studien 1. Zu den Logistorici: AbhMainz 4, 1 (1957) 23/74. – J. DANIÉLOU, Conspiratio chez Grégoire de Nysse: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac 1 (Paris 1963) 295/308. – A. DELATTE, Essai sur la politique pythagoricienne (Liège 1922). – P. DESIDERI, Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano = BiblCultContemp 135 (Messina 1978). – E. DINKLER / E. DINKLER-V. SCHUBERT, Art. Friede: o. Bd. 8, 434/505. – H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins: AbhGöttingen 3, 34 (1954). – F. DVORNIK, Early Christian and byzantine political philosophy 1/2 = DumbOStud 9 (Washington 1966). – D. C. EARL, The political thought of Sallust (Cambridge 1961). – CH. EGGENBERGER, Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes (Zürich 1951). – V. EHRENBERG, Der Staat der Griechen[2] (ebd. 1965). – K. F. EISEN, Polybiosinterpretationen. Beobachtungen zu Prinzipien griech. u. röm. Historiographie bei Polybios (1966). – M. ELZE, Häresie u. Einheit der Kirche im 2. Jh.: ZsTheolKirch 71 (1974) 389/409. – J. R. FEARS, The cult of virtues and Roman imperial ideology: ANRW 2, 17, 2 (1981) 827/948. – P. J. FEDWICK, The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea = StudText 45 (Toronto 1979). – J. FERGUSON, Moral values in the ancient world (London 1958). – G. FITZER, Art. σύνδεσμος: ThWbNT 7 (1964) 854/7. – P. R. FRANKE, Kleinasien zur Römerzeit. Griechisches Leben im Spiegel der Münzen (1968). – H. FUCHS, Augustin u. der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum 19. Buch der Civ. Dei (1965). – P. FUNKE, H. u. Arché. Athen u. die griech. Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden, 404/03 bis 387/86 vC. = Historia Einzelschr. 37 (1980). – B. GATZ, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 17 (1967). – P. GAUTHIER, Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (4e-1er s. av. J. C.) = BullCorrHell Suppl. 12 (Paris 1985). – W. GAWANTKA, Isopolitie. Ein Beitrag zur Geschichte der zwischenstaatlichen Beziehungen in der griech. Antike = Vestigia 22 (1975). – D. J. GEAGAN, Hadrian and the Athenian Dionysiac technitai: TransProcAmPhilolAss 103 (1972) 133/60. – F. GEIGER, Philon v. Alex. als sozialer Denker = TübBeitrAltWiss 14 (1932). – H. J. GERKE, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griech. Staaten des 5. bis 4. Jh. vC. (1985). – S. GIET, Les idées et l'action sociales de S. Basile (Paris 1941). – A. GIULIANO, La città dell'Apocalisse. Monumenti e testimonianze della dominazione romana in Asia minore (Roma 1978). – CH. GNILKA, Studien zur Psychomachie des Prudentius (1963). – E. R. GOODENOUGH, The political philosophy of hellenistic kingship: YaleClassStud 1 (1928) 55/102 bzw.: Kloft 27/89 (hiernach zitiert). – K. GRONAU, Posidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – G. GROSSMANN, Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges (Zürich 1950). – H. GROSS, Die Idee des ewigen u. allgemeinen Weltfriedens im alten Orient u. im AT = TrierTheolStud 7 (1956). – S. L. GREENSLADE, Schism in the early church[2] (London 1964). – H. GRUNDMANN, Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterl. Bibelexegese: ArchKultGesch 45 (1963) 129/64. – W. K. C. GUTHRIE, A history of Greek philosophy 3. The 5th cent. enlightenment (Cambridge 1969); 5. The later Plato and the academy (ebd. 1978). – U. HACKL, Poseidonios u. das J. 146 vC. als Epochendatum in der antiken Historiographie: Gymn 87 (1980) 151/66. – I. HADOT, Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des greques: RevÉtLat 48 (1970) 133/79. – P. HADOT, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 555/632. – G. HAMBERG, Studies in Roman imperial art, with special reference to the state reliefs of the 2nd cent. (Uppsala / Kopenhagen 1945). – F. HAUCK, Art. κοινός κτλ.: ThWbNT 3 (1938) 785/810. – W. D. HAUSCHILD, Die theologische Begründung der Kircheneinheit im frühen Christentum: Kirchengemeinschaft – Anspruch u. Wirklichkeit, Festschr. G. Kretschmar (1986) 9/42. – E. A. HAVELOCK, The liberal temper in Greek politics (New Haven 1957). – M. L. HEIDEMANN, Die Freiheitsparole in der griech.-röm. Auseinandersetzung, Diss. Bonn (1965). – G. HERMAN, Ritualised friendship and the Greek city (Cambridge 1986). – P. HERRMANN, Die Selbstdarstellung der Hellenist. Stadt in den Inschriften. Ideal u. Wirklichkeit: Πϱακτικὰ τοῦ η' διεϑνοῦς συνεδϱίου ἑλλενικῆς καὶ λατινικῆς ἐπιγϱαφικῆς, 'Αϑῆνα, 1982, 1 (Athen 1984) 109/19. – H. HILL, The Roman middle class in the republican period (Oxford 1952). – R. HIRZEL, Themis, Dike u. Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen (1907). – T. HÖLSCHER, Art. H. / Concordia: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 479/98. – P. W. VAN DER HORST, Aelius Aristides and the NT = StudCorpHellenistNT 6 (Leiden 1980); The sentences of PsPhokylides (ebd. 1978). – R. HOŠEK, Die Auffassung der Concordia bei den Dichtern des Prinzipats: Sborník Prací Filosofické Fak. Brnenské Univ. 16 (1967) 153/62. – R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor v. Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre = Philosophia Patrum 2 (Leiden 1974). – J. M. HUSKINSON, Concordia Apostolorum. Christian propaganda at Rome in the 4th and 5th cent. A study in early Christian iconography and iconology (Oxford 1982). – W. JAEGER, Nemesios v. Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus u. seinen Anfängen bei Poseidonios (1914). – E. JAKOBY, De Antiphontis Πεϱὶ ὁμονοίας libro, Diss. Berlin (1908). – P. JAL, Pax civilis, concordia: RevÉtLat 29 (1961) 210/31. – A. H. M. JONES, The Greek city from Alexander to Justinian (Oxford 1940). – C. P. JONES, The Roman world of Dio Chrysostom (Cambridge, MA 1978). – E. KÄSEMANN, Kirchliche Konflikte 1 (1982). – C. H. KAHN, The origins of social contract theory in the 5th cent. B. C.: Kerferd 92/108. – E. KANTOROWITZ, On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks collection rings: DumbOPap 14 (1960) 4/16. – V. KEIL (Hrsg.), Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins d. Gr. (1989). – G. B. KERFERD (Hrsg.), The sophists and their legacy. Proceed. of the 4th intern. colloquium on ancient philosophy = Hermes Einzelschr. 44 (1981). – D. KIENAST, Corpus Imperii. Überlegungen zum Reichsgedanken der Römer: Romanitas - Christianitas, Festschr. J. Straub (1982) 1/17; Die H.verträge in der röm. Kaiserzeit: JbNumGeldgesch 14 (1984) 51/64. – N. Q. KING, The emperor Theodosius and the establishment of Christianity (London 1961). – H. KLOFT (Hrsg.), Ideologie u. Herrschaft in der Antike = WdF 528 (1979). – B. KÖTTING, Art. Dextrarum iunctio: o. Bd. 3, 881/5. – L. KÖTZSCHE, Art. Hand II (ikonographisch): ebd. 13, 402/82, bes. 455/9. – H. KRAMER, Quid valeat ὁμόνοια in litteris Graecis, Diss. Göttingen (1915). – I. LABRIOLA, Terminologia politica isocratea 1. Oligarchia, aristocrazia, democrazia: QuadernStor 4 (1978) 147/68. – I. LANA, Studi sull'idea della pace nel mondo antico: MemTorino 5, 13 (1989) 1/68. – G. P. LANDMANN, Interpretation einer Rede des Thukydides. Die Friedensrede des Hermokrates, Diss. Basel (1932). – R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin epitaphs (Urbana 1962). – B. LEVICK, Concordia at Rome: Scripta nummaria romana, Festschr. H. Sutherland (London 1978) 217/33. – C. W. MACLEOD, Thukydides on faction (3, 82/3): ProcCambrPhilolSoc NS 25 (1979) 52/68. – R. MACMULLEN, Enemies of the Roman order. Treason, unrest and alienation in the empire (Cambridge, MA 1966). – A. D. MACRO, The cities of Asia Minor under the Roman imperium: ANRW 2, 7, 2 (1980) 658/97. – D. MAGIE, Roman rule in Asia Minor to the end of the 3rd cent. A.D. 1/2 (Princeton 1952). – P. T. MANICAS, War, stasis and Greek political thought: ComparStudSocHist 24 (1982) 637/88. – T. R. MARTIN, Sovereignity and coinage in classical Greece (Princeton 1985). – R. T. MARSHALL, Studies in the political and socio-religious terminology of the De civ. Dei = PatristStud 86 (Washington 1952). – J. MAU / E. G. SCHMIDT (Hrsg.), Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griech. Denken (1964). – H. MATTINGLY, The Roman virtues: HarvTheolRev 30 (1937) 103/17. – C. MAURER, Art. ὀχίζω κτλ.: ThWbNT 7 (1964) 959/65. – H. M. DE MAURIAC, Alexander the Great and the politics of homonoia: JournHistId 10 (1949) 101/14. – G. MAY, Die Einheit der Kirche bei Irenäus: Kirchengemeinschaft aO. (o. Sp. 284) 69/81; Art. Kirche 3: TRE 18 (1989) 218/27. – C. MEIER, Entstehung des Begriffs Demokratie (1970); Die Rolle des Krieges im klass. Athen: HistZs 251 (1990) 556/605. – A. MENZEL, Griech. Soziologie = SbWien 216, 1 (Wien 1936). – O. MICHEL, Art. ὁμολογέω κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 199/220. – P. MIKAT, Die Bedeutung der Begriffe Stasis u. Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (1969). – J. MINGAY, Coniunctio inter homines hominum. Cicero, de Finibus V. 65 and related passages: Islamic philosophy and the classical tradition, Festschr. R. Walzer (Oxford 1972) 261/75. – A. MOMIGLIANO, Camillus and Concord: ClassQuart 36 (1942) 111/20; Secondo contributo alla storia degli studi classici (Roma 1960) 89/104. – A. MOULAKIS, H., Eintracht u. die Entwicklung eines politischen Bewußtseins (1939). – C. NICOLET, L'ordre équestre à l'époque républicaine (312-43 av. J. C.) 1 = BiblÉcFranç 107 (Paris 1966). – M. P. NILSSON, Kultische Personifikationen: Eranos 50 (1952) 31/40. – W. NESTLE, Die Fabel des Menenius Agrippa: Klio 21 (1927) 350/60 bzw.: ders., Griech. Studien (1948) 502/16 bzw.: Kloft 191/204 (hiernach zitiert). – D. NÖRR, Imperium u. Polis in der hohen Prinzipatszeit 2 = MünchBeitrPapyrForsch 50 (1969). – F. OLLIER, Le mirage spartiate 1/2 (Paris 1938/43). – J. PALM, Rom, Römertum u. Imperium in der griech. Literatur der Kaiserzeit = ActRegSocHumLittLund 57 (Lund 1959). – H. PAULSEN, Die Briefe des Ignatius v. Ant. u. der Brief des Polycarp v. Smyrna[2] (1985); Studien zur Theologie des Ignatius v. Ant. = ForschKirchDogmengesch (1978). – TH. PEKÁRY, Kleinasien unter röm. Herrschaft: ANRW 2, 7, 2 (1980) 596/657; Tiberius u. der Tempel der Concordia in Rom: RömMitt 63/64 (1966/67) 105/33. – J. PÉPIN, Art. Harmonie der Sphären: o. Bd. 13, 593/618. – R. PERA, Homonoia sulle monete da Augusto agli Antonini (Genova 1984). – H. PÉTRÉ, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = SpicilSacLovan 22 (Leiden 1948). – CH. PIETRI, Concordia apostolorum et renovatio urbis: MélArchHist 73 (1961) 275/322. – M. POHLENZ, Eine politische Tendenzschrift aus Cae-

sars Zeit: Hermes 59 (1924) 157/89. – S. PRICE, Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor (Cambridge 1984). – K. A. RAAFLAUB (Hrsg.), Social struggles in archaic Rome. New perspectives on the conflict of the orders (Berkeley 1986). – E. RATTI, Impero romano e armonia nell'universo nella pratica retorica e nella concezione di Elio Aristide: MemIstLomb 31 (1971) 263/361. – H. F. REBERT / H. MARCEAU, The temple of Concord in the Roman Forum: MemAmAcRome 5 (1925) 55/78. – L. REEKMANNS, La dextrarum iunctio dans l'iconographie romaine et paléochrétienne: BullInstHistBelge 31 (1958) 23/96 Taf. 1/16. – K. REINHARDT, Kosmos u. Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios (1926); Art. Poseidonios v. Apameia: PW 22, 1 (1954) 558/826. – C. REINSBERG, Concordia. Die Darstellung von Hochzeit u. ehelicher Eintracht in der Spätantike: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983) 313/7. – J. C. RICHARD, Pax, concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la république romaine: MélArchHist 75 (1963) 303/86. – M. RIEDEL, Zur Typologie des klassisch-politischen u. des modern-naturrechtlichen Gesellschaftsbegriffs: ArchRechtsSozialphilos 51 (1965) 291/316. – O. RITSCHL, Cyprian v. Carthago u. die Verfassung der Kirche (1885). – J. DE ROMILLY, Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles (Paris 1988); Vocabulaire et propaganda ou les premiers emplois du mot ὁμόνοια: Mélanges P. Chantraine (ebd. 1972) 199/209. – M. ROSTOVZEFF, Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenist. Welt 1/2 (1955/56). – J. S. RYBERG, Rites of the state religion in Roman art = MemAmAcadRome 22 (Rome 1955). – T. T. B. RYDER, Koine eirene. General peace and local independence in ancient Greece (Oxford 1965). – H. SASSE, Art κοσμέω κτλ.: ThWbNT 3 (1938) 867/97. – A. SCHINDLER, Die Theologie der Donatisten u. Augustins Reaktion: C. Mayer / K. H. Chelius (Hrsg.), Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung = Cassiciacum 34, 1 (1989) 131/47. – W. SCHMITZ, Wirtschaftliche Prosperität, soziale Integration u. die Seebundpolitik Athens. Die Wirkungen der Erfahrungen aus dem Ersten Attischen Seebund auf die athenische Aussenpolitik in der 1. H. des 4. Jh. vC. = QuellForschAntWelt 1 (1988). – H. SCHNEIDER, Wirtschaft u. Politik. Untersuchungen zur Geschichte der späten röm. Republik, Diss. Marburg (1973). – W. P. SCHOEDEL, Die Briefe des Ignatius v. Ant. Ein Kommentar (1990). – E. SCHWEIZER, Art. σῶμα : ThWbNT 7 (1967) 1024/91. – H. A. SHAPIRO, Art. H.: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 476/9. – A. R. R. SHEPPARD, H. in the Greek cities of the Roman empire: AncSoc 15/17 (1984/86) 229/52. – W. SESTON, Dioclétien et la tétrarchie = BiblÉcFranç 172 (Paris 1946). – G. SIEFERT, Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας (1908). – E. SIMON, Eirene u. Pax. Friedensgöttinnen in der Antike = SbWissGes-Frankfurt 24, 3 (1988). – E. SKARD, Zwei religiös-politische Begriffe, Euergetes - Concordia: AvhandlingerOslo 2 (Oslo 1931) 67/106 (hiernach zitiert) bzw.: H. Oppermann (Hrsg.), Römische Wertbegriffe = WdF 34 (1967) 173/208. – S. E. SMETHURST, Cicero and Isocrates: TransProcAmPhilolAss 84 (1953) 262/320. – H. v. SODEN (Hrsg.), Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus (1913). – J. SPEIGL, Zum Kirchenbegriff des Laktanz: RömQS 65 (1970) 15/28. – W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter = SchweizBeitrAltWiss 9 (Basel 1959). – G. STÄHLIN, Art. φίλος κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 144/69. – J. E. STAMBOUGH, The function of Roman temples: ANRW 2, 16, 1 (1978) 554/608. – P. STOCKMEIER, Art. Herrschaft: o. Bd. 14, 877/936. – H. STRASBURGER, Concordia ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros, Diss. Leipzig (1931). – C. H. V. SUTHERLAND, Coinage in Roman imperial policy 31 B. C. - A. D. 68 (London 1951). – F. TAEGER, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1/2 (1960). – W. W. TARN, Alexander d. Gr. 1/2 (1968). – W. W. TARN / G. T. GRIFFITH, Die Kultur der hellenist. Welt (1966). – W. THEILER, Poseidonios. Die Fragmente 1/2 (1982). – H. THESLEFF, An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period = ActAcadAboensisHuman 24, 3 (Åbo 1961); The Pythagorean texts of the Hellenistic period = ebd. 30, 1 (1965). – K. THRAEDE, Grundzüge griech.-röm. Brieftopik (1970). – K. TREU, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 418/34. – E. TROELTSCH, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1922). – W. C. VAN UNNIK, ‚Tiefer Friede' (1. Klemens 2, 2): VigChr 34 (1970) 261/79; Noch einmal Tiefer Friede: ebd. 36 (1972) 24/8. – M. VOGELSTEIN, Kaiseridee, Romidee u. das Verhältnis von Staat u. Kirche seit Konstantin (1930). – P. VEYNE, Ordo et populus, génies et chefs de file: MélArchHist 73 (1961) 129/74. – H. VOLKMANN, Griech. Rhetorik oder röm. Politik?: Hermes 82 (1954) 465/76 bzw.: R. Klein (Hrsg.), Das Staatsdenken der Römer = WdF 46 (1966) 87/103. – E. M. WASSERMANN, Thukydides and the disintegration of the polis: TransProcAmPhilolAss 85 (1954) 46/54. – L. WEBER, Die Homonomiemünze des phrygischen Hierapolis: Janus 14 (1912) 65. – S. WEINSTOCK, Divus Iulius (Oxford 1971). – P. WENDLAND, Die hellenist.-röm. Kultur = HdbNT 2 (1911). – D. C. WEST, Hellenic homonoia and the new decree from Plataea: GreekRomByzStud 18 (1977) 307/19. – U. WICKERT, Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian = ZNW Beih. 51 (1971); Studien zu den Pauluskommentaren Theodors v. Mops. als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie (1962). – CH. WIRSZUBSKI, Libertas als politische Idee im Rom der späten Republik u. des frühen Prinzipats (1967). – H. ZWICKER, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 2265/8. – F. ZUCKER, Socia unanimans: RhMus 92 (1944) 193/217 bzw.: ders., Semantica, Rhetorica, Ethica (1963) 137/55.

Klaus Thraede.

Homosexualität.

Vorbemerkung. Sexualität ist kein a priori eindeutiges, allgemein bekanntes Kulturphänomen; ihre Umschreibung, Strukturierung u. Verquickung mit anderen Lebens- u. Erfahrungsbereichen sind Ergebnis komplexer geschichtlicher Prozesse (D. M. Halperin / J. J. Winkler / F. D. Zeitlin, Before sexuality. The construction of sexuality in the ancient Greek world [Princeton 1989]). Im Mittelmeerraum war diese Entwicklung bis zur Spätantike nicht abgeschlossen. Überdies war der freie Mann anscheinend über das klass. Athen hinaus nicht vor die Wahl gestellt, sich entweder auf das eigene oder auf das andere Geschlecht hin zu orientieren, so daß alle Varianten von flüchtigen gleichgeschlechtlichen Aktivitäten über regelmäßige u. viel stärker ins Gewicht fallende heterosexuelle bis zu intensivem, zeitweise fast ausschließlichem Umgang mit einem oder mehreren männlichen Partnern vorkommen konnten. Wohl aus diesem Grunde kennen weder das Griechische u. Lateinische noch die anderen bedeutenden Idiome dieses Raumes zusammenfassende Bezeichnungen für die hier zu behandelnden gleichgeschlechtlichen Aktivitäten unter Männern (für Frauen s. *Lesbentum). Obwohl keineswegs davon auszugehen ist, daß die vorherrschende Charakterisierung des männlichen Wunschpartners als Jüngling die tatsächlichen Verhältnisse getreuer spiegelt als ‚girl' für den andersgeschlechtlichen, uU. erheblich älteren in der heutigen engl. Umgangssprache, herrschte zumindest im klass. Griechenland der Umgang erwachsener Männer mit heranwachsenden, deutlich jüngeren Geschlechtsgenossen vor. Dennoch bildete παιδεραστία auch dort nur einen Ausschnitt der aufs gleiche Geschlecht gerichteten Aktivitäten. Zur Bezeichnung sämtlicher Sexualkontakte mit Vertretern des eigenen Ge-

schlechts eignet sich am besten der iJ. 1869 von dem ungar. Arzt K. M. Kertbeny alias Benkert geprägte lat.-griech. Neologismus H., homosexuell (Hirschfeld, Ergebnis 111_2), Ausdrücke, die zu Beginn des 20. Jh. ins Englische Eingang fanden (W. L. Petersen, Can ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ be translated by ‚homosexuals'? [1 Cor. 6, 9; 1 Tim. 1, 10]: VigChr 40 [1986] 189; Boswell 42_4). Die Wörter dienen in diesem Artikel ausschließlich zur Beschreibung; andernorts damit verbundene diskriminierende Nuancen werden ebenso ausgeschlossen wie Theorien zu Wesen u. Ursachen gleichgeschlechtlicher Aktivitäten. Da sich Homosexuelles häufig nicht auf der genitalen Ebene allein bewegt, werden homoerotische u. homophile Dimensionen (zu den Begriffen van de Spijker 23/43) in die Untersuchung einbezogen, solche ohne offensichtliche oder nachweisliche Sexualkontakte jedoch nur im Ausnahmefall berücksichtigt u. im RAC unter anderen Lemmata behandelt (*Eros; *Freundschaft; *Liebe u. a.). Die Bezeichnungen H. / homosexuell konnotieren keine spezifischen Aktivitäten, Rollen oder Altersunterschiede (zu Patzers in diesem Punkt ungerechtfertigter Kritik an Dover, H. vgl. Lilja 9f) im gleichgeschlechtlichen Verhältnis. Außer Betracht bleiben geschlechtliche Aktivitäten von Männern, die besonders in der christl. Literatur als Verfehlungen abgelehnt, aber nicht eindeutig als auf das gleiche Geschlecht gerichtet qualifiziert werden. Geschlechtliche Aktivitäten von Männern mit Tieren (Sodomie) oder am eigenen Körper werden unter anderen Stichwörtern behandelt, obwohl das peccatum Sodomiticum zunehmend zu ‚widernatürlichem' Umgang mit Tieren u. das lat. mollities von homosexuellen Akten langsam auf Selbstbefriedigung eingeengt wurde. Trotz Orientierung an der homosexuellen Praxis wird von einer Phänomenologie der Techniken, Rollen, Partnersuche u. anderer Funktionsmechanismen des ‚Marktes' abgesehen u. in der Perspektive ‚Antike u. Christentum' vor allem die tatsächliche Verbreitung, soziale Funktion u. Bewertung dieser Aktivitäten untersucht.

A. Heidnisch. I. Stammeskulturen. Nach einer von C. S. Fort u. F. A. Beach vorgelegten Übersicht über die anthropologische Literatur halten von den 79 sog. Naturvölkern, über die Nachrichten vorhanden waren, 49 wenigstens eine Form von H. für normal u. annehmbar. Bei manchen Völkern, darunter solchen, bei denen das Verhältnis Mann - Frau strengen Tabuvorschriften unterliegt, wird sie gebilligt oder kommentarlos akzeptiert, bei anderen mit dem Tode bestraft (Patterns of sexual behaviour [London 1952]). – Etliche Völker schreiben gleichgeschlechtlichen Verhältnissen junger Leute pädagogische Bedeutung zu: Nach zunächst passiver, dann aktiver H. wird dem Jüngling ein voller sozialer Status zuerkannt u. heterosexueller Umgang gestattet, weil erst Männerliebe dem Knaben die Fülle der männlichen Kraft gewähre (R. Benedikt, Sex in primitive society: AmJournOrthopsychiatry 9 [1939] 570/4). – Bei anderen erscheint H. mit Transvestitentum verbunden, so in der rituell begründeten Androgynisierung des jungen Schamanen (E. Carpenter, Beziehungen zwischen H. u. Prophetentum = Jb. f. sex. Zwischenstufen Suppl. 1911; H. Baumann, Das doppelte Geschlecht [1956] Kap. 1 Karte 1; M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase [Paris 1951] 125_4. 148_1. 233. 311/8; *Hermaphrodit).

II. Vorderorientalische Hochkulturen u. Umwelt Israels. Trotz intensiver Sexualforschung (vgl. A. C. Kinsey / W. B. Pomeroy / C. E. Martin, Sexual behaviour in the human male [Philadelphia 1965]) ist es bislang kaum möglich, Natur u. Verbreitung gleichgeschlechtlicher Aktivitäten in der Gegenwart detailliert zu erfassen. Das gilt in weit größerem Maße für die ältesten Hochkulturen. Ihre schriftlichen Hinterlassenschaften gehen größtenteils auf quasiprofessionelle Schreiberkasten zurück, deren Bereitschaft, sich über sexuelle Verhaltensweisen in ihrer gesamten Breite zu äußern, kaum mehr zu erschließen ist. Da die überwiegend beiläufigen Erwähnungen schwer zu interpretieren sind, stehen für den alten Vorderen Orient im allgemeinen u. die Umwelt Israels u. der hebr. Bibel im besonderen in der Forschung gegensätzliche Auffassungen einander gegenüber. Einige Autoren sehen in den biblischen Indizien, namentlich dem Verbot, ‚mit einem Mann wie mit einer Frau zu verkehren' (Lev. 18, 22; 20, 13; vgl. Gen. 19, 5/7; Iudc. 19, 22f), u. dem einleitenden Hinweis auf Ägypten u. Kanaan (Lev. 18, 3) vor allem ungeschichtliche Polemik gegen die ‚Völker' (vgl. Lev. 20, 23. 26; s. u. Sp. 328), aber kein ausreichendes Indiz für gewohnheitsmäßige H. in der Umwelt der Söhne Israels (Bailey 59f), andere hingegen Zeugnisse für ungezügelte Praxis, längst bevor Israel in die Geschichte eintrat, zumindest, wie in vorderorientalischen Ländern bis heute vielfach üblich, vor der Heirat (R. Patai, Sex and family in the Bible and the Middle East [New York 1959] 169f). Die jeweiligen originalsprachlichen Quellen widersprechen dieser letzteren, in der Kommentarliteratur zur Bibel verbreiteten Auffassung nicht, dokumentieren sie aber, jedenfalls für den außerkultischen Bereich, nur sehr unzureichend.

a. Ägypten. Die Sprache kennt keinen eigenen Terminus für H. ‚Sofern überhaupt davon gesprochen wird, erfolgt eine mehr oder weniger deutliche Be- oder Umschreibung; in der Regel wird ... 'begatten' mit entsprechendem Objekt gebraucht (Körperteil: ... 'After'; Person: ... 'Mann', ... 'weibischer Mann', ... 'Buhlknabe[?]')' (W. Westendorf, Art. H.: LexÄgypt 2 [1977] 1272). In Verbindung mit dem traditionellen Familienideal der Ägypter: neben dem Mann eine gute Frau u. verhältnismäßig zahlreiche Kinder, bei Erbfolge über die weibliche Linie besonders Töchter, könnte dieser Befund erotische ‚Entgleisungen' wie H. (wichtigstes mythisches Material: ebd.), die nach H. Kees, Kulturgeschichte des Alten Orients 1. Ägypten = HdbAltWiss 3, 1, 3, 1 (1933) 78 ‚in der älteren Zeit eigentlich nur im Mythus' auftreten (was allerdings auf tatsächliches Vorkommen schließen läßt; vgl. R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 67_1), als schändliche Ausnahme erscheinen lassen, doch ‚liegt die 'Schande' dabei ganz auf Seiten des 'Unterlegenen', der Akt als solcher scheint wertfrei zu sein' (Westendorf aO.; anders J. G. Griffiths, The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources [Liverpool 1960] 43). Selbst die sog. ‚negativen Sündenbekenntnisse' aus dem Totenbuch (18./21. Dynastie, d. h. 1550/950 vC.): ‚I have had no sexual relations with a boy' (A 20 [Pritchard, T. 34]) u. ‚I have not been perverted' (B 27 [ebd. 35]; dazu Westendorf aO. 1273_{13}), könnten nur betonen, das Beschriebene nicht ‚öffentlich' begangen zu haben, ohne homosexuellen Verkehr in gegenseitigem Einverständnis als unmoralisch zu bewerten. Nach Westendorf könnte das sog. ‚Grab der beiden Freunde' einen Hinweis darauf bilden, ‚daß ein intimes Verhältnis zweier Freunde auf Grund gegenseitiger Zuneigung ohne Anstoßnahme der Umwelt sogar für die Ewigkeit bewahrt werden konnte' (ebd. 1273). Spätere Dokumente deuten an, daß zunehmende Berührung mit dem westl. Teil Kanaans die Auseinandersetzung mit H., die in den alten ägypt. Quellen kaum deutlich in Erscheinung tritt, die Beurteilung von Rausch u. Ekstase langsam grundsätzlich veränderte (dazu C. J. Bleeker, Hathor and Toth. Two key figures of ancient Egyptian religion [Leiden 1973]). Noch rabbinische Überlieferungen wollen zB. wissen, Potiphar habe Joseph für sich selbst, u. zwar zur Erfüllung homosexueller Wünsche, gekauft (bSotah 13b; s. u. Sp. 336). Anzeichen dafür, daß man H. unterdrückt oder prüde behandelt hätte, sind nicht zu erkennen. Auf eine ägypt. Parallele zur bibl. Sodoma-Erzählung im 22. Kap. des Pap. Insinger, einer demotischen Lehre der Ptolemäerzeit, weist H. Brunner, Gen. 19 u. das ‚Frauenverbrechen': BiblNot 44 (1988) 21f hin.

b. Mesopotamien u. Altsyrien. In dem Gebiet, das zwischen dem Golf v. Aqaba u. El-Ariš an Ägypten grenzt u. sich bis zum Tigris erstreckt, wurde männliche H. in alter Zeit anscheinend weder unterdrückt noch gebrandmarkt. Das Geschlechtsleben u. die daraus erwachsende Lust unterlagen festen Regelungen; doch da viele der zentralen Gottheiten die Liebe in ihrer ganzen Breite verkörperten, konnte H. nach den verfügbaren Quellen unterschiedlich intensiv u. freizügig besprochen u. praktiziert werden.

1. Babylon u. Assyrien. Nur wenige eindeutig homosexuelle ikonographische Zeugnisse, deren Zahl durch die Vernichtung von Darstellungen, die unachtsamen u. ungeschichtlich denkenden Ausgräbern obszön erschienen, wohl noch weiter geschrumpft ist (J. Bottéro / H. Petschow, Art. H.: LexAssyr 4 [1972/75] 460; Übersicht über die wichtigsten ebd. 460), u. schriftliche Dokumente (besprochen ebd. 460/3) vermitteln den Eindruck, daß heterosexuelle Liebe bei weitem überwog, gestatten aber auch differenzierten Einblick in Theorie u. Praxis privater H. Dazu gehört, daß freiwillige, also nicht durch physische Zwang oder psychische Nötigung herbeigeführte Verhältnisse mit anderen Männern gleicher sozialer Stellung genausowenig ein Vergehen oder etwas Ehrenrühriges darstellten wie die Liebe zum anderen Geschlecht. Vermutlich haftete

auch gelegentlichem Sich-Lieben-Lassen durch einen Mann gleicher Stellung nichts Minderwertiges an. Wer jedoch gewohnheitsmäßig die weibliche Rolle einnahm, also sich ‚penetrieren' ließ, galt als ehrlos, mochte er jünger oder älter als der aktive Partner sein, weil er sich ungeachtet seines männlichen Geschlechtes als Frau gab (ebd. 462f). Männer, die gleichwohl gewohnheitsmäßig die passive Rolle übernahmen, stellten sich gegen die Normen der Gesellschaft, konnten aber in den Dienst Ištars oder ähnlicher Gottheiten, zumeist deren Erscheinungsformen, treten. Obwohl diese Rolle wahrscheinlich einem beruflichen Werdegang gleichkam (Bottéro / Petschow sprechen ebd. 463 von einem ‚objet de contrat d'apprentissage') u. in der Regel in jungen Jahren übernommen worden sein dürfte, war das Alter nicht ausschlaggebend, Knabenliebe kein eigener, zumindest kein grundsätzlich anders beurteilter Tatbestand. Zu den verschiedenen liturgischen Aufgaben im Dienste der Göttinnen gehörten auch Liebesdienste (*Hierodulie). Einige Texte sprechen davon, daß sich diese assinu oder kurgarrû (zu anderen Bezeichnungen ebd. 463; Cod. Hammurabi 192 heißen die zu kultischer H. bestimmten Tempeldiener Gir-sega) wie weibliche Hierodulen auch Männern geschlechtlich hingaben (zB. der Orakeltext Šumma ālu Z. 15. 32 [CuneifTexts 39, 44f]; Bottéro / Petschow aO. 464). Wie den männlichen Charakter der ḫarimtu u. anderer weiblicher Tempeldienerinnen unterstreichen zahlreiche Texte das weibliche Wesen (sinnišānu) der assinu. Eine Wortliste definiert sie durch die Verbindung des noch Dtn. 23, 19 als Bezeichnung für männliche Prostituierte belegten ‚Hund' (sum. UR) mit Frau (SAL/MÍ). Für die kurgarrû unterstreicht das weibliche Hauptsymbol, die Spindel, den doppelgeschlechtlichen Charakter. Zu tatsächlicher Entmannung muß es, wie bekannte Formen sog. kultischer Geschlechtsumwandlung (Baumann aO. [o. Sp. 292]; *Gallus; *Hermaphrodit) zeigen, nicht gekommen sein. Selbst wenn es Eunuchen waren, blieb geschlechtlicher Umgang mit Männern dennoch gleichgeschlechtlich. Da sich nach dem Grundmuster der babylon.-assyr. Kulte die stark sexuell bestimmten Gottheiten auch in der Sexualität manifestieren, trugen sie durch ihre Dienerinnen u. Diener allen Anhängern, Männern wie Frauen, Rechnung, mochte sich ihr Verlangen auf das gleiche, das andere oder auf beide Geschlechter richten. Nicht zuletzt unter Berufung auf einen Zauberalmanach, in dem es um Förderung dreier Arten von Liebe geht: zwischen Mann u. Frau, Frau u. Mann sowie Mann u. Mann (Bottéro / Petschow aO. 467f), kommen die genannten Autoren zu dem Ergebnis, daß H. weder verpönt, noch gar als Verstoß gegen menschlich oder göttlich sanktionierte Ordnungen verboten war, u. jeder deshalb, solange Zwang u. Nötigung ausgeschlossen waren, vereinzelt mit jedem geschlechtlichen Umgang haben, für gewohnheitsmäßige Praxis aber die auf die passive Rolle spezialisierten männlichen Prostituierten namentlich der Ištar-Tempel genau so ungeniert aufsuchen konnte wie die weiblichen Tempelprostituierten (ebd. 466/8; vgl. J. G. Westenholz, Tamar, Qědēšā, Qadištu, and sacred prostitution in Mesopotamia: HarvTheolRev 82 [1989] 245/65). Die Quellen gestatten kein Urteil, in welchem Ausmaß diese Grundsätze zu Formen geführt haben, die von gewerblicher H. kaum mehr zu trennen waren. – Zwischen nahen Verwandten (etwa Vater u. Sohn) u. in anderen Sonderfällen werden die für heterosexuelle Aktivitäten bestehenden Restriktionen gegolten haben.

2. Altsyrien. Auch in den Religionen Palästinas, des alten Phönizien, manifestierten sich die vorherrschenden Gottheiten vorrangig in der Sexualität. Obwohl aus dem 1. Jtsd. überwiegend nur inschriftliche Materialien mit verwirrend vielen lokalen Kultgottheiten erhalten sind u. mythologische Texte fast ganz fehlen, deuten alle Indizien darauf hin, daß die seit der Frühzeit für den Kult der Fruchtbarkeitsgöttinnen in bronzezeitlichen Quellen belegten sexuellen Züge, ungeachtet zahlreicher lokaler Differenzierungen, fortbestanden. Für Ugarit gibt es bisher keine eindeutigen Zeugnisse für weibliche, männliche oder homosexuelle sakrale Prostitution, doch begegnet diese in der hebr. Bibel als bekanntes Zeichen kanaanäischer Religiosität (J. B. Asmussen, Bemerkungen zur sakralen Prostitution im AT: StudTheol 11 [1957] 167/92). Dazu gehörten Transvestitentum u. Selbstverstümmelung (W. F. Albright, Archeology and the religion of Israel [Baltimore 1946] 175/7; ders., Jahwe and the Gods of Canaan. Historical analysis of two contrasting faiths [Garden City, NY 1968] 128; F. M. Cross, Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel [Cambridge, MA 1973] 25; J. Gray, The Canaanites [New York 1964] 49 u. ö.). Auch ein hethitisches Gebet bittet wohl nur um kultische Geschlechtsumwandlung: ‚Take from (their) men masculinity ... battle-axes, arrows ...! And bring them to Hatti. Place in their hand the spindle and mirror of a woman! Dress them as women!' (D. R. Hillers, The bow of Aqhat. The meaning of a mythological theme: Orient and Occident, Festschr. C. H. Gordon [Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1973] 74). Allgemein wird angenommen, daß sich das bibl. Verbot, Kleider des anderen Geschlechtes zu tragen (Dtn. 22, 5), gegen die in der Umwelt geübte kultische Geschlechtsumwandlung richtet. Diese war besonders mit der Göttin ʿAttart verbunden, deren Name rein sprachlich mit Ištar zusammenhängt. Ursprünglich eine androgyne Himmelsgottheit, die unter dem männlichen Namen ʿAttar als maskulines, unter dem weiblichen ʿAttart als feminines Wesen erscheint, brachte sie viel von deren doppelgeschlechtlichem Charakter ein, als sie zusammen mit anderen weiblichen Gottheiten Altsyriens aA. des 1. Jtsd. vC. als Astarte oder Ashera zur Dea Syria schlechthin wurde (zur Entwicklung vgl. H. Gese, Die Religionen Altsyriens: ders. / M. Höfer / K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens u. der Mandäer [1970] 149/64; *Hierapolis; *Himmelskönigin). Jedenfalls verbietet Dtn. 23, 18 ausdrücklich männliche Prostitution. Nach allgemeiner Auffassung impliziert die Maskulinform qᵉdešim (2 Reg. 23, 7) Tempelprostituierte beiderlei Geschlechts, obwohl im Nebensatz nur vom weiblichen die Rede ist (vgl. auch den kollektiven Singular 1 Reg. 14, 24; 22, 47 u. den Plural ebd. 15, 12). Alles deutet deshalb auf kultische H. in Kanaan hin. Daß sie auch privat ungehindert praktiziert wurde oder doch werden konnte, soweit sie nicht speziellen gesetzlichen Regelungen (etwa in bezug auf nahe Verwandte) zuwiderlief, ist wegen einseitiger Quellenlage nur zu vermuten. Auch in der hebr. Bibel findet sich kein Indiz dafür, daß Autoritäten in Sodoma (Gen. 19, 4/10 u. u. Sp. 329f) oder zur Richterzeit in der israelit. Stadt Gibea (Iudc. 19, 22/5 u. u. Sp. 330f) gegen die Zudringlichkeit der Männer eingeschritten wären. Dennoch vermag die historische Forschung bisher keine befriedigende Stütze für die übliche Auffassung zu liefern, H. sei in Israels Umwelt Gewohnheit gewesen.

c. Persien. Die Perser waren nicht, wie Herodt. 1, 35 meint, darauf angewiesen, die H. von den Hellenen zu lernen. Zu allen Zeiten war sie im Iran weit verbreitet, u. schon die zoroastrische Religion hatte hart dagegen zu kämpfen. Nach Vendīdāt 1, 11f wurde sie von Ahriman als Landplage geschaffen. Einem jeden war es gestattet, jeden, der sich mit anderen Männern einließ, zu enthaupten, da er ein anderer Ahriman war u. es nach seinem Tode auch blieb (ebd. 8, 32). Verurteilungen dieser unsühnbaren Sünde in der zarathustrischen Pehleviliteratur blieben anscheinend wirkungslos. Die neupers. Lyrik trägt einen stark homosexuellen Charakter (A. Christensen, Die Iraner [1933] 239; Maneckji Nusservanji Dhalla, Art. Crimes and punishment [Parsi]: ERE 4, 296).

III. Etrusker, Germanen u. Kelten. Gestützt hauptsächlich auf Theopomp v. Chios u. Timaios v. Taormina beschreibt Athenaios (dipnos. 12, 517F/8A; vgl. 517D; 4, 153D) die etruskischen Männer als mehr oder weniger bisexuell, völlig frei u. schamlos. In einem längeren Passus, möglicherweise einem Poseidonios-Zitat (FGrHist 87 B 119), zeichnet Diod. Sic. 5, 40 ein recht anderes Bild. Insbesondere verlautet nichts von Unmännlichkeit u. anderen Ausschweifungen als der unmännlichen Trinkerei, die er mißbilligt (ebd. 40, 4). Schriftliche etruskische Originalquellen, die die Differenz klären könnten, sind nicht erhalten. Bildliche Darstellungen lassen eine recht unbefangene Haltung auch dem Thema Homoerotik gegenüber, nicht aber die durchgängig laxe Moral von Athenaios' Quellen erkennen (A. J. Pfiffig, Religio Etrusca [Graz 1975] 211/30). – Nach Tacitus werden bei den Germanen corpore infames (zur genauen Bedeutung vgl. ann. 1, 73; 15, 49) in tiefen Sümpfen ertränkt (Germ. 12, 1; Analyse Bleibtreu-Ehrenberg 17/29 u. R. Much im Komm. zSt.; ob Quint. decl. 3, 16 mehr spiegelt als Erwartungen bildungsbeflissener, zivilisationskritischer Römer, darf bezweifelt werden). Die german. Bataver werden Tac. hist. 4, 14, 221 (römische Söldner mißbrauchen die Jungmannschaft ad stuprum) u. die Vandalen Salv. gub. 7, 87/9 (anders Procop. b. Vand. 2, 6, 9; Ch. Courtoïs, Les Vandales et l'Afrique

[Paris 1955] 230 u. Bleibtreu-Ehrenberg 36 mit Anm. 84) als Gegner der H. erwähnt. Das Charakterbild der Heruler ist hauptsächlich durch Söldner bekannt, so daß man ihrer H. (Procop. b. Goth. 2, 14, 36) nicht ganz sicher sein kann (vgl. R. Much, Die Eruler: DtNordZs 1929, 53 u. Bleibtreu-Ehrenberg 41 mit Anm.). Sextus Emp. (hypoth. 3, 199) könnte die Germanen mit den Kelten verwechselt haben (Bleibtreu-Ehrenberg 37/40, bes. 39), obwohl so gewichtige Zeugen wie Polybios, Livius u. Caesar bei letzteren nichts von H. wissen. Aristot. pol. 2, 9, 1269b teilt mit, daß bei diesem kriegerischen Volke Männerliebe Sitte sei. Diod. Sic. 5, 32, 7 gibt, Poseidonios zitierend oder paraphrasierend (vgl. K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 1 [1870] 108; vgl. W. Theiler im Komm. zu Posid. frg. 34 [2, 51]), weitere Hinweise; Strabo 4, 4, 6 u. Athen. dipnos. 13, 603A, die ebenfalls auf Poseidonios fußen, bestätigen ihn.

IV. Griechenland. a. Zur Forschungsgeschichte. Seit dem bahnbrechenden Artikel von M. H. E. Meier (1837) sind in allgemeineren u. speziellen Darstellungen (grundlegend Bethe) die verfügbaren Materialien zur gleichgeschlechtlichen Liebe in Griechenland u. Rom in großem Umfange dargelegt (zuletzt Dover, H.) u. mehrere einzelne Bereiche (zu den Denkmälern Reinsberg) u. Detailfragen (Patzer u. a.) diskutiert worden (zur Forschungsgeschichte Halperin 15/40). Da zahlreiche Texte, die, dem überlieferten Titel oder ergänzenden Hinweisen nach zu urteilen, das Thema breiter dargestellt haben, nicht erhalten sind (Liste: Meier 149f), stehen in der Hauptsache nur weit verstreute Nachrichten u. Andeutungen unterschiedlicher Aussagekraft u. Qualität zur Verfügung. Diese werden im folgenden nur in Form eines schematisierenden Überblicks geboten, der sich zudem auf die Aspekte der späteren christl. Auseinandersetzung beschränkt.

b. Bezeichnungen. Die griech. u. lat. Wörter, die Homosexuelles bezeichnen, assoziieren oder nach dem Kontext unterstellen, sind sehr zahlreich u. statistisch wie bedeutungsmäßig nur zT. untersucht. Neben der vox media παιδεραστία, die wertfrei einen überkommenen Brauch, ja eine Institution bezeichnet, u. dem gleichfalls sehr häufigen παιδοφιλεῖν (wobei παῖς stets den geschlechtsreifen Knaben meint) begegnen in der griech. Komödie persiflierende, mehr oder minder betont mißbilligende Ausdrücke. Der παιδοπίπης wird belacht, der καταπύγων u. der εὐρύπρωκτος verachtet (ausführlicher J. Henderson, The maculate muse. Obscene language in Attic comedy [New Haven / London 1975]). Später erscheinen μαλακός, ἀνδρόγυνος, πασχητιῶν, von welch letzterer Wurzel die Römer pathicus bildeten, das bloß ‚unzüchtig' bedeuten (Martial. 12, 95: libelli pathicissimi) u. auch von Frauen ausgesagt werden kann (Corp. Priap. 25. 40. 73). Auch κίναιδος u. cinaedus können jede Form der Unzucht bezeichnen. Das lat. Fremdwort paedico kommt von παιδικός (puerarius: Tert. an. 55, 4; J. H. Waszink im Komm. 281; vgl. Vorberg s. v.), doch haben pedo, podex u. paedor vermutlich dazu beigetragen, dem Wort eine verächtliche Nuance zu geben. Deliciae (Verg. ecl. 2, 2) erscheint als δηλίκια Doroth. Abb. vit. Dosith. 3, 1 (SC 92, 124). – Zu weiterem lat. Vokabular J. N. Adams, The latin sexual vocabulary (London 1982) u. für das griech. u. lat. Vorberg.

c. Ursprünge. Unter Berufung auf Plat. leg. 1, 636ab; 8, 836b (zu weiteren Zeugnissen Dover, H. 163) ging die Forschung lange davon aus, daß die öffentlich anerkannte u. ehrenwerte Einrichtung der Knabenliebe von Sparta, den Städten Kretas (u. anderen dorischen Gebieten wie Korinth oder Argos) ausgegangen sei (Bethe). Äußerlich vergleichbare Erscheinungen im Bereich schriftloser Kulturen (o. Sp. 292) legen nahe, diese Bräuche auf den uralten Glauben zurückzuführen, der Mann könne dank der schöpferischen Kraft des Spermas durch seinen Samen auch seine ἀρετή auf den Jüngling übertragen (zur sinnlich-physiologischen Bedeutung von εἰσπνεῖν Bethe 459/67 bzw. 39/48; Th. Hopfner, Art. Mysterien: PW 16 [1933] 1328; moderne Überlegungen bei H. Blüher, Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft [1921] 1, 168. 223; 2, 102. 151. 174). Außerdem könnte die militärische Organisationsform Spartas mit ihrer Kasernierung der Männer in Mahlgruppen u. zu gemeinsamer körperlicher Ertüchtigung beste Voraussetzungen für das Entstehen homosexueller Aktivitäten geboten haben. Doch obwohl verschiedene Bezeichnungen für Kohabitation unter Männern nach einschlägigen spätantiken u. frühmittelalterl. Lexika auf Sparta u. Kreta

verweisen (Liste: Dover, H. 163f), müssen die *Graffiti von Thera (7. Jh. vC.) nicht die frühesten Belege für männliche H. darstellen u. sind die Szenen homosexueller Werbung auf attischen schwarzfigurigen Vasen nicht dorisch (ebd. 170f). Im Gegensatz zur heterosexuell bestimmten homerischen Gesellschaft (Patzer 93/9) war H. im 7. Jh. nicht auf Sparta u. dorische Siedlungsgebiete beschränkt u. aA. des 6. Jh. weit verbreitet. Die Vielzahl kleiner Stadtstaaten mit je eigener Verwaltung u. Sozialordnung wird auch unterschiedliche Ausformungen der Knabenliebe mit sich gebracht haben. Generalisierend läßt sich aber mit A. Winterling, Symposion u. Knabenliebe. Die Männergesellschaften im archaischen Griechenland: Männerbande - Männerbünde, Ausst.-Kat. Köln (1990) 2, 19 zusammenfassen, daß sie ‚eine Art ständischer Initiation u. damit die entscheidende Institution war, durch die die männlichen Jugendlichen außerhalb der Familie auf die Welt der adligen Männergesellschaft sozialisiert u. in sie integriert wurden'. Von heutiger männlicher H. unterschied sie sich durch ihre Beschränkung auf privilegierte Bevölkerungsschichten (zwischen Sklaven hatte sie Solon [frg. 74 Ruschenbusch] in Athen verboten), ihre zeitlich begrenzte Dauer, vor allem durch das Älterwerden des ἐρώμενος (erotische Verhältnisse zwischen gleichaltrigen Männern galten als unrechtmäßig; Patzer 105/55), durch die passive Rolle des Jüngeren u. durch den nur mit seiner Zustimmung zulässigen Schenkelverkehr (anale Kopulation galt lange als strafwürdige Prostitution [Dover, H. 92/101]; Winterling aO. 18f). Nach späteren Zeugnissen soll Lykurg in diesen Verhältnissen die beste Möglichkeit zur Ertüchtigung der Jugend erblickt haben (Xen. resp. Lac. 2, 12/4; Plut. vit. Lycurg. 17, 18, 8; Marrou 47/60).

d. Weitere Entwicklung. Spätere Zeiten sahen in der homoerotischen Beziehung zunehmend nur einen Teil des päderastischen Liebesverhältnisses. So begründet Aelian die angebliche Bestrafung des Angehörigen der Oberschicht, ‚der unter den edlen Jünglingen keinen liebt', mit dessen Versäumnis, ‚noch einen anderen zur Ähnlichkeit mit sich herangebildet zu haben' (var. hist. 3, 10), u. Plutarch will noch für das 4. Jh. vC. von einer thebanischen Elitetruppe von 150 Liebespaaren wissen, die sich im Kampf gegenseitig zu höchster Tapferkeit angespornt u. nichts sehnlicher gewünscht hätten, als füreinander zu sterben (vit. Pel. 18f; vgl. auch zu Parallelen Licht 309f; zur Regel, dem Geliebten in der erotischen Männerfreundschaft nachzusterben [ἐπαποθανεῖν], R. Hirzel, Der Selbstmord: ArchRelWiss 11 [1908] 79_1). Diese u. andere Nachrichten enthalten märchenhafte Züge (zum Werden der Geschichte von der hl. Schar der Thebaner Fehling, Rez. Patzer 119). Wenn deshalb auch die von Dover, H. aus direkten Quellen entfaltete klass. Form der H. weder der Ethik von Männerbünden noch dem πόλις-Interesse untergeordnet scheint, körperliche Ausbildung in der Palästra weitgehend ein Zweck an sich u. nicht ohne Gefahr für die Jünglinge ist (W. Speyer, Art. Gymnasium: o. Bd. 13, 169; A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 1, 79: e gregibus epheborum; J. Öhler, Art. Gymnastik: PW 7, 2 [1912] 2058; K. Wernicke, Art. Anteros: ebd. 1, 2 [1894] 2354), an den heranwachsenden Knaben mehr die Schönheit als die Tapferkeit gepriesen wird u. Liebe zu leerer Schwärmerei werden kann, die Sokrates ironisch nachahmt (Plat. Phaedo 73d; conv. 183a. 211d; Xen. conv. 4, 12. 21), gestatten die Quellen doch nicht, von einem Umbruch, geschweige denn einer Entartung (der dorischen Institution) zu sprechen. Ebensowenig sind die Idealisierungen der angeblich höheren, vorbildlichen Form der lakedaimonischen Knabenliebe als keusch, das von Lykurg zwischen ἐραστής u. ἐρώμενος angeblich eingerichtete Vater-Sohn-Verhältnis (was Xen. resp. Lac. 2, 12f nicht ohne Vorbehalte, Plut. vit. Lycurg. 17f aber unbesehen anführt), zu historisieren. Plut. amat. 750D führt der männliche Eros die junge Seele auf dem Weg der φιλία zur ἀρετή so, als ob alle ἐρασταί den Sokrates (Plat. conv. 216c/9d) zum Vorbild genommen hätten (zu φιλία M. Lualdi, Il problema della philia e il Liside platonico [Milano 1974] bes. 39/62; zu φιλία u. ἔρως Dover, H. 42/54; Patzer 126/8). Nicht zuletzt gehörte dazu auch, daß den Tyrannen, die ihre Geliebten mißbrauchen (schon Aristoteles warnt pol. 5, 9, 17, 1315a davor u. unterstreicht seine Warnungen mit Hinweisen auf Verschwörung u. Sturz [der Peisistratiden, Philipps II v. Maked. u. a.; ebd. 5, 8, 9/12, 1311ab; vgl. Plat. Alc. 2, 141de; Xen. hist. Gr. 6, 4, 37]; vgl. auch Thuc. 6, 54 die ἐρωτικὴ συντυχία von Harmodios u. Aristogei-

ton), der durch gegenseitige Liebe frei sich konstituierende Bund gegenübergestellt wird.

e. Dichtung u. bildliche Darstellungen. Homer erwähnt weder zwischen Helden noch zwischen einem Gott u. einem Sterblichen homosexuelle Verhältnisse. *Ganymed wurde von den Göttern als Mundschenk geraubt (Il. 20, 231/5). Ob Zeus' Verlangen nach Ganymed (erstmals belegt bei Ibyc. frg. 289) oder Ganymed als ἐρώμενος im ursprünglichen Mythos vorkamen u. von Homer unterschlagen wurden, bleibt ungewiß. Daß Achill u. Patroklos erotisch verbunden sind, wird erst von Aischylos in den ,Myrmidonen' angeführt (frg. 134/42 [TrGF 3, 249/57 Radt]; vgl. Platons Kritik conv. 180a; Plut. amat. 5, 751C). Pindar stellt Poseidon als δαμέντα φρένας ἱμέρῳ für Pelops, Zeus für Ganymed dar (Ol. 1, 41; dazu Dover, H. 173f). Euripides führt im ,Chrysippos' (Fragmente: 839/43 Nauck[2]) die Vergewaltigung des Jünglings durch Laios u. deren Folgen an. Die Tragödie ,Nioba' des Sophokles (Fragmente: TrGF 4, 363/73 Radt) soll man eine παιδεράστρια genannt haben (Athen. dipnos. 13, 601B). In seinen ,Kolcherinnen' (Fragmente: TrGF 4, 316/20 R.) sah er Ganymed als Liebling des Zeus; außerdem schrieb er ein satirisches Drama Ἀχιλλέως ἐρασταί (Fragmente: ebd. 165/70). Anderen Göttern u. Helden wurden Lieblinge zugesellt: Hyakinthos, Admetos u. Branchos dem Apollon, Iolaos oder Hylas dem Herakles, was in den uns bekannten Tragödien keine Spur hinterlassen hat. Wann u. aus welchen Gründen die Sagen so umgebildet wurden, bleibt ungewiß (R. Beyer, Fabulae Graecae quatenus quave aetate puerorum amore commutatae sint, Diss. Leipzig [1910]; Kroll, Knabenliebe 903). – Die Lyriker, Jambographen u. Elegiker, Solon, Stesichoros, Ibykos, Anakreon, Theognis (wenig im ersten, echten Teil, häufig im zweiten; W. Jaeger, Paideia[2] [1936] 259/71), Simonides (U. v. Wilamowitz, Sappho u. Simonides [1913] 121. 188. 239), Pindar (Isthm. 2, 1/5; frg. 123 Snell; vgl. Jaeger aO. 271/91) führen die H. ohne Bedenken an. Seitens des Knaben ist nur Preisgabe gegen Bezahlung, beim Erwachsenen Vergewaltigung schimpflich. – Bedenken werden nur auf der attischen Bühne laut. Euripides verurteilt Laios' unheilbringende Leidenschaften. In seinen erhaltenen Werken ist eine einzige Hindeutung auf H. zu finden: Adrast lobt den Parthenopaios, weil er Liebhaber hatte u. dabei ἐφρούρει μηδὲν ἐξαμαρτάνειν (supplic. 900). Aristophanes bringt die H. nur einmal unbekümmert an im Zusammenhang mit der dionysischen Ausgelassenheit (Ach. 263/5). Er macht sich lustig über das klass. Geschenk eines Vogels als Liebeserklärung (av. 705/7), verspottet derb jene Väter, die sich geschmeichelt fühlen, wenn ihre Söhne Liebhaber vorzuweisen haben (ebd. 137/42). An anderer Stelle geißelt er die Lüsternheit der Greise (equ. 1385), schmäht die Jünglinge, die sich gegen Geld hergeben (plut. 153) u. zieht sehr grob gegen die λαικασταί, καταπύγονες, κινούμενοι, βινούμενοι εὐρύπρωκτοι los (Ach. 79; nub. 1085/100; pax 11). Im Schlamm der Unterwelt liegt der παῖδα κινῶν (ran. 148). Kleon scheint ihm kein würdiger Verteidiger der Keuschheit zu sein (equ. 877/9). Persönlich weigert er sich, παλαίστρας περικωμάζειν u. einem Liebhaber gegen einen einst geliebten, jetzt gehaßten ἐρώμενος dienstbar zu sein (vesp. 1025). Anscheinend glaubt er an die Keuschheit der alten Sitten u. verherrlicht die vergangene Zeit auf Kosten seiner Gegenwart (nub. 1002/23). In seiner ersten Komödie, ,Daitales' (R. Kassel / C. Austin [Hrsg.], Poetae Comici Graeci 3, 2 [1984] frg. 205/55 u. N. N. Dracoulidès, Psychanalyse d'Aristophane [Paris 1967] 79/82), hatte er schon einen πύγων u. einen σώφρων einander gegenübergestellt (frg. 231). Alle seine Feinde müssen sich den Vorwurf der H. gefallen lassen (Meier / Pogey-Castries 87/9). – Auch sonst hat die Komödie das Thema öfter behandelt, immer, wie es scheint, spöttisch u. verächtlich: Sophron (Phaidica: ComGraecFrag 1, 1, 163 Kaibel), Kratinos (Malthakoi: Kassel / Austin aO. 4 [1983] 172/9), Eupolis (Kolakes: ebd. 5 [1986] 380/99; Baptai: ebd. 331/42; Lucian. adv. ind. 27), Alkaios (Ganymed: CAF 1, 757f Kock), Theopomp (Schol. Pind. Pyth. 2, 75), Antiphanes (Paiderastes: CAF 2, 85 K.), Diphilos (Paiderastes: Kassel / Austin aO. 5, 84f), Pherekrates (CAF 1, 194 K.), Alexis (ebd. 2, 320. 385), Ephippos (2, 262), Amphis (240), Philetairos (232), Timokles (464). Menander scheint mit seiner Unterdrückung des Themas H. eine Ausnahme gewesen zu sein. – Vom Realismus des Aristophanes hebt sich die Schwärmerei der Bukoliker u. Epigrammatiker grell ab. Nach den Alexandrinern (Theocr.

12; PsTheocr. 23 [Kallimachos]) wird sie immer konventioneller. Als eine Sammlung der Motive erscheint die παιδικὴ Μοῦσα des Straton (Anth. Graec. 11f), welche um die Mitte des 2. Jh. nC. zusammengestellt wurde, die aber manches von den früheren ,Kränzen' aufbewahrt hat. Nach R. Keydell: Hermes 80 (1952) 497/500 schrieb Straton unter Nero. Vielfach überarbeitete er überkommene Klischees: Der männliche Eros ist stärker als Aphrodite (Anth. Graec. 12, 86 [Meleagros, 1. Jh. vC.]), verächtlich die Liebe zu Frauen (ebd. 12, 7. 17. 87), die den Tieren ziemt, während die H. Eigenheit u. Vorrang der vernünftigen Wesen ist (245 [Straton]). Die schönste Zeit des Knaben kommt mit dem 12. Jahr (4 [Straton]; 14 [Dioskurides, 2. H. 3. Jh. vC.]; 47 [Meleagros]; vgl. jedoch 12, 10. 192. 228 [Straton]) u. ist vorüber, wenn Bart u. Haar den kindlichen Reiz entstellen (13. 21. 24/7. 29/31. 33. 35f. 39f. 42. 125. 174. 176. 191. u.ö.). Um dem naseweisen Liebling entgegenzutreten, ermahnt ihn Straton (186), an den πώγων καλὸν ἔσχατον zu denken. Den Schulmeistern u. Paidotriben bieten sich beneidenswerte Gelegenheiten (187. 219. 222), mit denen sie manchmal Mißbrauch treiben (vgl. Athen. dipnos. 7, 281F). Die Fürsorge der Väter verhindert das Herannahen der Liebhaber (Anth. Graec. 12, 231. 253). Schönen Sklaven wird nachgestellt (175. 211. 222). Manche Knaben heischen Geld (212. 214. 239. 250). Zahlreiche drücken derb aus, was die ὀπισθοβάται treiben (6 [Straton]. 37 [Dioskurides]. 38 [Rhianos]. 41 [Meleagros]. 43 [Kallimachos]. 206. 213. 225. 240. 243). In den übrigen Büchern finden sich nur vereinzelt Epigramme entsprechenden Inhalts (5, 28 [Rufin]. 54 [Dioskurides]. 78 [Platon zugeschrieben]. 22 [Diodoros]) u. Anspielungen auf gleichgeschlechtliche Liebe (6, 19. 116. 208. 277f). – Liebeswerben u. Geschlechtsakt zwischen älteren u. jüngeren Männern bilden ein bevorzugtes Thema auch der darstellenden Kunst. Obwohl die attische Vasenmalerei (die mit Abstand freizügigsten u. zahlreichsten Bilder stammen aus der Zeit zwischen 570 u. 470 vC.) bereits erheblich zurückhaltender wurde, als die literarische Gestaltung homoerotischer Themen in Attika einsetzte (Dover, H. 16f), illustrieren sich Texte u. Bilder trotz des großen zeitlichen Abstandes vielfach gegenseitig. Ungeachtet der räumlichen Distanz gilt das auch für die bis zum Ende des 4. Jh. gefertigten Darstellungen in den Städten der Magna Graecia. Allerdings dürfen auch die Darstellungen nicht ohne weiteres als zuverlässige Wiedergaben wirklichen Lebens angesehen werden. Malstile u. Moden verschiedener Art können durchaus verhindern, daß Details etwa des homosexuellen Verkehrs oder die eindeutige Bevorzugung jüngerer Geschlechtsgenossen durch ältere Männer unbedingt größere historische Treue zukommt als der jungen Frau oder dem Wort ,girl' in heutigen erotischen Kontexten. Außerdem bezieht sich das καλός auf den inzwischen ingesamt rund 900 schwarz- u. rotfigurigen Gefäßen ,nach Darstellung u. Namen auch auf gereifte Persönlichkeiten, was literarische Zeugnisse bestätigen' (H. Marwitz, Art. Lieblings-Inschriften: KlPauly 3 [1969] 646 mit Lit. ebd. 647). Umfassendste Auswertung der Vasenmalerei zum Thema H. bei Dover, H. (vgl. Vasenverzeichnis 207/26). Zur Kritik von Dovers u. einiger vorausgegangener Ansätze C. A. M. Hupperts, Greek love, homosexuality or paederasty? Greek love in black-figure vase-painting: Proceedings of the 3rd Symposium on ancient Greek and related pottery (København 1988) 255/68.

f. Gesetzgebung. Nach der Vergewaltigung des Chrysippos durch Laios sollen die Griechen die H. betreffende Gesetze erlassen haben (Plat. leg. 8, 836bc). Konkret dürfte es sich dabei um Maßregeln zum Schutz freier Knaben gegen Mißbrauch gehandelt haben. Das war besonders dort notwendig, wo, wie wahrscheinlich in Athen, die Knabenliebe nicht zu den uralten Bräuchen der Männerbünde oder den Staatsinteressen gehörte. Das Recht von Gortyn auf Kreta belegte Vergewaltigung mit Geldbußen in verschiedener Höhe, je nach dem ob der Vergewaltiger bzw. der Vergewaltigte ein freier Mann, ein οἰκεύς oder ein Sklave war (2, 8, 1/10 [Dareste / Haussoullier, InscrIurGr 1, 358f]). – Nach Ael. var. hist. 3, 12 wurde in Sparta der Schuldige verbannt oder mit dem Tode bestraft, was den Mythos der von Lykurg angeordneten Keuschheit (ebd. 3, 10) voraussetzt. – Genauere Gesetze sind nur für Athen bekannt. Eine Reihe derselben, die Aischines Orator aufzählt (c. Tim. 9/14. 138f; die Absatz 12 angeführten νόμοι wurden wahrscheinlich nicht von Aischines vorgelegt, sondern von einem antiken Editor

hinzugefügt), wurde Solon zugeschrieben (s. o. Sp. 301). Sie scheinen lediglich freie Knaben vor Verhältnissen mit Sklaven dadurch geschützt zu haben, daß sie letzteren den Zugang zum Gymnasium untersagten (Plut. vit. Sol. 1, 6). Liebesverhältnisse mit Frauen wurden den Sklaven nicht als Frevel angerechnet, wohl aber solche mit Knaben (Aeschin. c. Tim. 139). Zugang zu den Schulen, zu den Gymnasien während der Hermesfeste war Erwachsenen untersagt (ebd. 12/4). Sophronistai hatten über die Sitten der Jugend zu wachen; Hybris gegen Knaben u. Frauen, Freie oder Sklaven wurde geahndet (Lys. Erat. 32; Demosth. c. Mid. 47, 529; Aeschin. c. Tim. 15f). Wer seinen Körper für Geld preisgab, u. auch der Vater oder Vormund, der einen Sohn oder Schutzbefohlenen zur Unzucht vermietete, wurde zusammen mit dem Mieter bestraft (Th. Thalheim, Art. ἑταιρήσεως γραφή: PW 8, 2 [1913] 1372) u. von den Ämtern wie vom Reden vor Rat u. Volk, vielleicht auch aus den Tempeln, ausgeschlossen (Aeschin. c. Tim. 19/29; Demosth. c. Andr. 39/73). Der Vater durfte den ἡταιρηκώς verleugnen (Lucian. abd. 21); der πεπορνευμένος hatte das πορνικὸν τέλος zu zahlen (Aeschin. c. Tim. 119). Die προσαγωγοί wurden zum Tode verurteilt (ebd. 184); ausführliche Analyse des Verfahrens gegen Timarchos Dover, H. 25/101. – Bestraft wurde also nicht die H. an u. für sich, sondern nur Mißbräuche, u. auch diese nur in Verbindung mit der Ausübung von Ehrenrechten (Aeschin. c. Tim. 40/5), was des Lysias Rede gegen Simon (40/3) klar beweist. Da weder Sklaven selbst Klage führen durften noch Fremde Ehrenrechte genossen, waren Sklaven ohne Rechtsschutz jedem Mißbrauch seitens ihrer Herren ausgesetzt u. Fremde die gegebenen homosexuellen Partner (Kroll, Knabenliebe 898).

g. Philosophisches. (Kroll, Knabenliebe 904f; A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 1, 79: concedentibus philosophis; Dover, H. 137/51.) Wie die ältere Philosophie über H. dachte, wissen wir nicht (zu Parmenid.: VS 28 B 18 vgl. M. Untersteiner, Parmenide. Testimonianze e frammenti [Firenze 1958] 166/9 u. G. Casertano, Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza [Napoli 1978] 28/31 [Text u. ital. Übers. von VS 28 B 18, hier frg. 17]. 171 [Komm.] u. 292/6 [Anm.]). – Sokrates behauptete, das einzige, worauf er sich verstünde, sei das, was den Eros betrifft (οὐδὲν ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά: Plat. conv. 177e; Lualdi aO. [o. Sp. 302] 66_3 zählt weitere Stellen auf, die des Sokrates Kompetenz unterstreichen: Plat. Lys. 204bc; conv. 193e. 198d. 201d. 212b; Phaedo 227c. 257a), er verliere den Kopf bei einem schönen Knaben (Charm. 155d). Über Liebesverhältnisse von sehr zweifelhafter Keuschheit drückt er sich nachsichtig, ja mit Wohlgefallen aus (Lys. 204b. 210e). Jedoch betrachtete er die Liebe der schönen Körper bloß als die erste Stufe des Aufstiegs zur Anschauung des Schönen. Neben diesem epistemologischen Wert besitzt die gleichgeschlechtliche Liebe auch eine pädagogische Bedeutung, da jede Erziehung eine Wandlung in sich schließt, die Väter in ihren Söhnen nicht hervorrufen können (Lach. 179a/80a) u. welche nur durch die φιλία, d. h. durch die Veredlung eines zuerst sinnlichen Triebes, zwischen Erzieher u. Jüngling erreicht werden könne. Die Rechtfertigung des Alkibiades (conv. 217a/9d) stellt diese philosophische Umsetzung der dorischen Knabenliebe dar. Platon stellt ihn jedoch oft so ἀσυμφώνως dar (Athen. dipnos. 5, 187F), daß Äußerungen leicht als unbesonnene Verklärung der H. mißverstanden werden konnten (vgl. Apul. apol. 11f). Verläßliche Quellen über des Sokrates Sexualleben sind nicht überliefert; die Komiker scheinen aber seine sinnlichen Reaktionen auf körperliche Schönheit in den platonischen Dialogen (vgl. Dover, H. 138/41) auch u. vor allem als Symbol für höhere geistige Liebe verstanden u. seine Deutung des Sich-Ausliefern an ‚Begierden u. Lüste' als Lähmung der Seelenflügel (Phaedo 81b/e; 108ab) ernst genommen zu haben: Obschon sie die philosophische H. gern verspotteten, haben sie Sokrates deswegen nie angegriffen. – Die Gefahr von Mißverständnissen hat der für εἰρωνεία wenig empfängliche Xenophon stärker als Platon gespürt (H. R. Breitenbach, Art. Xenophon: PW 9 A, 2 [1968] 1746/8. 1884f). Sorgfältig betont er alle Züge, die geeignet sind, Sokrates keusch erscheinen zu lassen (mem. 1, 2, 3f. 8; 6, 22; conv. 4, 52/5). Der griech. εὐφυής allein ist imstande, mit Hilfe einer wohl beherrschten Päderastie einen Geliebten zu erziehen (mem. 1, 2, 39; 6, 13). Statt aber wie der platonische Sokrates die physische Verlockung zu verschönern, weiß der xenophonische sie derb zu erniedrigen (ebd. 1, 2, 29f; 6, 13). Im ‚Symposion' wird

der Reiz der jugendlichen Schönheit leichtfertiger gepriesen (conv. 4, 11/29); darauf erfolgt eine Anklage, nicht nur gegen den Mißbrauch, sondern jede sinnliche Form der H., welche weder den Göttern noch den Helden zuzuschreiben sei (ebd. 8, 13/36). Merkwürdig ist, daß Xenophon sich über ἀφροδίσια u. λαγνεία (mem. 1, 5, 1. 6, 8) äußert, ohne dabei die heterosexuelle von der homosexuellen Liebe zu unterscheiden. Vom Frauenhaß vieler Griechen u. ihrem Abscheu gegen die Ehe ist er frei (inst. Cyr. 4, 6, 11; 7, 3, 12/6; oecon. 7, 14f; conv. 2, 3. 9. 12; 8, 3. 21; 9, 2/7). Ebenso wenig wie Sokrates wurde Xenophon persönlich der H. beschuldigt. – Platon läßt im ‚Symposion' Phaidros, des Lysias Schüler, die Liebe, vorzugsweise die H., als Wurzel des Ehrgefühls u. der Selbstaufopferung preisen (178d/80a). Der Gegensatz zwischen den beiden Aphroditen, den Pausanias aufstellt (180d/1d), ist wohl dem Prodikos zuzuschreiben (V. Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne [Paris 1912] 69/71). Für Xenophon bewirkt die Aphrodite Pandemos die Liebe zu den Körpern, die Urania die zur Seele ohne Unterschied zwischen den Geschlechtern (Xen. conv. 8, 9f). Für (den platonischen) Pausanias dagegen ist die Frauenliebe, da nur sinnlich, einer Veredlung nicht fähig; deshalb wird nur die Knabenliebe, sei sie sinnlich oder geistig, von der Pandemos oder der Urania eingeflößt. Dabei lag es nahe, die H. im allgemeinen der Urania zuzuschreiben. Pausanias neigt dazu, wenn er jede männliche Freundschaft, selbst wenn der sinnliche Trieb mehr verdeckt als beherrscht erscheint, als Tugendbund darstellt (Plat. conv. 181d/3e). Der aristophanische Mythos befreit die H. vom Fluch der Widernatürlichkeit. Ob dabei Bezug genommen wird auf einen in jener Zeit unternommenen Versuch, die H. als physiologisch normal zu erweisen, bleibt fraglich (K. Ziegler, Menschen- u. Weltenwerden: NJbb 31 [1913] 547). Dieser Verherrlichung bzw. Rechtfertigung der H. wird als einziges Gegengewicht die Keuschheit des Sokrates in einem besonderen Fall entgegengestellt (Plat. conv. 217a/9d). Für Platon hängt in der Rede der Diotima der Wert der Liebe von der metaphysischen Realität der Ideen ab (ebd. 206e. 210a/1d). Dabei wird das natürliche Leben derjenigen, die körperlich zeugen, zugunsten einer damit angeblich nicht zu vereinbarenden philosophischen H. (παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας: Phaedr. 249a) herabgesetzt. Derjenige aber, der nicht eingeweiht ist, schämt sich nicht, einen widernatürlichen Genuß zu suchen (conv. 250e), wobei er Mutter, Brüder u. Kameraden vergißt (ebd. 252a). Hier wird endlich die natürliche Familie erwähnt. In den politischen Schriften vollzieht Platon einen für die Geschichte der H. höchst wichtigen Umschwung, weil die Ethik der Altersklassen endgültig zugunsten einer reinen Staatsethik überwunden wird. Nach rep. 3, 403bc sollen Liebhaber u. Geliebter wie Vater u. Sohn zusammenleben. In leg. 1, 636b/d wird die ‚dorische' H. schonungslos angegriffen, mit anderen Verirrungen getadelt u. als unnatürlich verurteilt; der παθικός wird der Verachtung preisgegeben (ebd. 8, 836a/c). Der Staat sollte die sinnlichen, unechten Formen der φιλία untersagen (8, 837d), denn die Vergeudung des Samens bringt ihm Schaden (8, 838e. 839a. 841d). Das ganze geschlechtliche Leben soll der Zeugung untergeordnet sein. Von dem weisen Benehmen der Tiere habe sogar der Mensch etwas zu lernen (8, 840e; zur heute bekannten weiten Verbreitung gleichgeschlechtlicher Sexualität im Tierreich V. Sommer, ‚Wider die Natur?' H. u. Evolution [1990]). Platon täuschte sich nicht über die Möglichkeit, einen solchen Grundsatz zu einem Gesetz zu formulieren (leg. 8, 839d). Denjenigen, die sich unfähig fühlen, das Gebot zu beachten, erlaubt er, wie Xenophon, Übertretungen, die geheimzuhalten sind (ebd. 8, 841b; vgl. Xen. mem. 1, 3. 11/4). Ihn interessieren nicht moralische Erwägungen, sondern nur das Wohl des Staates, für den die entarteten Überbleibsel der Ethik der Männerbünde nicht ausreichen. Doch Sokrates hatte mit dem Feuer gespielt: Platon u. alle seine Nachfolger gerieten in die Nähe zur Tradition der H. – Die Unvereinbarkeit einer mit Ehefeindlichkeit verbundenen H. mit dem öffentlichen Wohle wurde von Aristoteles kurz u. eindringlich ausgedrückt. Wenn Minos sie in Kreta gesetzlich gestattete, so, um einer Überbevölkerung entgegenzutreten (pol. 2, 10, 1272a 22/5). Sonst ist sie eine Eigenart der Barbaren (ebd. 2, 9, 1269b 21f) u. eine Verkehrtheit. Ehebruch in den Jahren, in denen Mann u. Frau zeugungsfähig sind, soll bestraft werden (7, 16, 1334b/5b). Nach eth. Nic. 7, 6, 1148b 29/31 kann sexueller Umgang mit Männern der

Naturanlage oder der Gewöhnung entspringen, zB. weil jemand schon als Knabe zur Lust mißbraucht wurde (ὑβριζόμενος ἐκ παίδων). In beiden Fällen liegt keine Unbeherrschtheit vor (1148b 31/9a 1). Die ps-aristotelischen ‚Problemata' bestätigen diese Sicht eindeutig für die passive Rolle (4, 26). Doch ‚die Diskussionen über Sexualität, aus denen sich Buch IV der Problemata zusammensetzt, lassen ebensowenig wie Aristoteles oder Platon erkennen, daß eine sexuelle Reaktion auf die körperliche Schönheit eines jüngeren Mannes als 'Störung' oder 'Schwäche' der männlichen Natur galt' (Dover, H. 151). Demgegenüber wird die gegenseitige φιλία des Ehepaars gepriesen (eth. Nic. 8, 14, 1162a 29/33). – Über die Liebe haben Theophrastos, Herakleides Pontikos, Hieronymos v. Rhodos u. Ariston v. Keos, sämtlich Nachfolger oder Schüler des Aristoteles, geschrieben. Von dieser Literatur, auch von dem Traktat Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς des Aristippos, wissen wir wenig. Die Tendenz seit dem 3. Jh. vC. war gegen jede Idealisierung der H. – *Diogenes v. Sinope äußert sich über die Liebe im allgemeinen mit größter Verachtung, hegt jedoch ein besonderes Mißtrauen gegen die H. (Diog. L. 6, 47. 53f. 59). Der historische Kern dieser Anekdoten ist aber sehr ungewiß, denn nach Philodems Überlieferung der Πολιτεία des Diogenes (PHerc. 155 Q 339) waren neben Ehebruch, Inzest, Prostitution u. anderen heterosexuellen auch homosexuelle Beziehungen mit u. ohne Gewaltanwendung zulässig (18, 11/5 [102 Dorandi]; vgl. Diog. L. 6, 72). – Die Auffassung der Liebe als eines ἀδιάφορον, die (der platonische) Pausanias, vermutlich unter Prodikos' Einfluß, skizziert (Plat. conv. 180/2), wurde von den Stoikern weiter ausgearbeitet u. auf beide Arten der Liebe ausgedehnt. Trotz verächtlicher Gleichgültigkeit allen Formen des geschlechtlichen Lebens gegenüber (Diog. L. 7, 13) u. seines Mißtrauens gegen die Keuschheit der Erzieher (ebd. 7, 18) soll Zenon an eine tugendstiftende Männerliebe geglaubt haben (7, 129f; Athen. dipnos. 13, 563E). Wie Platon u. Aristoteles hat er in seiner ‚Politeia' gelehrt, daß der Weise zu heiraten u. zu zeugen hat (Diog. L. 7, 121; nach Philodems Vergleich von Zenons Πολιτεία mit der des Diogenes deckten sich die das Sexuelle betreffenden Grundsätze beider [18, 1/15 (102 Dorandi) mit dem Komm. zSt. ebd. 124f]). – Von den Epikureern scheint niemand über die Liebe geschrieben zu haben. Epikur selbst hält die Freuden der Knaben- wie der Frauenliebe für unfähig, den Weisen zu einem glücklichen Leben zu verhelfen (Diog. L. 10, 132). Philodem (mus. frg. 13, 10/6 Kemke) bezeichnet die H. als ein κακὸν μέγα καὶ καταγέλαστον. – In der Spätantike wird diese Herabwürdigung der H. noch deutlicher zum Ausdruck kommen (s. u. Sp. 319. 321/4).

V. Rom. a. Vor dem griech. Einfluß. 1. Einzelfälle. Im Gegensatz zu Griechenland wurden in der bäuerlichen, betont sippenhaft strukturierten, später für Jahrhunderte auf Eroberungskriege ausgerichteten Gesellschaft des alten Rom geschlechtliche Aktivitäten unter Männern anscheinend überwiegend abgelehnt. Ähnliche Tabus richteten sich gegen alle primär auf Lust bedachten Aspekte der Sexualität. Allerdings stammen die Quellen erst aus der frühen Kaiserzeit. Dabei verstellt die auch in anderen voll entfalteten Gesellschaften feststellbare Tendenz, die eigenen Anfänge in möglichst günstigem Licht erscheinen zu lassen, weitgehend den Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse. – Von den zwölf Sexualvergehen, die Valerius Maximus aus der Zeit von etwa 320 bis ca. 100 vC. berichtet (6, 1, 5/11; mit den älteren Parallelberichten, u. a. bei Livius, besprochen von Lilja 106/11; vgl. Rein 864f mit Anm.), sind sechs gleichgeschlechtlicher Natur. Liljas Einzelanalysen ergeben aber, daß gleichgeschlechtliche Aktivitäten unter Männern mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit als solche keinen Straftatbestand darstellten, zwischen Herren u. ihren Sklaven uneingeschränkt für zulässig galten u. nur sexueller Mißbrauch jüngerer Abhängiger, auf jeden Fall frei Geborener, durch Freie zunächst mit dem Tode, später mit einer Geldstrafe geahndet wurde. Der Fall des Veteranen C. Cornelius (Val. Max. 6, 1, 10) zeigt, daß Kohabitation sogar mit freigeborenen Jüngeren zulässig war, wenn diese ihr Einverständnis erklärten, Soldaten aber anscheinend auch in diesem Falle mit dem Tode bestraft, später vielleicht mit der Quint. inst. 4, 2, 29 genannten Geldstrafe belegt werden konnten (vgl. Lilja 111; I. Pfaff, Art. Stuprum: PW 4 A, 1 [1931] 424). Verabscheut wurde deshalb wahrscheinlich der Zwang zur passiven Rolle, das viri muliebria pati (Sall. Catil. 13, 3), was die Zulässigkeit uneingeschränkter,

auch sexueller Ausbeutung männlicher Sklaven durch ihre Herren erklären könnte (Val. Max. 8, 1, 12). Anders als Cicero will, ist deshalb nicht Knabenliebe als solche mos Graeciae (Cic. Tusc. 5, 58; nat. deor. 1, 79), nur die in Griechenland wichtigste Form unter Freigeborenen wurde in Rom ursprünglich abgelehnt. Etruskische Einflüsse sind weder für die Duldung homosexuellen Umgangs an sich noch für seine nachsichtigere Behandlung zwischen Freien in gegenseitigem Einverständnis faßbar (zu den Etruskern s. o. Sp. 298).

2. Lex Sca(n)tinia. Die ältesten Überlieferungen von Vergehen gleichgeschlechtlicher Art wissen nichts von einem Gesetz gegen das später sog. stuprum cum masculo (vgl. ergänzend zu dem teilweise überholten Abschnitt bei Ch. Lécrivain, Art. stuprum: DarS 14, 2 [1911] 1547 M. Molé, Stuprum: NovissDigestIt 18 [1971] 582/7). Das einzige, das in republikanischer Zeit dagegen bestanden haben könnte, ist die Lex Sca(n)tinia. Allerdings wird nicht nur der Name dieses Gesetzes uneinheitlich überliefert, auch der Zeitpunkt des Erlasses, sein Wortlaut u. sein Gegenstand sind völlig unbekannt (zuletzt Dalla 82/95 u., die Forschungsgeschichte seit 1727 überblickend, Lilja 112/21). Nachdem es schon Cicero, der seine forensische Tätigkeit um 80 vC. begann, im Zusammenhang homosexueller Vergehen nicht erwähnt (es begegnet überhaupt nur in zwei an ihn gerichteten Briefen seines Freundes M. Caelius Rufus vJ. 50 vC.: Cic. fam. 8, 12. 14; Analyse Lilja 115/8), geben auch weder Suetons Notiz, Domitian habe ‚einige lege Scantina aburteilen lassen' (vit. Dom. 8, 4), noch Juvenal Auskunft über den genauen Gegenstand des Gesetzes, wenngleich in seiner Satire 2, 43f unmittelbar im Anschluß an die Erwähnung der Scantina homosexuelle Anspielungen folgen. Auf Geschlechtliches deuten christliche Zeugnisse, die das Gesetz im Zusammenhang mit Vergehen in der Einehe (Tert. monog. 12, 3) bzw. der Lex Iulia de adulteriis coercendis (Prud. perist. 10, 203f; Auson. epigr. 19, 92 [346 Peiper]) erwähnen. Am nächsten dürfte es deshalb liegen, die Scantinia nicht auf ‚widernatürliche Unzucht' insgesamt, sondern auf den Schutz minderjähriger Freigeborener vor Nötigung in die passive weibliche Rolle zu beziehen. Da bis in die Augusteische Zeit selbst professionelle Juristen nichts Genaues über die Sca(n)tinia überliefern u. andere Gesetze gegen gleichgeschlechtliche Betätigungen von Männern nicht bekannt sind, dürfen, da die Autoren mit altrömischen Verhältnissen schwerlich besser vertraut waren, zwei griech. Zeugnisse nicht überbewertet werden: die Notiz des Clemens v. Alex., die alten Gesetzgeber der Römer hätten ἀνδρόγυνον ... ἐπιτήδευσιν gesetzlich verboten u. mit Begraben bei lebendigem Leibe geahndet (paed. 3, 23, 1; zum Bedeutungswechsel von ἀνδρόγυνος in der christl. Literatur u. der möglicherweise daraus resultierenden Verwechslung der Strafe für H. mit der androgynen Neugeborenen drohenden Form ritueller Beseitigung [*Fluch] vgl. Boswell 68 mit Anm. 30), bzw. des Sextus Empiricus, ἀρρενομιξία sei bei den Römern gesetzlich verboten (hypot. 1, 152). Nichts deutet darauf hin, daß Anlaß bestanden hätte, die vereinzelt zum Schutz junger freier Bürger vor sexueller Erpressung geführten Prozesse so zu vereinfachen, daß ein Gesetz vonnöten gewesen wäre. Illegal können deshalb sexuelle Handlungen allein aufgrund des gleichen Geschlechts der Partner kaum gewesen sein.

b. Unter griechischem Einfluß. 1. Komödie. Während selbst in den Plautus-Stücken, deren griechische Vorlagen bekannt sind, homosexuelle Anspielungen in besonderen Szenen überwiegend in Zusammenhang mit Sklaven erfolgen u. Beziehungen ganz ungriechisch zwischen diesen oft frechen jüngeren Burschen mit sprechenden Namen wie Pinacio oder Paegnion beschrieben werden (detaillierte Analysen Lilja 16/33), finden sich bei Terenz nur vereinzelte Anspielungen (vgl. zB. die Gestaltung des Eunuchen in dem gleichnamigen Stück) u. kaum Anzeichen für Beziehungen zwischen Herren u. Sklaven (Belege: ebd. 33f; vgl. auch M. Delcourt, Le prix des esclaves dans les comédies latines: AntClass 17 [1948] 123/32). Obwohl die homosexuellen Züge großenteils auf Plautus zurückgehen dürften, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, was an den zumeist bisexuellen Personen Spielprinzip, also komische Übertreibung, was Spiegelung tatsächlicher Verhältnisse ist. Das gilt auch vom Fehlen der aus der griech. Komödie bestens bekannten weibischen Kastratentypen bei beiden Autoren (Lilja 48). Vielfältiger, derber u. direkter klingt Homosexuelles in der späten Togata, Atellana u. dem Mimus an (Analysen: ebd. 40/6).

2. Dichtung von Catull bis Ovid. Für Catull ist das Liebesverhältnis eines Junggesellen mit einem puer, zumeist jungen Sklaven, eine selbstverständliche Sache (61, 128/48). Im Iuventius-Zyklus, für den im allgemeinen ein autobiographischer ‚Erlebniskern' vermutet wird, der aber schwer präzise zu fassen ist (vgl. Lilja 60f; Catull. 50), drückt sich seine Liebe für einen ingenuus im Stil der παιδικὴ Μοῦσα Stratons aus (Catull. 15. 21. 24. 40. 48. 81. 99; ähnlich Tibulls Liebe zu einem Sklaven: 1, 4. 8f; s. u. Sp. 316). – Vergil läßt Corydon in seiner Liebe zwischen Amarylis u. dem schönen Knaben Alexis schwanken (ecl. 2, 14/6; vgl. 3; 5, 10f; 7, 37/40. 59/68 u. ö.). Reale Personen hinter den verschiedenen Namen der Liebhaber, besonders die des Dichters selbst, sind nicht mehr mit Sicherheit auszumachen; der Unterschied zwischen Kunst u. Leben ist schwerlich auf der Grundlage der Dichtungen allein zu klären. Dennoch könnten Übernahmen aus päderastischen Gedichten des Meleagros u. Umformungen heterosexueller Motive Theokrits (Analysen mit Belegen: Lilja 62/5. 68f) wenn nicht auf homosexuelle, so doch ausgeprägt bisexuelle Neigungen des zeitlebens unverheirateten Dichters deuten; zu denken ist aber auch an die Topik des bukolischen Genus, zumal sich Vergil in späteren Jahren dem Geschlechtlichen mehr u. mehr verschloß. – Auch Lukrez führt beide Formen der Liebe als gleichwertig, Bisexualität als ganz normales Phänomen an (sive puer seu mulier als Liebesobjekte 4, 1053f), u. Horaz schwankt zwischen Phyllis u. Ligurinus (carm. 4, 10, 11), beschreibt die Attraktivität von Knaben in mädchenhaften Zügen (Belege: Lilja) u. zieht sat. 1, 4, 27 das Fazit: hic nuptarum insanit amoribus, hic puerorum (vgl. ebd. 2, 3, 325; epod. 11, 4). Dabei durchlaufen auch die Beziehungen zu Knaben die ganze Skala vom bloßen Verlangen über leidenschaftliche Ausbrüche bis zu tiefer Liebe (Einzelheiten: Lilja 70/4), u. noch in einem Alter, da ihm nec femina nec puer iam iuvat (carm. 4, 1, 29/32), erklärt er sein unstillbares Verlangen nach einem Knaben (33/40). Seine Abhängigkeit von griechischen Vorbildern wie die wiederholt von ihm selbst in Anspruch genommene Eigenständigkeit der Sache nach (vgl. epist. 1, 19, 19/25) berechtigen zu der Vermutung, daß Päderastie auch für ihn tieferen Erlebniswert besaß. – Die Elegiker zeigen, daß die Entscheidung für Knaben, Mädchen oder beide offenbar Sache des persönlichen Geschmacks war. Während aus Tibulls Marathus-Elegien (4. 8f) für Lilja 77 eine Neigung des wahrscheinlich unverheirateten Dichters zum gleichen Geschlecht sprechen könnte, finden sich bei Propertius trotz Einstufung der Bisexualität als völlig normal keine Anzeichen eigener Vorliebe für Knaben (ebd. 81). Bei Ovid begegnen trotz ebenfalls als normal vorausgesetzter bisexueller Verhältnisse (am. 1, 1, 20 u. ö.) sogar zwar nicht grundsätzliche, aber doch persönliche Mißbilligungen gleichgeschlechtlicher Betätigung (ars 2, 683f; vgl. 1, 524).

3. Historische Nachrichten. Die vorsichtigen Rückschlüsse, die aus den dichterischen Gestaltungen homo- u. bisexueller Verhältnisse über Verbreitung u. Selbstverständlichkeit päderastischer Beziehungen unter den Gebildeten im damaligen Rom gezogen werden können (die Pseudonyme gestatten kein Urteil über die soziale Stellung der ἐρώμενοι; erzieherischen Charakter wie in Griechenland hatten solche Verhältnisse nicht; vgl. Lilja 85f u. die 82_{130} genannte allgemeine Lit.), lassen sich durch Nachrichten über tatsächliche Gegebenheiten bestätigen.

a. Inschriften. Das inschriftliche Material, besonders die zahlreichen *Graffiti aus Pompeji um die Mitte des 1. Jh. nC. (Auswahl CIL 4 mit Suppl. 2; zahlreiche: Dalla 14_{18}) ist statistisch noch nicht ausgewertet. Wahrscheinlich werden aber die Kürze der Kritzeleien, das Fehlen jeglichen Kontextes u. die häufige Anonymität der Schreiber prinzipiell nur sehr beschränkten Einblick in Verbreitung u. besonders Bewertung gleichgeschlechtlichen Verhaltens zwischen Männern u. Knaben im Großraum Pompeji eröffnen (vgl. Ch. Pietri, Art. Graffito I: o. Bd. 12, 644, wo allerdings nur heterosexuelle Zeugnisse angeführt sind; vgl. aber für Rom ebd. 645 u. A. Bernand, Art. Graffito II: ebd. 671f für ein griechischsprachiges aus Ostia). In einer Grabinschrift (Dessau nr. 7763, 6) bescheinigt sich ein Lehrer eine offenbar erwähnenswerte summa castitas seinen Schülern gegenüber (vgl. u. Sp. 323. 356). – Zusammenfassend ist mit Lilja 99/102 (ältere Lit.: ebd. 98_{45}) festzuhalten, daß Bisexualität als etwas Selbstverständliches erscheint u. an gleichgeschlechtlichen Beziehungen allenfalls die passive, weibliche Rolle belächelt wird, sie sonst jedoch hingenommen u. gelegentlich, unter griechischem Einfluß, idealisiert werden.

β. Redner u. Schriftsteller. Da kein Schriftsteller zusammenhängend u. differenziert die H. in der ausgehenden Republik u. frühen Kaiserzeit behandelt hat, sind die zahlreichen, weit verstreuten u. vielfach gegensätzlichen Notizen über angeblich tatsächliche Verhältnisse schwer zu interpretieren. Insbesondere war der Vorwurf homosexueller Beziehungen in der politischen u. forensischen Polemik sehr beliebt (I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 1/55). Deshalb ist namentlich den Reden Ciceros mit ihren immer wiederkehrenden sexuellen Unterstellungen (Übersicht u. exemplarische Analysen: Lilja 88/94) selten eindeutig zu entnehmen, was Catilina, Gabinius, Clodius, Marcus Antonius u. a. sowie, ebenfalls in jungen Jahren, Caesar mit dem bithynischen König Nikomedes (s. u. Sp. 320) wirklich getan haben. Das gilt auch für die Beziehungen zwischen patronus u. liberti bzw. anderen clientes (G. Fabre, Libertus. Recherches sur les rapports patron - affranchi à la fin de la république romaine [Rome 1981]; S. N. Eisenstadt / L. Roninger, Patrons, clients and friends [Cambridge / London 1984], bes. 52/64. 269/93; vgl. u. Sp. 326). Ob Verbrüderungsverträge (adoptio in fratrem; dazu M. Kaser, Das Röm. Privatrecht 2^2 [1975] 209_{22}) wie in frühbyz. Zeit die ἀδελφοποιία (R. J. Macrides, Kinship by arrangement. The case of adoption: DumbOPap 44 [1990] 110) auch dazu dienten, homosexuelle Verhältnisse zu decken oder herbeizuführen, ist nicht bekannt. – Obwohl von Cicero nur zT. zutreffend für mos Graeciae, d. h. aus den Gymnasien erwachsen, gehalten (Tusc. 5, 58; nat. deor. 1, 79) u. für Sallust ein Symptom der Sittenentartung (Catil. 13), können gleichgeschlechtliche Beziehungen kaum illegal gewesen sein. Jedenfalls brauchte ein Beamter zu Hadrians Zeiten keinen Anlaß zu sehen, sein Verhältnis mit einem 17jährigen Jungen zu beschönigen u. war allem Anschein nach nur wegen Begünstigung seines ἐρώμενος, also wegen ungerechter Amtsführung, ins Zwielicht geraten (POxy. 147). Dennoch gab es auch verpönte homosexuelle Liaisons. Mit der Bewahrung freier Knaben vor den Verführungskünsten von Pädagogen u. Kameraden deutet Horaz (sat. 1, 6, 81/4) eine Grenze an (vgl. Quint. inst. 1, 2, 2. 4; 1, 3, 17; Iuvenal. 10, 297/311). Für Cicero dürfen continentia u. temperantia bei der (passiven u. aktiven?) H. nicht überschritten werden (Catil. 2, 25; vgl. Lilja 94). Von einem spezifischen Gesetz, in dessen Namen er die zu Recht kritisierten oder wider besseres Wissen beschimpften Personen hätte besonders schlecht machen können, verlautet nichts. Nur die passive Rolle läuft der ‚hl. Ordnung' zuwider (contra fas est: Cic. dom. 139; zu Boswells [69] problematischer Interpretation von Cic. Planc. 30: ductum esse ab eo in provinciam aliquem ... libidinis causa ... quod crimen non est, im Sinne von: einen Geschlechtsgenossen zum gemeinsamen Geschlechtsverkehr nehmen, stelle nur einen Makel, aber kein crimen im Sinne des Rechtes dar, Lilja 96). Präziser schränkt Seneca Rhetor das Vergehen auf homosexuelle Verhältnisse zwischen Freien ein: impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium, ohne freilich auch seinerseits das den Straftatbestand begründende Gesetz zu benennen (contr. 4 praef. 10; Dalla 37/47). Generell kann aber auch dies kaum gegolten haben, denn homosexuelle Beziehungen zB. zwischen Verres u. Rubrius, Catilina u. Gabinius bzw. Caelius, Andronicus u. Curio, alles römische Bürger der höchsten Kreise, können von Cicero schwerlich ganz aus der Luft gegriffen sein. Am nächsten liegt deshalb die Vermutung, daß die uneingeschränkte Billigung, die der aktive Partner genoß, wenn auch nicht ganz ohne Spott, mehr u. mehr auch auf den passiven Freien ausgedehnt wurde, sofern er die weibliche Rolle freiwillig u. nicht aus finanziellen Rücksichten übernahm. Ob das für alle denkbaren Varianten des Verkehrs selbst bis hin zu dem anscheinend besonders verpönten Oralverkehr auch in heterosexuellen Beziehungen gegolten hat, ist den Texten nicht zu entnehmen. Auch an der in Griechenland geübten Nacktheit haben die Römer Anstoß genommen (Ennius: Cic. Tusc. 4, 70). Die Gymnasien, wo die Palästra nur ein bedeutungsloses Nebengebäude der Bäder darstellte, hatten deshalb einen schlechten Ruf (Tac. ann. 14, 20; Marrou 364f; Speyer aO. [o. Sp. 302] 170). – Wie Sueton mitteilt, wurden nach Caesar (22. 49. 52. 73. 76; vgl. Catull. 29. 57), Augustus (68. 71), Tiberius (43), Galba (22), Otho (2; Tac. hist. 1, 22. 30), Vitellius (3. 12), Titus (7; vgl. Dio Cass.

67, 2), Domitian (1. 4) u. Nerva (Dom. 1, 1) homosexueller Beziehungen beschuldigt; Nero wird eine Vorliebe für Eunuchen zugeschrieben (Suet. vit. Ner. 28; vgl. Tac. ann. 13, 12. 17; 15, 37; Dio Cass. 62, 13). Die *Historia Augusta beschuldigt in den jeweiligen Biographien Hadrian (2 [u. Trajan]. 11. 14), Aelius Verus (4. 8), Commodus (5. 10), Heliogabal (5. 8. 10/2. 26) u. Carinus (16) gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Auf diese u. andere Nachrichten gestützt, stellte schon E. Gibbon, History of the decline and fall of the Roman Empire 1 (London 1789) 78_{40} fest, daß von den ersten 15 Kaisern nur des Claudius Liebesbeziehungen einwandfrei, d. h. aufs andere Geschlecht gerichtet waren, das Reich also nahezu 200 Jahre von Homo- oder Bisexuellen regiert wurde (vgl. Boswell 61 mit Anm. 1f). Da geschlechtlicher Umgang mit Unfreien selbstverständlich war, verdienten gleichgeschlechtliche Vorlieben der Kaiser wohl nur Erwähnung, wenn auch Freie unter ihren Partnern waren. Das erklärt zur Genüge, warum die nicht klar zu fassende republikanische Gesetzgebung gegen H. (s. o. Sp. 313f zur Lex Sca(n)tinia) in der frühen Kaiserzeit nicht weiterverfolgt wurde. Zu einer im 5./7. Jh. bei PsTert. execr. gent. diis: PL 2, 1117A erwähnten Lex Cornelia vgl. E. Bickel: RhMus 76 (1927) 394/417; zu gesetzlichen Regelungen männlicher Prostitution s. u. Sp. 325f.

VI. Spätantike. Die Übergänge von der römischen zu der hier als spätantik bezeichneten Entwicklung sind fließend. Die ungewöhnlich zahlreichen Schriften, in denen die H. dokumentiert oder behandelt wird, zB. von Petronius, Martial, Juvenal, Plutarch, Lukian, Achilleus Tatios u. anderen Schriftstellern während der ersten beiden Jhh. des Kaiserreiches u. die neuen Akzentuierungen, die nicht zum Verschwinden oder zur Stigmatisierung der H., aber zur Aufwertung der Ehe u. einem weitgehenden Versiegen der der H. gewidmeten Schriftstellerei seit dem 3. Jh. führten, rechtfertigen die Unterscheidung.

a. Verbreitung u. Akzeptanz. ,In Rom trat an die Stelle des freigeborenen Epheben der Sklave, der als Gebliebter diente' (Veyne, H. 43), zumindest dienen konnte. Neben vielfältigen sozialen Ursachen führten namentlich die Wiederbelebung der klass. Kultur zu der vorstehend besprochenen Erweichung dieses Prinzips. Wie bisher, begegnen nicht nur heranwachsende freie Bürger als passive Sexualpartner. Mußte sich Caesar noch Getuschel u. Spott gefallen lassen, weil er als Erwachsener in seiner Affäre mit Nikomedes, dem König von Bithynien, die Frauenrolle übernommen haben soll (nach seinem Sieg über Gallien hätten die Soldaten beim Triumphzug gesungen: ,Caesar eroberte Gallien, Nikomedes den Caesar': Suet. vit. Iul. 49, 52; Catull. 57 nennt ihn sogar cinaedus u. pathicus), konnten sich freigeborene Erwachsene wie die Kaiser Caligula (Dio Cass. 59, 2, 1 weiß von seiner aktiven u. passiven Rolle bei Marcus Lepidus), Nero oder *Elagabal ungescheut penetrieren lassen oder aktive Prostituierte beschäftigen (wie Virro den Naevolus: Iuvenal. 9, bes. 130/2; zum Thema in Juvenals 9. Satire G. Highet, Juvenal the satirist [New York 1961] 117/21 mit Anm. S. 274f). Derselbe Naevolus bediente auch Virros Frau (Iuvenal. 12, 91). Eindeutige Hinweise für sexuelles Fehlverhalten allein aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit des Partners finden sich in der zeitgenössischen griech. u. lat. Literatur nicht. Selbst wenn sich dabei Autoren wie Sueton uU. sensationslüsterne Übertreibungen haben zuschulden kommen lassen, ging es doch um prominente Zeitgenossen, deren sexuelle Vorlieben ,apparently common knowledge in their own day could not even have been committed to print in the West during most of the twentieth century' (Boswell 80 mit Erläuterungen). Zahlreiche Texte ließen darauf schließen, daß dauerhafte u. ausschließliche Verhältnisse unter Männern in den oberen Schichten verbreitet waren, also keine Eskapaden nach Lust u. Laune, u. nach denselben Gesetzen abgeschlossen wurden, die Ehen zwischen Mann u. Frau regelten (ebd. 82/7). Das von tiefer emotionaler Bindung getragene eheähnliche Verhältnis mit dem jungen Griechen Antinoos etwa habe nicht verhindert, daß der wahrscheinlich an Frauen völlig uninteressierte Hadrian neben Nerva, Trajan, Antoninus Pius u. Marc Aurel zu den idealen Kaisern gerechnet wurde (ebd. 84; zu den vielfältigen Ehrungen des 130 im Nil Ertrunkenen [*Ertrinken] durch den innerlich völlig gebrochenen Kaiser ebd. 85 mit Anm.; A. Hermann: o. Bd. 6, 395; ders., Antinous infelix: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 155/67). Da jedoch die von

Boswell zumeist aus dem 1. Jh. nC. für angeblich homosexuelle Ehen angeführten Belege der Literatur entstammen, mithin nicht rechtlicher Natur sind (zur Formel vir nubit in feminam [Cod. Theod. 9, 7, 3] s. u. Sp. 359), dürfte Dalla zuzustimmen sein: ,può trattarsi di episodi rilevanti per il costume, ma niente di più' (67; Zeugnisse ebd. 63/9). Auch theoretisch befassen sich nur des Maximos v. Tyros vier Abhandlungen über die sokratische Liebe mit zwei Arten gleichgeschlechtlicher Liebe unter Männern, der hellenisch-männlichen u. der barbarisch-weibischen (24, 1; 25, 1/4). Alle weiteren wichtigen Abhandlungen zu Legitimität, Wert u. Bedeutung der Knabenliebe, die Dialoge Plutarchs, namentlich sein ,Amatorius', Lukian, besonders die ihm zugeschriebenen, im 2. bis 4. Jh. entstandenen ,Amores', u. verschiedene Romane, vor allem ,Chaireas u. Kallirrhoe' des Chariton v. Aphrodisias, ,Leukippe u. Kleitophon' des Achilleus Tatios, Heliodors ,Aithiopika' (alle ausführlich besprochen bei Foucault, Sexualität 3, 248/97) u. a. (Boswell 85f), diskutieren u. bewerten die homosexuelle von der heterosexuellen, genauer der ehelichen Liebe zwischen Mann u. Frau, her u. erschweren dadurch ein differenziertes Urteil über erstere erheblich. Im Gesamttenor der genannten Schriften kündigen sich aber nachlassendes Interesse an der Knabenliebe u. neue Ideale an.

b. Entwicklung u. schrittweise Verbote. 1. Philosophische Entwertung männlicher Liebesbeziehungen. Ohne H. direkt anzugreifen, hatte schon Seneca den Mißbrauch junger Sklaven (ira 2, 28, 7; benef. 3, 28; brev. vit. 12, 5; ep. 47, 7; 95, 27) u. diejenigen verurteilt, welche in turpia fallen, weil sie sich nicht an ein naturale desiderium halten (vit. beat. 13, 4; vgl. benef. 2, 21, 1), wofür Hostius Quadra ein sprechendes Beispiel liefert (nat. quaest. 1, 16, 1/5). – Zu Philons aus jüdischer Überzeugung erwachsener Kritik der Knabenliebe s. u. Sp. 334f. – Dion v. Prusa kennt in seinem ,Euboikos', der die Rückkehr zur Natur predigt, nur eine Aphrodite, die Schützerin des geschlechtlichen Umganges κατὰ φύσιν (7, 135); jede Form der H. sei in ihrem Grund u. in ihren Folgen grausam (ebd. 133f. 139. 151f. 77, 36; vgl. Muson. frg. 16 [87 H.]). – Epiktet hält unter allen Formen der Liebe die fruchtbare Ehe für die allein eines Weisen würdige (diss. 3. 7, 19/28; 22, 14; 37, 67f). – Bei Athen. dipnos. 13, 605D stellt der Grammatiker Myrtilos die Philosophen als παρὰ φύσιν τῇ Ἀφροδίτῃ χρώμενοι καὶ ἀσεβοῦντες εἰς τὴν θεόν hin. – Noch deutlicher wird Plutarch. In den Vitae berichtet er gleichgültig über homosexuelle Beziehungen seiner Helden u. nimmt die ,dorische' u. philosophische Knabenliebe bedenkenlos an. Sein ,Amatorius', ein Rednerwettkampf zwischen Verfechtern der Frauen- u. Knabenliebe, enthält zahlreiche Argumente für letztere: Nur zwischen Männern könne Eros entstehen, nicht bloß ἐπιθυμία, sie gestatte eine bessere Schulung des männlichen Mutes (4, 750C/1D; 17, 760D/2E). Allerdings treibe sie auch oft zu Hybris (5, 751DE; *Hochmut) u. *Heuchelei (752A). Dagegen hänge von der Liebe zur Frau die Fortdauer der Menschheit ab (4, 750C). Mit Hilfe der platonischen Theorie der Liebe stellt Plutarchs Wortführer schließlich ein Gleichgewicht zwischen beiden Formen her (19f, 764D/6D). Verurteilt wird hier nur die gröbste Form der H. flüchtig (23, 768D). Der Traktat gipfelt aber in einem glühenden Lob der ehelichen Zuneigung (21/6, 766E/71). Trotz thematischer u. literarischer Nähe zu stoischen Abhandlungen über die Ehe geht es aber um eine ,einheitliche Erotik', nicht um ein Plädoyer ,zugunsten der Ehe u. wider die Päderastie' (Foucault, Sexualität 3, 254f; ebd. 248/68 ausführliche Analyse). – Auch Lukian tadelt die H. nirgends, dennoch läßt sein Werk den Eindruck einer Abwertung entstehen. Gelassen spricht er von der Ehe (Tim. 17; dial. mort. 23; philops. 27), die H. rechnet er zur Unzucht (pseudol. 17, 21. 25; indoct. 23; Iupp. trag. 52) u. wird den Tyrannen zugeschrieben (catapl. 14, 26f; tyr. 5; Phal. 3). Verächtlich seien die Liebhaber, die Lieblinge lächerlich, *Alexander v. Abonuteichos sei ein Heuchler (Alex. 5f. 41f). Das Ethos der dorischen Päderastie wird seines Glanzes entkleidet (par. 49) u. noch nachdrücklicher die angebliche keusche H. der Philosophen (pisc. 31/3; fug. 18), der Pythagoreer (ver. hist. 2, 28), des Sokrates (dial. mort. 20, 6; vit. auct. 15; ver. hist. 2, 19), von Platon (conv. 39), Kleomedes (ebd. 12) u. der Stoiker (ebd. 36). – Plotin hielt nichts vom erzieherischen Wert der Knabenliebe (Porph. vit. Plot. 75/7 u. Harder zSt.). Dennoch war man in Kreisen griechischer Berufsphilosophen vielfach weiter davon überzeugt. In den Schulen lebte diese alte Überzeugung

wahrscheinlich am längsten fort, was nicht unerheblich zum schlechten Ruf der institutores beitrug (Marrou 393; vgl. Sen. ep. 108, 36). – Sextus Empiricus behandelt die H. als Beweis des skeptischen ‚Alles-ist-Brauch'. Bei manchen Völkern gelte sie als rühmlich, παρ' ἡμῖν αἰσχρὸν καὶ παράνομον νενόμισται (hypot. 3, 199); die Götter läßt man ἀρρενομιξίαι begehen, die das Gesetz παρ' ἡμῖν verbietet (ebd. 1, 159; vgl. Nep. praef. 2/4). – Die dem Lukian zugeschriebenen ‚Amores' (ausführliche Analyse: Foucault, Sexualität 3, 270/91) stellen ähnlich wie Plutarchs ‚Amatorius' zwei Formen der Liebe einander gegenüber. Obwohl der ἄρρην ἔρως im Gegensatz zum Amatorius anscheinend den Sieg davonträgt, ist PsLukians Kritik gleichgeschlechtlicher Liebe schärfer u. treffender. Getadelt werden die Vergeudung des Samens, die Kastration von Sklaven zu Genußzwecken (20f) u. die Heuchelei der Sokratiker (24). Die ὁμιλία γυναικῶν entspreche dem Verlangen der Natur (20. 22), deren Nachahmung den Männern nahegelegt wird (28). Der Anwalt der H. verweist auf Sokrates, den Meister des σωφρόνως παιδεραστεῖν (44/51), doch der Richter macht sich nur lustig: Keusche H. sei eine Selbsttäuschung (53f). Die Ironie, die das Rededuell zwischen Kallikratides u. Charikles durchzieht, ‚geht nicht darauf aus, die(se) Lust, die man an Knaben finden kann ..., zu verurteilen' u. sagt auch nicht, ‚daß die Frauenliebe besser ist, aber (PsLukian) zeigt die wesentliche Schwäche eines Diskurses über die Liebe, der den aphrodísia u. den Beziehungen, die sich daran knüpfen, nicht stattgibt' (Foucault, Sexualität 3, 291). – Am deutlichsten ist die spätantike Abwertung der H. in den Romanen zu spüren (B. E. Perry, The ancient romance [Berkeley 1967]; H. Kuch u. a. [Hrsg.], Der antike Roman [1989], bes. I. Stark, Strukturen des griech. Abenteuer- u. Liebesromans: ebd. 82/7 u. R. Johne, Zur Figurencharakteristik im antiken Roman: ebd. 155/61; Effe). Gar keine Rolle spielt sie in der Historia Apollonii regis Tyri, in Jamblichs ‚Babyloniaka', bei Heliodor u. Chariton v. Aphrodisias, dagegen nimmt sie bei Petronius u. Apuleius einen wichtigen Platz ein. Achilleus Tatios (Leucipp. 1, 7, 1/8, 11), Xenophon Ephes. (2, 1; 3, 2f) u. a. führen sie ohne jedes moralische Urteil an (H. Gärtner, Art. Xenophon nr. 11 : PW 9 A, 2 [1967] 2062f. 2086). Doch sind es stets nur Randerscheinungen, die Aufmerksamkeit gehört samt u. sonders Beziehungen zwischen Jungen u. Mädchen, die ihre Erfüllung in der Ehe finden. Zu den einzelnen Romanen E. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer[3] (1914); zur Parallele der beiden Arten der Liebe bei Tatios (2, 35/8) ebd. 512_4; F. Wilhelm, Zu Achilles Tatius: RhMus 67 (1902) 55/75. Photios charakterisiert den Tatios-Roman im Gegensatz zu dem Heliodors, in dem sich gleichfalls nichts Christliches findet, als ὑπέραισχρον κἀκάθαρτον (cod. 87, 65b [2, 11 Henry]; doch vgl. auch K. Plepelits in der Einleitung zu seiner Übers. = BiblGriechLit 11 [1980] 50/2). Bei Longos wird die H. in der Person des Gnathon, den Daphnis der Widernatur beschuldigt, entschieden verurteilt (4, 12). – Auch in der darstellenden Kunst gehen homosexuelle Motive offenbar immer weiter zurück. Seit dem 1. Jh. nC. begegnen sie nur noch in der Kleinkunst jeder Preislage (vgl. C. Johns, Sex and symbol. Erotic images of Greece and Rome [London 1982]), bis hin zu teuersten Silberbechern (ebd. 102 Abb. 25. 84). In späteren Jhh. werden sie auch hier seltener, auf größeren Kunstwerken sind sie gänzlich unbekannt.

2. Männliche Prostitution. Um die Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Liebe im Alltag zumindest der oberen Schichten, über die wir mit Abstand am besten informiert sind, beurteilen zu können, ist es notwendig, die gewerbsmäßige männliche Prostitution auszugrenzen. Soweit ‚Mannhuren' Geschlechtsgenossen zu Diensten standen, handelt es sich zwar um H., u. die Daten über Männer, die sich Männern gewerbsmäßig anboten, dürfen dafür in Anspruch genommen werden. Doch wie bei Frauen, die Männer bedienen, bezeichnet die kommerzielle Absicht auch auf Männerseite ein spezifisches Phänomen, so daß die in der deutschsprachigen Forschungsliteratur weithin übliche Einengung von Prostitution auf Dirnenwesen (so H. Herter, Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidn. u. christl. Schrifttums: JbAC 3 [1960] 70/111; vgl. W. Pötscher, Art. Prostitution: KlPauly 4 [1972] 1192/4) schon wegen der vielfach bezeugten Dienste männlicher Prostituierter für beide Geschlechter (vgl. zB. Naevolus: Iuvenal. 9, 70/83) unglücklich erscheint. – Die Entwicklung des Männerhurentums in Rom liegt noch weitgehend im Dunkeln (W. Kroll, Art. Kinaidos: PW 11, 1 [1921] 459/62; *Prostitution). Unter den zahlreichen cinaedi u. irrumatores, die Catull aus seiner Bekanntschaft höhnisch charakterisiert (10. 33. 55/7. 80. 89. 98. 100. 103. 105f. 108. 112), desgl. unter den drauci, fellatores oder paedicones, die Martial grob verspottet (1, 96; 2, 43. 51. 62; 3, 71. 73. 81f. 88. 91. 98; 4, 6. 42; 5, 41; 6, 33. 37. 68; 7, 58; 9, 28. 48. 65; 11, 70. 78. 87f; 12, 33. 38. 42f), möglicherweise auch unter seinen eigenen Lieblingen (vgl. 4, 42; 7, 15; 9, 17. 23. 37; 10, 75; 11, 8. 15. 26. 43. 58), werden sich Professionelle befunden haben. Einen ähnlichen Eindruck vermitteln die derben Charakterisierungen der cinaedi u. pathici in Juvenals erwähnter 9. Satire, selbst wo sie direkt angegriffen werden (10, 222/4; vgl. J. E. B. Mayor im Komm. zSt.), wenn er auch persönlich die Verbindung mit einem pusio für geratener hält als die Ehe mit einer gebieterischen Gattin (Iuvenal. 6, 34). Im Grenzbereich des Gewerblichen bewegen sich auch die beispielsweise PsLucian. asin. 35/7 oder Apul. met. 8, 24 als cinaedi beschriebenen Priester orientalischer Gottheiten, desgl. manche *effeminati. Ergänzend könnte die sich langsam abzeichnende Stabilisierung der Unterscheidung zwischen passiven (catamiti; nach verbreiteter Auffassung eine Verballhornung des griech. Namens *Ganymed) u. aktiven Partnern (exoleti; zu anderen Bezeichnungen Boswell 79 mit Anm. 87 u. Adams aO. [o. Sp. 300] 118/24) ein Indiz dafür bilden, daß mit der abnehmenden Scheu vor sexueller Unterwerfung zu Beginn der Kaiserzeit eine Blütezeit auch des männlichen Hurentums Hand in Hand ging. – Die Gültigkeit der gesetzlichen Bestimmungen, zB. die Meldung bei den Aedilen (Tac. ann. 2, 85; vgl. Mommsen, StR 159, 2), auch für männliche Prostituierte zu Beginn der Kaiserzeit kann hier nicht detailliert nachgeprüft werden (zur Rechtslage von Dirnen u. [weiblicher] Prostitution H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1187 u. ders., Soziologie aO. 106/9). Außer für lenones u. meretrices galt die von Caracalla eingeführte Steuer wohl im ganzen Reich (Iustin. apol. 1, 27) auch für exoleti. Severus Alexander ließ sie nicht mehr ins sacrum aerarium gelangen, sondern für Reparaturen profaner Gebäude verwenden (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 24, 3). Durch diese Zahlung wurden nicht nur Kontrolle u. Anerkennung, sondern auch eine gewisse Ausgrenzung der Prostitution aus dem gewöhnlichen Leben u. Schutz der Bürger (zB. vor Raub, Entführung, Notzucht u. dgl.) erreicht, zumal nichts von Zugangsbeschränkungen zu Bordellen bekannt ist u. ihr Besuch nicht verpönt gewesen zu sein scheint. Andere Bestimmungen, wie Domitians Verbot, Kinder zu kastrieren (Mart. 6, 2; zum Brauch, Sklaven zu Zwecken der Prostitution zu entmannen, P. Guyot, Eunuchen als Sklaven u. Freigelassene in der griech.-röm. Antike [1980] u. u. Sp. 343), scheinen das gleiche Ziel verfolgt zu haben. In der Umgebung von Severus Alexander dürfte man die Aussonderung in vollem Bewußtsein betrieben haben, denn Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 24 weiß, der Kaiser habe von einem Gesetz gegen männliche Prostitution abgesehen, ne publicum dedecus in privatas cupiditates converteret. Philippus Arabs habe dann usum virilis scorti verboten (Aur. Vict. Caes. 28, 6).

3. Gesetzgebung. Im 3. Jh. wurde auch geschlechtlicher Umgang mit Minderjährigen zunehmend strenger beurteilt. Dabei erweiterten die Rechtsgelehrten anscheinend nur die Lex Iulia de adulteriis coercendis (vJ. 18/17 vC.; zu diesem Gesetz u. den Zusammenhängen mit der Lex Iulia de maritandis ordinibus A. Berger, Encycl. dict. of Roman law [Philadelphia 1953] 553f; Quellen u. Lit. G. Rotondi, Leges publicae populi Romani [Milano 1912] 443/7) u. erwecken den Anschein, daß ein Gesetz gegen männliche H. zu ihrer Zeit nicht in Kraft war oder bestehende Regelungen zu neuem Leben hätten erweckt werden können. So kommt es nach Modestinus zu einem stuprum nicht nur nach der wahrscheinlich überkommenen Auffassung mit unverheirateten freien Frauen (Dig. 50, 16, 101), sondern auch mit Knaben (48, 5, 35 [34]; stuprum konnte auch als Strafe verhängt werden, zB. gegen nicht zur Abschwörung bereite christliche Jungfrauen: G. Crescenti, La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante le persecuzioni dell'impero romano [Palermo 1966]). Sein Zeitgenosse Julius Paulus setzte dann für Keuschheitsvergehen (Erwachsener) mit noch nicht 17jährigen Knaben (pueri praetextati) die Strafe fest: perfecto flagitio punitur capite, imperfecto in insulam deportatur, corrupti comites summo supplicio adficiuntur (sent. 5, 4, 14 [Riccobono, Fontes[2] 2,

391]; vgl. Dig. 47, 11, 1). Noch weiter könnte Martianus in seinen Anmerkungen zu Papinians De adulterio gehen, wenn er die Strafe für Ehebruch auf jeden ausdehnt, der sein Haus wissentlich für stuprum cum masculo zur Verfügung stellt; da der anschließende Absatz aber gegen denjenigen gerichtet ist, der quaestum ex adulterio uxoris suae fecerit, könnte auch das vorausgehende stuprum adulteriumve cum aliena matre familias vel cum masculo auf gewerbsmäßige Geschlechtsbeziehungen, also die Errichtung von Bordellen, einzuschränken sein (Dig. 48, 5, 9 [8]). – Die Auslegungen der Juristen gewannen auch nach Augustus u. Hadrian (vgl. Bailey 67) nicht automatisch Gesetzeskraft, stellten aber im Gerichtsalltag mehr als nur Privatmeinungen dar u. beeinflußten entscheidend die Bestimmungen, die christliche Kaiser in der Folgezeit gegen die H. erließen (s. u. Sp. 355f).

B. Jüdisch. Ein gänzlich andersartiges Bild als alle bisher behandelten Bereiche bietet die hebr. Bibel. Lange vor Abschluß des Kanons sah das sog. AT im Menschen nur als ‚Mann u. Frau Gottes Abbild' (Gen. 1, 27 [P]; *Hermaphrodit). Volles Menschsein bedeutet deshalb Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht, ‚der Hilfe, die ihm entspricht' (Gen. 2, 18; vgl. 2, 24). Sexualität wird aber von Gott ferngehalten; sie ist weder Ausfluß noch Manifestation seines Bildes u. wie alles außer ihm geschaffen. Die spärlichen eindeutigen Äußerungen zum Thema H. lesen sich wie ein Beweis dieser These, deren kultur- u. geistesgeschichtliche Wurzeln u. Hintergründe sie zugleich verstellen.

I. Hebräische Bibel. a. Direkte Verbote. Das bibl. Hebräisch kennt keinen besonderen Terminus zur Bezeichnung homosexueller Akte. Beide Stellen, an denen allgemein davon gesprochen wird, qualifizieren die Bezeichnung für Beischlaf ‚Liebe mit' durch ‚(mit) einem Mann wie mit einer Frau' u. verurteilen sie uneingeschränkt (Lev. 18, 22; 20, 13). Selbst wenn das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17/26), in dem beide Verbote, von der nur 20, 13 angedrohten Todesstrafe abgesehen, im gleichen Wortlaut stehen, weit in vorexilische Zeiten zurückreicht (nach vorherrschender Meinung bis ins ausgehende 8., beginnende 7. Jh. vC.), lassen sie sich zeitgeschichtlich nicht mit letzter Sicherheit einordnen. Obwohl das erste Verbot in einer Reihe den Sexualbereich betreffender Regelungen steht (18, 19/23), kann es durchaus lange vor die Zusammenstellung des Heiligkeitsgesetzes zurückreichen, aber auch später, etwa bei Aufnahme der Sammlung in die ‚Priesterschrift' (= P), eingefügt worden sein. Nicht zu übersehen ist, daß mit dem Verbot von Kinderopfern an Moloch (Lev. 18, 21) eine Bestimmung nichtsexueller Art unmittelbar vorausgeht. H. N. Snaith (Leviticus and Numbers [Greenwood, SC 1977] 125f) u. a. bleiben für ihre These, wegen Verkürzung der beim Molochdienst üblichen Formel ‚durch das Feuer gehen lassen' (2 Reg. 23, 10; 16, 3; 17, 7; 21, 6; 2 Chr. 33, 6 u. ö.) auf ‚darbringen' würden nicht Kinderopfer, sondern die Freigabe von Nachkommen zur Tempelprostitution verboten, wodurch ein kultischer Rahmen auch für das H.verbot gegeben sei, letztlich den Beweis schuldig. Ebensowenig überzeugen die analogen Versuche, Lev. 18, 22 aufgrund belegter Molochopfer in der 2. H. des 8. Jh. (2 Reg. 16, 3) u. um die Mitte des 7. Jh. (2 Reg. 23, 10), in zeitlicher Nähe zur Kodifizierung des Heiligkeitsgesetzes oder einer Teilsammlung zur deuteronomistischen Gesetzgebung mit ihrem Verbot männlicher sakraler Prostitution (Dtn. 23, 18) ausschließlich auf den kultischen Bereich einzuschränken. Das gestattet auch die LXX-Übersetzung des hebr. to'eba, ‚Greuel', bald mit ἀνομία, ‚Unrecht, in sich verwerflich', bald mit βδέλυγμα, ‚rituell unrein, dem Jahwedienst zuwider' (Boswell 100f), nicht, denn, obwohl die LXX Geschlechtsverkehr mit einem anderen Mann an beiden Stellen als βδέλυγμα qualifiziert u. dieses Wort tatsächlich in der Mehrzahl der Fälle rituelle Verstöße bezeichnet, gilt dies doch nicht konsequent: Betrug durch falsche Maße u. Gewichte (Dtn. 25, 13/6) kann schwerlich anderes als ‚in sich verwerflich' meinen, heißt aber in der LXX βδέλυγμα (zur Sache W. Foerster, Art. βδελύσσομαι κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 598/600; zur Bedeutung der LXX für die H.verbote zuletzt J. B. De Young, The contribution of the LXX to biblical sanctions against homosexuality: JournEvTheolSoc 34 [1991] 157/78). – Vielleicht spiegelt die bis zum äußersten, der Todesstrafe, gehende Abneigung gegen homosexuelle Handlungen nur den Grundkonsens einer konsequent sippenhaft verfaßten Gesellschaft wider, in der soziale Stellungen nur durch Geburt u. Beischlaf erlangt wer-

den, letzterer also einen Akt der Inbesitznahme, zwischen Mann u. Frau mit Rechtsfolgen, die nicht so ohne weiteres rückgängig gemacht werden können (vgl. den von Laban an Jakob verübten Betrug Gen. 29, 23/7), zwischen Männern aber ein monströses u. ‚Unding' darstellt (Frankfurter / Ulmer 53f; Th. M. Thurston, Leviticus 18, 22 and the prohibition of homosexual acts: Stemmeler / Clark 7/23, bes. 10/6; zu der zugrundeliegenden Vorstellung von Heiligkeit als [von Gott gesetzte] richtige Ordnung u. Sp. 333f). Weiterer Aufschluß ist auch von jenen zwei Stellen nicht zu erhalten, an denen Männer die Absicht bekunden, Geschlechtsgenossen ‚zu erkennen' (Gen. 19, 5; Iudc. 19, 22), u. dafür hart bestraft werden.

b. Vergehen der Bewohner von Sodoma u. Gibea. Das mit 943 Belegen in der hebr. Bibel sehr häufige Wort yāda', ‚jemanden kennenlernen', bedeutet ohne weitere Bestimmung, von den beiden vorstehend genannten abgesehen, an 10 Stellen koitieren (Bailey 2_{1f}). In der Sodoma- (Gen. 19, 4/10) u. der Gibea-Episode (Iudc. 19, 22/5) scheint der sexuelle Kontext dadurch gegeben, daß Lot, der die beiden fremden Männer, bzw. der alte Mann aus Gibea, der den Leviten mit seiner Nebenfrau aufgenommen hatte, seine beiden noch unberührten Töchter bzw. letzterer seine gleichfalls jungfräuliche Tochter u. die Nebenfrau des Leviten anbieten, damit die Männer aus der Stadt ihr Spielchen mit ihnen treiben könnten (Gen. 19, 8; Iudc. 19, 22/4), u. die Nebenfrau des Leviten auch tatsächlich böse zurichten (ebd. 19, 26/8). Die Bibel spezifiziert aber die Vergehen nicht, von denen die beiden Beisassen (gerîm) die Bewohner der Orte, in denen sie Gastrecht genossen, abhalten wollten.

1. Die Vergehen der Bewohner von Sodoma. In den kanonischen Schriften figuriert die Zerstörung (‚Umstürzung') Sodomas (Dtn. 29, 22 u. ‚Gomorrhas') als Musterbeispiel göttlicher Strafgerichte (ebd.; Jes. 1, 9; 13, 19; Jer. 49, 18; 50, 40; Amos 4, 11; Ps. 11 [10], 6; vgl. Mt. 10, 15; 11, 23f). Das Vergehen der Bewohner wird aber nur als sprichwörtliche Freveltat (Gen. 13, 13; 18, 20; Jer. 23,14) oder soziale Unbilligkeit eingestuft (Hes. 16, 48/50). Zwei nicht mehr zum hebr. Kanon gehörige Bücher sprechen von Stolz u. Torheit (Sap. 10, 8; Sir. 16, 8; J. B. De Young, A critique of prohomosexual interpretations of the OT apocrypha and pseudepigrapha: BibliothSacr 147 [1990] 438/46), Sap. 19, 13f schwächt das Vergehen der Bewohner der Stadt ab u. rückt es durch den Vergleich mit der viel frevelhafteren Bedrückung der Israeliten durch die Ägypter in die Perspektive von Fremdenhaß (μισοξενία: 19, 13) u. die Verletzung des Gastrechtes. – Dabei kann durchaus an sexuellen Mißbrauch der den Sodomitern verdächtigen Fremden gedacht sein. Sieht man aber im Verhalten der Sodomiter eine Parallele zu dem von Ethologen bei vielen Säugern beobachteten u. beschriebenen aggressiven rangbehauptenden Aufsitzen männlicher Individuen auf Artgenossen des gleichen Gechlechtes (Fehling 18/20 mit der in den Anm. genannten Lit.), ginge es nur um ein ritualisiertes Kopulationsverhalten, das vom rein Sexuellen zwar nicht ganz zu trennen, aber auch nicht mit normaler homoerotischer Lustbefriedigung gleichzusetzen ist. Das hätten dann aber schon die Gestalter der Erzählung nicht mehr recht verstanden, weil sie Lot von dem allerdings nicht ausschließlichen Typus, daß beide Beteiligte Männer sind, abrücken u. den Sodomitern Frauen anbieten lassen, aber mit der Drohung der Städter, Lot noch ärger herzunehmen als die beiden Fremden (Gen. 19, 9), erinnert an eine Rangstufendemonstration aggressiven Charakters erinnern. Daß die Strafe ausschließlich der in Sodoma besonders verbreiteten gewöhnlichen H. gilt, ist weder der Gen.-Erzählung selbst, noch dem inneratl. Echo zu entnehmen. In der jüd. u. christl. Bibel (s. u. Sp. 337) fehlt Gen. 19, 1/11 deshalb als Argument gegen H. völlig. Die eindeutig sexuelle Natur des Frevels wird nur in apokryphen Texten betont, wobei aber nicht auf das männliche Geschlecht der Gäste, sondern ihre Natur als Engel abgehoben wird (s. u. Sp. 333 u. 341f).

2. Das Verbrechen von Gibea. Auch in dem offensichtlich Gen. 19, 1/9 nachgestalteten Bericht Iudc. 19, 16/25 ging es nur bei bisher nicht erwiesener ausschließlich sexueller Deutung von yāda' um H. Selbst das Wort n^{e}bālah, das das Verlangen der ‚Männer aus der Stadt' als Schandtat bewertet (19, 33) u. das sich an anderen Stellen auf sexuelle Fehltritte bezieht (Bailey 54f mit Belegen), berechtigt nicht dazu, zumal der Levit vor der Stämmeversammlung nur erklärt, die Bewohner von Gibea hätten ihn ‚töten wol-

len‘ u. seiner Nebenfrau ‚Gewalt angetan, daß sie starb‘ (Iudc. 20, 5). Obwohl das in der Richterzeit, also im 12./11. Jh. vC., geschehene Verbrechen der Benjaminiten eine Strafaktion der Stämme Israels nach sich zog, ist dem Text weder zu entnehmen, welche Tat genau bestraft wurde, noch gar, daß die Gibeaniten dem begangenen Frevel in besonderer Weise ergeben gewesen wären. Mit Recht erinnert Bailey 55, daß Joseph. ant. Iud. 5, 143/9 u. PsPhilo ant. bibl. 45, 1/4 überhaupt nichts von H. in Gibea wissen. Der Sache nach könnte auch Gen. 19, 1/9 eine Strafvergewaltigung zur Bestätigung der geltenden Rangordnung vorliegen.

c. Beispiele gleichgeschlechtlicher Liebe. Zu Hintergrund u. Tragweite des Verbotes männlicher H. (s. o. Sp. 327f) ist auch den angeblichen Beispielen unverhohlener gleichgeschlechtlicher Liebe namentlich bekannter Persönlichkeiten der hebr. Bibel nichts zu entnehmen. Es ist nicht auszuschließen, daß sich in der Noah-Episode Gen. 9, 20/3 Cham an seinem berauschten Vater sexuell vergangen hat (vgl. Noahs Fluch 9, 24f), wenngleich dafür an keiner anderen Stelle der Ausdruck ‚die Blöße ... sehen‘ gebraucht wird u. die Hitpael-Form von gallah (‚sich selbst entblößen‘) in Verbindung mit dem Endungs-He an ‚Zelt‘ auf Beischlaf Noahs mit einer seiner Frauen hindeuten könnte, in ‚deren‘ (bei leichter Abänderung der masoretischen Punktation nicht wie gewöhnlich: ‚seinem‘) ‚Zelt‘ er dann nackt eingeschlafen wäre (Springett 74/8). Selbst wenn Chams Fehltritt homosexuell geprägt sein sollte, bestätigte er aber nur die für das AT typische Ablehnung. – Da Gen. 21, 9 (Ismael spielt mit Isaak) nicht auf eine homosexuelle Dimension hindeutet u. diese der Josephsgeschichte (Gen. 39) eindeutig zuwiderläuft (zur talmudischen Interpretation s. u. Sp. 336), bliebe nur das Verhältnis Davids zu Jonatan als stillschweigende Billigung eines gleichgeschlechtlichen Paares. Rein theoretisch bietet das soldatische Milieu zweier Verschwörer tatsächlich den besten Nährboden für gleichgeschlechtliche Liebe auch verheirateter Männer. Vergegenwärtigt man sich, daß die Führungsschicht unter dem Eindruck der Philisterkultur stand, in der, wie gewöhnlich vermutet, H. nichts Anstößiges hatte, suggerieren auch die Texte eine Liaison zweier Bisexueller. ‚Jonatan gewann David lieb wie sich selbst‘ u. schloß einen ‚Bund mit ihm‘ (1 Sam. 18, 2f, wie es Eheleute tun [Mal. 2, 14]). Jonatan legt ihm seine Kleider an (1 Sam. 18, 4), in der Abgeschiedenheit ‚küßten sie einander u. weinten zusammen bis zum Übermaß‘ (ebd. 20, 41). Selbst wenn die hier mit ‚bis zum Übermaß‘ übersetzte Hifil-Form von gadal nach den Wörterbüchern nicht mit ‚geschlechtlich verkehren‘ wiedergegeben werden darf (zusammenfassend Springett 73f), klingt es doch wie die kürzeste Form gleichgeschlechtlicher Liebe, wenn David rückwirkend klagt: ‚Jonatan, du warst mir über alles lieb! Ja, die Liebe ging mir über Frauenliebe‘ (2 Sam. 1, 26). Mögen auch die Worte, die die Verbindung der beiden jungen Männer umschreiben, nicht die zur Bezeichnung einer quasiehelichen Gemeinschaft typischen sein (Springett 71/4), betonen nicht nur einzelne Verse für sich gesehen die personale Dimension ihrer Liebe (so ebd. 72), sondern spricht aus dem gesamten Kontext eine Intimität, die bis an die äußersten Grenzen inniger Freundschaft oder politischer Verschwörung geht (vgl. T. M. Homer, Jonathan loved David. Homosexuality in biblical times [Philadelphia, PA 1978]). Obgleich sich die samuelischen Bücher nicht scheuen, an David Kritik zu üben (vgl. Natans Strafandrohung 2 Sam. 12, 7/12), gibt es in der bibl. Überlieferung keine Spur, daß das Verhältnis des jungen David zu Jonatan als kritikwürdig gegolten hätte. Das berechtigt aber nicht zu dem Schluß, seine Sexualität sei nicht als anstößig empfunden worden. Die hebr. Bibel vermittelt nicht den Eindruck, H. sei in Israel sonderlich verbreitet gewesen. Das wohl bereits in der vorstaatlichen Sippenverfassung wurzelnde Verbot Lev. 18, 22 u. 20, 13 wurde in späteren Schriften, besonders in der Weisheitsliteratur, nicht wiederholt. Ein langer Kampf ist lediglich gegen die rituelle Prostitution geführt worden, woraus aber nur in einem unzulässigen argumentum e silentio Billigung nicht mit fremden Kulten verbundener homosexueller Akte abgeleitet werden kann.

d. Sakrale Prostitution. Das Gesetz verbot Tempelprostitution für Söhne u. Töchter Israels (Dtn. 23, 18f), fand aber anscheinend lange wenig Gehorsam. Unter König Rechabeams Regierung gab es schon wieder ‚männliche Geweihte‘ (qādeš) im Lande (1 Reg. 14, 24). Asa versuchte, sie zusammen mit dem Götzendienst auszutreiben (ebd.

15, 12). Ähnliche Maßregeln gegen sie ergriff König Josaphat (ebd. 22, 47). Drei Jhh. nach Rechabeam (931/913 vC.) ließ Josias (640/609 vC.) ihre Wohnungen, die sich im Hause des Herrn, d. h. im Umkreis des Tempels, befanden, niederreißen (2 Reg. 23, 7). Eine von strengem Vergeltungsdenken getragene Warnung Elihus an gottlose Könige faßte die Einschätzung der q^{e}dešîm zusammen: Wie Lustknaben (die Lesart q^{e}dōšîm liegt nicht nahe) müssen sie in jungen Jahren sterben (Job 36, 14). Zur Einschätzung der gewöhnlichen H. ist solchen Urteilen über rituelle Prostitution wenig zu entnehmen.

II. Pseudepigraphen. Stärkere Berührung mit der hellenist. Welt ließ anscheinend auch H. als besondere Gefahr erscheinen. Später nicht zum Kanon gerechnete Schriften verknüpfen H. mit der Deutung der Sünde von Sodoma u. Gomorrha. Im Jubiläenbuch, das ins Palästina des 2. Jh. vC. zurückreicht, wird erstmals unzweideutig ihr sexueller Charakter betont (bes. 16, 5f; 20, 5f; Komm. u. weitere Belege: Bailey 11/6). Der erste Hinweis auf die homosexuelle Natur des Frevels in Sodoma begegnet in dem Testamentum Naphtali, das dem gleichen Milieu entstammen dürfte u. in der überlieferten Form als Teil der Testamente der 12 Patriarchen stark pharisäisch geprägt ist. Die Parallelisierung mit den ‚Wächtern‘ (vgl. Jub. 7, 21f; 10, 5f; Test. XII Napht. 3, 5; Test. XII Reub. 5, 6f; Hen. aeth. 6/9) zeigt aber, daß es dabei um die ‚Verletzung‘ der von Gott gesetzten Grenzen zwischen *Engeln u. Menschen geht (Test. XII Napht. 2, 4f): Es kommt zu einer Vermischung mit Menschen, nach den oben genannten Texten (vgl. außerdem Gen. 6, 1/4 sowie 2 Petr. 2, 4; Jud. 6f) zu einer tatsächlichen mit Frauen, in Sodoma zu einer möglicherweise versuchten mit Männern. Obwohl die Bedeutung der Vereinigung von (männlich vorgestellten) Engeln mit Frauen u. Männern neben der viel fundamentaleren zwischen Engeln u. Menschen unklar bleibt, der homosexuelle Bezug nur implizit vorhanden ist, fällt doch der Sache nach beides unter das verbotene Mischen von Dingen gleicher Art, aber verschiedener Gattung (Lev. 19, 19; Dtn. 22, 9/11; vgl. den Talmudtraktat Kil'ajim), u. steht im Gegensatz zu der im Buche Leviticus vorherrschenden Vorstellung von *Heilig als etwas Ganzem, Vollständigem, Vollkommenem, so daß ‚die einzelnen Dinge der Klasse entsprechen [müssen], zu der sie gehören ... u. verschiedene Klassen von Dingen nicht vermischt werden dürfen‘ (M. Douglas, Purity and danger [London 1966] 57 bzw. Reinheit u. Gefährdung [1988] 73). Deutlich wird der gleichgeschlechtliche Aspekt, wenn Test. XII Napht. 4, 1 unter Hinweis auf ‚Henochs Schrift‘ eine enge Beziehung zwischen ‚der Schlechtigkeit der Völker‘ u. der ‚Bosheit Sodoms‘ herstellt (L. J. Eron, Early Jewish and Christian attitudes toward male homosexuality as expressed in the Testament of Naphtali: Stemmeler / Clark 25/49, bes. 30/2). Obwohl weder die gemeinte Henoch-Schrift noch eine genaue Stelle auszumachen sind, rechnet das hier wohl besonders einschlägige slavische Henochbuch ‚sin against nature after the Sodomitic fashion‘ (10, 4) zu den Schlechtigkeiten der Heiden (34, 2 [R. H. Charles, The apocrypha and pseudepigrapha of the OT in English (Oxford 1913) 2, 435. 452]; vgl. Bailey 17/21; McNeill 71). Zu den Pseudepigraphen De Young, Critique aO. (o. Sp. 329f) 446/54.

III. Hellenistisches Judentum. a. Philon. Wahrscheinlich mehr als ein Jh. nach der vorstehend dokumentierten neuen homosexuellen Interpretation der Sünde der Sodomiter entfaltet Philon alle Implikationen. Als Jude fühlte er sich nicht nur unbefangen genug, die Behandlung, die Platon in seinen Dialogen dem Thema Liebe hatte angedeihen lassen, gezielt zu kritisieren (vit. cont. 59/62; spec. leg. 3, 37/42; vgl. 3, 32 u. I. Heinemann, Philos griechische u. jüdische Bildung [1962] 283f). Gleichgeschlechtliche Beziehungen unter Männern werden verworfen, nicht nur als ein Seele, Körper u. Besitz schädigendes Laster, als πάνδημον κακόν, das den Staat entkräftet, ἐρημία, σπάνις, στείρωσις bedeutet (vit. cont. 62) u. endlich ein völliges Aussterben des menschlichen Geschlechtes zur Folge hätte (was übrigens etlichen Kynikern als wünschenswert erschien; PsDiog. ep. 47 Hercher), sondern auch als mit der Bibel nicht zu vereinbaren. Gen. quaest. et solut. 4, 37 wird ‚erkennen‘ (Gen. 19, 5) unzweideutig als ‚unziemliche männliche Päderastie‘ gedeutet (vgl. 4, 31/6), Abr. 134/6 erhebt alles, was den Juden am Leben der Großstadt Alexandria besonders störte, aus der Sodomageschichte. Wieweit die dabei durchschimmernde, erstaun-

lich vollständige Liste der Mythen u. Vorurteile, die spätere Zeiten gegen H. erhoben (Einzelheiten: McNeill 73), für die Diasporajuden u. vor allem nur für diese bezeichnend war, wäre insbesondere vor dem Hintergrund der in der frühen Kaiserzeit einsetzenden Neubewertung von H. (s. o. Sp. 319) detailliert zu prüfen. Wahrscheinlich schöpfte Philon aus kynisch-stoischer Diskussion (Heinemann aO. 283), u. wie er hält auch Musonios Geschlechtsverkehr außerhalb der einzig zur Zeugung von Nachwuchs bestimmten Ehe für unzulässig: παρανομώταται συμπλοκαὶ πρὸς ἄρρενας τοῖς ἄρρεσιν ὅτι παρὰ φύσιν τὸ τόλμημα (frg. 12 [64 Hense]; vgl. frg. 15ab [77/81] u. P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe [1895] 33/7; W. Capelle / H. I. Marrou, Art. Diatribe: o. Bd. 3, bes. 997. 1000/5).

b. Josephus u. Oracula Sibyllina. Mit Recht weist Bailey 32 darauf hin, daß in der apokryphen Traditionsliteratur neben der explizit homosexuellen Deutung der Sünde der Sodomiter auch andere allgemeine weiterleben. Doch für Josephus sind Sodomie u. H., namentlich in der Form der Päderastie, schon weitgehend ein u. dasselbe (ant. Iud. 1, 194f. 200; vgl. bell. Iud. 4, 562f zu den Ausschreitungen der Zeloten; O. Michel / O. Bauernfeind im Komm. zSt.). – Die Oracula Sibyllina schreiben das Laster allen fremden Völkern zu. Das ältere, möglicherweise bis ins 2. Jh. vC. zurückreichende 3. Buch beschuldigt die Phönizier, Ägypter, Latiner, Griechen, Perser, Kelten u. Asiaten, daß sie Gottes ‚reines Gesetz' übertreten (3, 596/600). Ein vermutlich späterer Einschub hält den Römern die Errichtung von Knabenbordellen vor, was allerdings nicht vor dem 1. Jh. vC. vorstellbar ist (3, 185f; vgl. u. Sp. 347). H., Ehebruch, *Abtreibung u. Aussetzung werden 3, 762/6 zusammen abgeurteilt, was mit Philons Lehre übereinstimmt. Beschuldigungen gegen Griechenland (5, 166) oder gegen Rom u. die τριτάλαινα Ἰταλίη (5, 342), vielleicht christlich überarbeitet (J. Geffcken im App. zSt.), wurden von den Apologeten benutzt (5, 386/9. 430; vgl. 3, 764; 4, 34). Wie in den Mahnungen des PsPhokylides (vgl. 214 u. P. W. van der Horst, The sentences of PsPhokylides [Leiden 1978] Reg. s. v. H.) erscheinen sie nach jüdischem Brauch oft in Lasterkatalogen (*Affekt), wie zB. ἀρσενοκοιτεῖν neben συκοφαντεῖν u. φονεύειν (Orac. Sib. 2, 73; vgl. Test. XII Lev. 17).

IV. Rabbinische Literatur. Eine umfassende Untersuchung des Themas H. in der rabbin. Literatur der talmudischen Zeit steht noch aus (am ausführlichsten, aber keineswegs vollständig: J. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin [1923] 575/83, vgl. 567; Frankfurter / Ulmer). Dennoch zeichnet sich ab, daß die vorstehend dokumentierte Neuinterpretation der Sünden von Sodoma nur vereinzelt zur Kenntnis genommen wurde (Bailey 24 mit Belegen). So weiß Gen. r. 1, 7 von einer Absprache der Sodomiter, jeden fremden Besucher geschlechtlich zu mißbrauchen u. ihn seines Geldes zu berauben. Nach bSotah 13b (vgl. ebd. 86, 3) hätte Potiphar Joseph für homosexuelle Handlungen gekauft (vgl. ebd. 39, 1). Kompromißlos wird männliche Prostitution abgelehnt; selbst für den Abort des Hohenpriesters darf Hurenlohn nicht verwendet werden (b'Abodah Zarah 17a; vgl. Dtn. 23, 19). Unbekümmert wird die seit der Kaiserzeit in den Großstädten belegte Einrichtung von Kinäden-Bordellen ins Alte Ägypten zurückprojiziert u. der ins Nilland verkaufte Joseph von seinen Brüdern in einem solchen gesucht (Gen. r. 91, 6). – Nicht immer wird klar, ob homosexuelle Praktiken zur Wahrung der religiösen Eigenständigkeit Israels oder an sich abgelehnt werden (bSanhedrin 54ab). Das aus dem Plural ‚Beischlafarten der Frau' (Lev. 18, 22; 20, 13) abgeleitete Verbot aller auch beischlafähnlicher Handlungen unter Männern (bSanhedrin 55a; bJebamot 55b) deutet auf Letzteres, ebenso das Recht des Opfers, u. der Augenzeugen, bei Vergewaltigung durch einen Geschlechtsgenossen den Angreifer in Notwehr zu töten (bSanhedrin 73a), u. das Verbot, nutzlos Samen zu vergießen (bNiddah 13a). Dennoch kamen homosexuelle Handlungen wohl auch unter Juden vor: Die beiden Männer, die Jehuda ben Pazzi es auf dem Dach miteinander treiben sah, schüchterten ihn dadurch ein, daß sie sagten: ‚Denk daran, Du bist nur einer, wir sind zwei (können also gegen Dich Zeugnis ablegen, Du aber nicht gegen uns)' (jSanhedrin 6, 23c). Obwohl man überzeugt war, daß H. dank des Einflusses der bibl. Verbote für die Juden eigentlich kein Problem mehr sei (vgl. bQiddušin 82a), war es doch unverheirateten Männern verboten, unter derselben Bettdecke zu schlafen oder Knabenlehrer zu werden (Qiddušin 4, 13. 15). – Jüdisch-christliche Auseinandersetzungen um das Thema H. hat es wahrscheinlich nicht gegeben, zumindest haben sie in der rabbin. Literatur keine Spur hinterlassen.

C. Christlich. I. Zur Terminologie. In der christl. Literatur begegnen vor allem παιδοφθορία (s. u. Sp. 342), ἀρσενοφθορία u. ἀρσενοκοίτης (s. u. Sp. 339f). Sodomita erlangte die Bedeutung ‚Knabenschänder' nach Vorarbeiten jüdischer Rigoristen bis zum 2. Jh. nC. (dazu o. Sp. 333f) erst nach dem 3. Jh., spätestens nachdem die (Ps-)Apostolischen Konstitutionen (7, 2, 10 [SC 336, 30]), deren 7. Buch die *Didache zugrundeliegt, den Ursprung dieses Lasters in dem schweren Vergehen der Bewohner der Stadt Sodoma gesehen hatten, das in der bibl. Überlieferung noch verschieden gedeutet wird (Hes. 16, 49; Sir. 16, 19: Hoffahrt u. Geiz; Philo Abr. 26, 135f: ἀκολασία; 2 Petr. 6: ἀσέβεια; Iudc. 7: unbestimmte geschlechtliche Sünde); Hieronymus spricht vom peccatum Sodomiticum (in Hes. 16, 49 [CCL 75, 206]; für Augustinus [ep. 90, 7; 195 (CSEL 34, 2, 78; 57, 215)] aber ist Sodoma Hochburg aller Sünden), u. in der kaiserlichen Gesetzgebung wird der Verkehr zwischen Männern unter Hinweis auf die Strafe, die die Bewohner von Sodoma getroffen hat, als strafwürdig behandelt (Nov. Iust. 141, 1). – Mittelalterliche Bußordnungen (s. u. Sp. 359) unterscheiden bevorzugt zwischen molles (passive Partner), fornicantes inter femora u. sodomitae (d. h. per anum).

II. Neutestamentliche Grundlagen. Obwohl die frühen Christen überwiegend in städtischem Milieu lebten, lehnte die in den ntl. Schriften gepredigte Moral trotz zahlreicher Unterschiede in der Lebensweise H. einhellig ab. Wo immer sie gemeint sein könnte, findet sie sich in Laster- oder Sündenkatalogen. Vorschläge für die Gestaltung homosexueller Beziehungen sind undenkbar (Springett 120). Wie in der jüd. Bibel werden solche Handlungen aber weder markant herausgehoben, noch für die schlimmsten Vergehen überhaupt gehalten. Davon abgesehen jedoch ist der Einfluß des AT gering. Die Lev.-Stellen fehlen völlig, u. selbst die homosexuelle Interpretation der Sodomageschichte in der apokryphen Literatur klingt nur ganz am Rande an. Um so deutlicher ist, zumindest in den ausdrücklichen Stellen, der Bezug auf die heidn. Welt.

a. Ausdrückliche Ablehnungen. 1. Rom. 1, 27. Traditionell wird Rom. 1, 26f als schärfste Absage verstanden. Da Paulus nur von Geschlechtsverkehr unter Männern spricht u. nicht zu erkennen gibt, daß er sich mit dem schon in der hellenischen Welt geläufigen Gedanken konstitutioneller, auf Veranlagung beruhender H. (bes. Aristot. eth. Nic. 7, 6, 1148b 29f; PsAristot. probl. 4, 26, 879a 36/880a 5 [s. o. Sp. 310] u. die Astrologen, zB. Ptol. Math. tetr. 3, 14, 172; 4, 5, 188 u. später Firm. math. 3, 6, 20; 4, 12, 5; 6, 30, 16) auseinandersetzt oder ihn homosexuelle Handlungen nur unter der Rücksicht ritueller Reinheit, als Bestandteile des Götzendienstes, die aber Gott nicht an sich mißfallen, interessieren, werden tatsächlich alle nicht zwischen Mann u. Frau vollzogenen Geschlechtsakte (vgl. Rom. 1, 26) als παρὰ φύσιν abgelehnt. Warum er nur das griech. Modell von H., nämlich Päderastie, vor Augen gehabt haben soll (J. B. De Young, The meaning of ‚nature' in Romans 1 and its implications of homosexual behavior: JournEvTheolSoc 31 [1988] 429), ist schwer einzusehen. Da παρά aber nicht einfach ‚gegen' bedeutet (aufgrund der von Boswell 111_{68} aufgeführten Beispiele wäre dann κατά [mit Gen.] zu erwarten) u. φύσις von Paulus selbst sehr locker, gelegentlich fast im Sinne von ‚Konvention' gebraucht werden kann (vgl. 1 Cor. 11, 14 u. die Belege Boswell $110f_{61/4}$ u. De Young, Meaning aO. 430/41), Rom. 11, 24 Gott sogar als παρὰ φύσιν handelnd dargestellt wird, die Formel also nicht automatisch verwerfliches Tun bezeichnen muß, bleiben nur zwei Deutungsmöglichkeiten. Dem einzelnen Heiden kann vorgehalten werden, daß er absichtlich u. freiwillig über (zu παρά im Sinne von more than, beyond Boswell $111f_{69}$) sein (allgemein auf die Frau gerichtetes) sexuelles Verlangen hinausgeht u. sich dann außergewöhnlichen Formen der Lust hingibt. Der Kontext legt aber einen etwas anders nuancierten Gedanken näher: Wie die Menschen mit dem Abrücken von der Erkenntnis des wahren Gottes wenn nicht in Widerspruch zu, so doch neben die Ordnung Gottes bzw. der Schöpfung gerieten, so steht Geschlechtsverkehr von Männern untereinander, selbst ein Ergebnis des Abweichens vom einen Gott, im selben Sinne außerhalb dieser Ordnung. Gerade der der Paulusstelle sehr ähnliche Passus Test. XII Napht. 3, 3/5 (s. o. Sp. 333) legt mit seiner nachdrücklichen Berufung

auf die Schöpfungswerke nahe, daß auch Paulus von der gottgewollten Schöpfungsordnung her denkt. Diese Ordnung aber ist wegen Rom. 11, 24, wo Gott selbst als παρὰ φύσιν handelnd auftritt, im Gegensatz zu jeder Form der Naturvergötterung, von Gott, nach Rom. 1, 18/27 u. zahlreichen anderen Stellen auch vom Menschen veränderbar. Da diese Ordnung, die bestimmte ethische Grundsätze, darunter für Paulus wohl auch die Unzulässigkeit gleichgeschlechtlicher Beziehungen, einschließt, wird H. nicht, wie Boswell (110; vgl. 112) behauptet, nur als dem jüd. Verständnis fremd abgelehnt. Allerdings stellt eine veränderbare göttliche Ordnung die Frage nach den Grenzen, innerhalb derer dies geschehen darf, ohne Gottes Mißfallen zu erregen. Mit gleichgeschlechtlichen Beziehungen, deren weite Verbreitung u. hohe Einschätzung in der hellenist. Welt Paulus schwerlich verborgen bleiben konnte, hat er sich unter dieser Rücksicht nie befaßt. Vielleicht hielt er aufgrund seiner jüd. Herkunft kaum zu verändernde Neigungen zum gleichen Geschlecht für undenkbar; abgelehnt hat er H. jedoch nur als frei gewählte Form der Lustbefriedigung, also als Perversion u. Sünde. In zwei weiteren Briefen werden andere Ausschnitte homosexueller Handlungen verurteilt.

2. Μαλακοί u. ἀρσενοκοῖται. Beide Ausdrücke erscheinen im Lasterkatalog 1 Cor. 6, 9f, der zweite in einem ähnlichen 1 Tim. 1, 8/10. Was sie genau bedeuten, ist heftig umstritten. Μαλακοί stehen zwischen zwei sexuellen Vergehen; dem Kontext ist aber nicht zu entnehmen, ob die Grundbedeutung ‚weich, weichlich, verweichlicht' (vgl. Mt. 11, 8; Lc. 7, 25) nur allgemein zu ‚zügellos', zu speziellen Zügellosigkeiten auf sexuellem Gebiet oder gar zu ‚sich von Männern mißbrauchen lassen' eingeschränkt ist. Letztere Bedeutung wird gerne mit PHibeh 54 gestützt (Springett 134 mit Anm.; vgl. Boswell 106). In der Suda figuriert μαλακός als Synonym zu μαλθακός (s. v. [3, 312f Adler]), das wie das lat. mollis in der Sexual- u. medizinischen Sprache den subactus, den ‚weiblichen' Partner für den Analverkehr bezeichnet (vgl. Cael. Aurel. morb. chron. 4, 9; zur Herkunft der mollitia / mollities aus der Wollust u. dem ethischen Versagen o. Sp. 308; vgl. auch H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 620f). – Das viel seltenere ἀρσενοκοῖται, das außerhalb des NT im Singular erstmals Anth. Graec. 9, 686 u. in der Verbform Orac. Sib. 2, 73 begegnet (J. H. Moulton / G. Milligan, The vocabulary of the Greek NT illustrated from the papyri and other non-literary sources [Grand Rapids 1963] 79), kann nach den üblichen Wortbildungsgesetzen der griech. Sprache Männer als Subjekte oder Objekte geschlechtlicher Aktivitäten bezeichnen. Da nach der klarsten Stelle in einem Poenitentiale, das angeblich vom Patriarchen Joh. IV Ieiunator v. Kpel stammt, allerdings erst zwischen dem Ende des 8. u. der Mitte des 10. Jh. entstanden sein kann (H. G. Beck, Kirche u. theol. Literatur im byz. Reich [1959] 424; E. Herman, Il più antico penitenziale greco: OrChrPer 19 [1953] 71/127), manche ‚sogar mit ihren Ehefrauen ἀρσενοκοιτίας praktizieren' (PG 88, 1896A; zu den kurz vorher [1893C] unterschiedenen drei Arten von ἀρσενοκοιτία s. u. Sp. 358), könnte auch Paulus an eine Art Analverkehr gedacht haben, der nicht zwangsläufig zum homosexuellen Formenkreis gehört. In der bisher umfangreichsten Wortuntersuchung kommt Boswell 341/53 zu dem Schluß, daß das griech. Wort dem lat. drauci entspricht u. die in der hellenist. Welt zu Pauli Zeiten wohlbekannten ‚active male prostitutes' (ebd. 344) bezeichnet. Vier Hauptmängel seiner Argumentation deckt D. F. Wright, Homosexuals or prostitutes (1 Cor. 6, 9; 1 Tim. 1, 10): VigChr 38 (1984) 125/53 auf, vor allem, daß Lev. 18, 22; 20, 13 LXX nicht genügend Rechnung getragen werde (weitere Einzelheiten Springett 135f; vgl. Petersen aO. [o. Sp. 291] 187/91; dazu die Entgegnung D. F. Wright, Translating ἀρσενοκοῖται [1 Cor. 6, 9; 1 Tim. 1, 10]: VigChr 41 [1987] 396/8; ders., Homosexuality. The relevance of the Bible: EvangQuart 61 [1989] 291/300). Wright hält männliche Prostitution mit Partnerinnen für ausgeschlossen u. gleichgeschlechtliche Beziehungen (mit Partnern jeden Alters) für das von Paulus Gemeinte. Das Wort wäre dann der griech. terminus technicus für das hebr. ‚mit einem Manne schlafen'. Dies jedoch ist auch Wrights Belegen nicht zu entnehmen, so daß das genaue Subjekt u. die Art der mit Männern vollzogenen Beischlafhandlungen nicht mehr genau zu bestimmen sind. Selbst die naheliegende Vermutung, μαλακοί bezeichne passive, ἀρσενοκοῖται aktive Partner, ist 1 Cor. 6, 9 ebensowenig zu entnehmen wie der Reihe

πόρνοι, ἀρσενοκοῖται, ἀνδραποδισταί (1 Tim. 1, 10) die Beschränkung auf male prostitutes, ‚males who lie (with them) and slave dealers (who procure them)', also letztlich nur auf bestimmte homosexuelle Praktiken (vgl. Springett 140 mit Belegen). – Andere gelegentlich angeführte Stellen berühren das Thema nur am Rande.

b. Nicht einschlägige Stellen. Mt. 10, 14f par. Lc. 10, 12; Mt. 11, 23f u. Lc. 17, 29 erwähnen die Sünde Sodomas, spezifizieren sie aber nicht. Mt. 10, 12/4 läßt an Verletzung des Gastrechtes denken. 2 Petr. 2, 6/8 interpretiert die Sünde Sodomas stärker sexuell als das AT, speziell Homosexuelles assoziieren aber weder ἄνομα ἔργα noch τῆς ... ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς. Auch Jud. 6f qualifiziert die Sünde der Städte Sodoma u. Gomorrha als Unzucht (ἐκπορνεύσασαι), doch das ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας verurteilt nicht primär homosexuelle Beziehungen, sondern geschlechtlichen Umgang mit (nur männlich vorgestellten) Engeln, d. h. mit Wesen anderer Art (vgl. Gen. 6, 2, aber auch o. Sp. 333; *Gigant). Auch die Joh.-Apokalypse berührt das Thema H. lediglich. Unter dem ἐβδελυγμένοι (Apc. 21, 8) können Leute mit gemeint sein, die Homosexuelles tun, zwangsläufig verurteilt werden sie aber nicht. Nur bei einer allerdings durch nichts nahegelegten Verknüpfung von ‚Hund' mit ‚Hundelohn' (Dtn. 23, 19; vgl. o. Sp. 295) könnte Apc. 22, 15 sich homosexuell Betätigende meinen; gemeingriechisch bezeichnete κύων nur ‚Schamlosigkeit' oder ‚Übermut' (vgl. Liddell / Scott, Lex.[9] s. v.) u. bedeutete für die hellenist. Juden die rituell unreinen Heiden. – Nichts deutet daraufhin, daß die Joh. 13, 23/21, 20 wiederholt begegnende Bezeichnung ‚der Jünger, den Jesus liebte', der ‚bei Tisch an Jesu Brust lag' (ebd. 13, 23/5) mit homosexuellen Konnotationen gemeint gewesen oder in der frühen Kirche verstanden worden wäre. In der Spätantike sind auch sonst Gerüchte, die Jesus gleichgeschlechtlicher Beziehungen beschuldigt hätten, nicht nachzuweisen.

III. Älteste Zeit. Polykarp führt 1 Cor. 6, 9f ohne besonderen Nachdruck an (ep. 5, 3). Did. 2, 2 schaltet zwischen οὐ μοιχεύσεις u. οὐ πορνεύσεις das Verbot οὐ παιδοφθορήσεις ein; im apokryphen *Barnabas-Brief, der im Cod. Sinaiticus noch zur Bibel gehört u. dessen Verhältnis zur Didache umstritten ist (J. Schmid: o. Bd. 1, 1212/7; zu den Einleitungsfragen K. Wengst: Schriften des Urchristentums 2 [1984] 5/61. 105/37; P. Prigent: SC 172, bes. 9/30), wird es gleichfalls ohne Berufung auf das AT angehängt (19, 4a). Obwohl das vorher nicht belegte Wort Schändung von Kindern u. Minderjährigen beiderlei Geschlechts bedeuten kann, versteht man es gemeinhin als Dysphemismus für Knabenliebe. Die Begründung des atl. Verbotes, kein Hasenfleisch zu essen (Lev. 11, 5; Dtn. 14, 7), mit der Warnung, durch den Genuß dieses Tieres, ‚das so viele After besitzt, wie es Jahre gelebt hat', ein παιδοφθόρος zu werden (Ep. Barnab. 10, 6; zu Herkunft u. Verbreitung dieser ‚zoologischen Erkenntnis' Prigent: SC 172, 152f$_3$ zSt.; Boswell 137/43; *Hase), ist eine mißglückte Metapher, da sie wenig logisch mehr auf die ‚Löcher' des Schänders als des Geschändeten abhebt; zur Präzisierung der Bedeutung des Wortes trägt sie nichts bei. Ob sich die wiederholten Ablehnungen von ἀσέλγεια u. besonders πορνεία im Hirten des *Hermas (vis. 2, 2, 2; 3, 7, 2; mand. 4, 1, 1; 8, 3; sim. 9, 15, 3) mehr im Sinne des klass. Sprachgebrauchs nur auf Prostitution beziehen oder andere Ekel u. Abscheu erregende Verhaltensweisen einbeziehen, geht aus dem Text nicht hervor.

IV. Die griech. Apologeten. Unter den Lastern heidnischer Götter erscheinen auch gleichgeschlechtliche Beziehungen zu Jüngeren (Tat. orat. 8, 3), mit *Ganymed (zB. Iustin. apol. 1, 25; Tat. orat. 10, 2) u. dem von Hadrian vergöttlichten Antinoos, seinem Geliebten (ebd. 10, 4; Athenag. leg. 30; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 8), als besonders abschreckende Beispiele (vgl. Hermann, Antinous aO. [o. Sp. 320] bes. 162). Obwohl die Päderastie nicht sonderlich hervorgehoben wird, hat ihre Verbindung mit dem dämonisierten Heidentum (Iustin. apol. 1, 5; Athenag. leg. 23/7) den Abscheu der Christen u. die später überspitzte Bewertung als des heidn. Lasters κατ' ἐξοχήν bestätigt (Iustin. dial. 95, 1). Justins Maxime: ‚Wir (Christen) sind vielmehr von vornherein einzig zu dem Zwecke, Kinder aufzuziehen, eine Ehe eingegangen, oder wir haben auf das Heiraten (u. d. h. auf alle geschlechtliche Lust) verzichtet u. bleiben völlig enthaltsam' (apol. 1, 29), ist auch durch die Assoziation mit dem Teufel nicht zu erklären u. nur als Reflex zutiefst sexualitätsfeindlicher Zeitströmungen zu verstehen (vgl. Athenag. leg. 34; s. o. Sp. 319). Auch Tatian verweist ausdrücklich auf

Dämonen als die eigentlichen Mächte heidnischen Kultes (orat. 19, 11; 22, 1) u. unterstreicht das alltäglich vom Theaterwesen ausgehende schlechte Beispiel (ebd. 22, 2/6). Alle drei wissen um abträgliche Folgen gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Justin prangert die Sitte, Kinder auszusetzen, an, da viele dieser männlichen u. weiblichen Findlinge, wie Martial (o. Sp. 326) bestätigt, zur Prostitution aufgezogen würden (θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀρρητοποιῶν πλῆθος κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τούτου τοῦ ἄγους ἕστηκε), u. weist gewiß nicht ohne erhebliche Übertreibung der Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß, wer sich mit ihnen abgibt, möglicherweise mit seinem eigenen Kinde, Bruder oder Verwandten geschlechtlich verkehrt (apol. 1, 27). Nach Tatian wird Päderastie von den Barbaren verdammt, von den Römern aber als Vorrecht beansprucht, ‚die Scharen von Knaben wie Pferdehorden zusammenzutreiben pflegen' (orat. 28). Athenagoras spricht in diesem Zusammenhang nur von ‚Mädchenhandel', weist aber, was Männer einander geschlechtlich antun, voll Abscheu zurück (leg. 34). Wiederholt verurteilt auch Theophilos v. Ant. den ἀρσενοκοίτης (ad Autol. 1, 2. 9. 14) bzw. στυγητὰς ἀρρητοποιίας (ebd. 3, 3). Daß auch er dabei nicht primär auf der Bibel fußt, zeigt sein Zitat von Ex. 20, 13/7 ohne jeden Hinweis auf die atl. oder ntl. Ablehnungen der H. (ad Autol. 2, 35). In einer uU. tendenziösen Unterstellung (vgl. aber Diog. L. 7, 188 zu Chrysippos u. o. Sp. 303) behauptet er, Epikur u. die Stoiker hätten u. a. sogar ἀρσενοβασίαι gelehrt (ad Autol. 3, 6; vgl. o. Sp. 311f). Die Apologeten wandten sich mit ihren Schreiben an die Kaiser, doch es ist fraglich, ob sie deren Aufmerksamkeit fanden. Die Behandlung der H. haben sie belegbar nicht zu beeinflussen vermocht.

V. Vorkonstantinische Zeit. a. Lateinische Literatur des 3. Jh. Auch die Lateiner attakkierten die heidn. Götter als Lehrmeister aller Laster, darunter gleichgeschlechtlicher Handlungen.

1. Minucius Felix. Gegen Caecilius, der die röm. Religion als vertrauenswürdige Erzieherin eines großen Volkes preist, betont er in seinem ‚Octavius' das gefährliche Beispiel in Ganymedem Jovis stuprum caelo consecratum (23, 7). Die plastische Schilderung sexueller Freizügigkeit zu seiner Zeit (ebd. 28, 10) enthält auch in gleichgeschlechtlichem Verkehr übliche Praktiken u. lehnt diese als an sich verwerflich oder über Gebühr hedonistisch u. nicht primär als in der Religion begründet ab.

2. Tertullian. Auch Tertullian beschuldigt die Götter als puerorum contaminatores (apol. 11, 12), denen die Verehrer nacheifern (nat. 1, 15, 8; 1, 16), während Christen beim Geschlechtsverkehr nicht einmal einen Wechsel der Frau kennen (sexum nec femineum mutat christianus: apol. 46, 10). Von den Schauspielen sollen sich die Christen fernhalten, denn die scaenici haben auf Männer wie Frauen verführerische Wirkung (spect. 22; vgl. apol. 15 u. Cypr. ad Donat. 8f). Heftige Angriffe auf verderbte Sitten durchziehen sein Werk, doch wird zwischen den Sünden im einzelnen nicht unterschieden (vgl. zB. Tert. pal. 4). An der H. stellt er, ähnlich wie die griech. Apologeten (s. o. Sp. 343), die sozialen Folgen heraus (Tert. nat. 1, 16; vgl. die ähnlichen Geschichten Plaut. capt. argum. u. 69. 867. 954/61). In De corona, einer Schrift aus seiner montanistischen Zeit, weist Tertullian in Anlehnung an Rom. 1, 26f H. als Verkehrung des natürlichen Gebrauchs der Natur in einen nicht natürlichen (naturalem usum ... in non naturalem) zurück (6, 2; das Carmen de Sodoma [ClavisPL² 1425], dessen 167 Hexameter sich eng an den bibl. Text anlehnen, wird Tertullian wie Cyprian [CSEL 3, 3, 289/97; vgl. ebd. 23, 212/20] zu Unrecht zugeschrieben; seine Entstehungszeit ist ungewiß [L. Krestan, Art. Cyprian III: o. Bd. 3, 479]; zur Sache: R. Hexter, The metamorphosis of Sodom. The PsCyprian De Sodoma as an Ovidian episode: Traditio 44 [1988] 1/35). Für eine der schlimmsten Sünden kann er gleichgeschlechtliche Handlungen auch damals nicht gehalten haben, da er sie unter stuprum oder fornicatio, der Gesamtheit der Vergehen gegen die Keuschheit, mitbezeichnet sein läßt. Verstöße dagegen aber hält er für ein irremissibile delictum u. wirft den Psychikern, also den nichtmontanistischen Katholiken, vor, daß sie den moechi u. fornicatores, denen er die *Digami gleichstellt, Vergebung gewähren (pud. 2, 12/6). Ähnlich tadelt er mit einem flüchtigen Hinweis auf 1 Cor. 9, 6 u. den Barnabasbrief die Psychiker wegen ihrer Nachsicht (pudic. 20, 2). Auch von Nachlaß dieser Vergehen durch Märtyrer will er in dem gehässigen Passus ebd. 22, 1/5 nichts wissen.

3. Cyprian. Von Tertullians Rigorismus hebt sich Cyprians Menschlichkeit wohltuend ab. Doch bedauert auch er den demoralisierenden Einfluß der Schauspieler; noch schlimmer aber gehe es im Leben zu, wo libidinibus insanis viri in viro proruunt, u. diejenigen, die solche Leute vor Gericht anklagen, oft genauso schuldig sind, turpes turpis infamat (ad Donat. 8f). Aus dieser Sicht spricht aber wohl noch stärker als die Ablehnung von etwas Sexuellem der Abscheu des Römers vor Männern in weiblichen Rollen, hält er es doch schon für obszön, wenn Männer auf der Bühne Frauenrollen übernehmen (ep. 1), u. ist er überzeugt, daß gleichgeschlechtliche Aktivitäten nec illis possunt placere qui faciunt. Man dürfe sich nicht damit abfinden, daß der Körper, nach dem Nachlaß der Schuld zu einem Tempel Gottes geworden, turpi et infami concubitu beschmutzt wird (ep. 13, 5, 1). Im Gegensatz zu Bischöfen, die den moechi Vergebung verweigern wollten (B. Poschmann, Art. Buße: o. Bd. 2, 808) u. damit eine endgültige *Exkommunikation vollzogen, hält er aber keine Sünde für unvergebbar (ep. 55, 21; 59, 13f; 64, 5, 2).

4. Novatian. Er fragt nach der Bedeutung des Verbotes, Hasen zu essen, u. kommt ähnlich dem Barnabasbrief u. der Didache (s. o. Sp. 341f) zu dem Ergebnis: accusat deformatos in feminam viros (cib. Iud. 3 [PL 3, 987AB]). Ob damit nur die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr oder eine Kastration gemeint ist, wird nicht zu entscheiden sein. In zwei ps-cyprianischen Traktaten, die vielfach Novatian zugeschrieben werden (ClavisPL² 69f), wird Christen wie in Tertullians gleichnamiger Schrift der Besuch heidnischer Schauspiele verboten (spect.: CSEL 3, 3, 3/13) u. H. als contra naturam verworfen (pudic. 3 [ebd. 16]).

5. Arnobius. Wiederholt prangert er die Unzucht der Götter an (nat. 4, 26; 5, 6f; 5, 28. 44; 7, 33). Dabei wertet er Materialien aus, die sich nur bei ihm finden, gelegentlich unterlaufen ihm aber Ungereimtheiten u. Versehen, so bei den Verwandlungen des Zeus (4, 26), bei den Bezugnahmen auf Catamitus (5, 22) bzw. Ganymed (5, 44; 7, 33), deren Identität er nicht erwähnt, oder die verschiedenen Besonderheiten des Attis-Agdistis-Mythos (5, 6f; vgl. G. E. McCracken im Komm. zu den St.).

6. Lactantius. Gipfel der Ruchlosigkeit u. des Verbrechens (impietatis et sceleris) ist es für ihn, daß Zeus filium regium rapuit ad stuprum (inst. 1, 10, 12). Das anschließende nisi etiam sexui suo faceret iniuriam unterstreicht, daß stuprum, in der Rechtssprache strafbare geschlechtliche Beziehungen zwischen einem freien Mann u. einer unverheirateten freien Frau (unter Sklaven bzw. mit Sklavinnen u. mit Dirnen konnte kein stuprum geschehen), die unter keinen anderen Straftatbestand, zB. der Entführung fielen, hier, wie übrigens bereits in klass. Zeit (Liv. 39, 13, 10), auch homosexuelle Aktivitäten umfaßt. Er wiederholt den Vorwurf der Widernatürlichkeit u. spricht sogar von einem verum adulterium quod fit contra naturam (ebd. 1, 10, 12; vgl. 6, 23, 10). Dabei ist Natur aber kaum zeitloser Maßstab richtigen Verhaltens, sondern impliziert nach heutigem Sprachgebrauch den Gedanken von Sitte oder Herkommen; denn 5, 9, 17 heißt es von denjenigen, die ihre Körper Geschlechtsgenossen hingeben: immemores quid nati sint, cum feminis patientia certent. Homosexuelles Tun gilt ihm als Erfindung des Teufels, der damit das schlimmste Übel über die Welt brachte, indem er nefandos coitus contra naturam contraque institutum dei machinatus est ... imbuit homines et armavit ad nefas omne (6, 23, 8; vgl. mort. pers. 8, 5; Commod. apol. 175). Bei diesem teuflischen Ursprung des Übels überrascht es nicht, daß sich in dem aus Orac. Sib. 3, 763/6 übernommenen Katalog der Frevel, die Gottes Zorn in besonderer Weise erwekken, neben Ehebruch u. Kindestötung auch ἄρσενος ἄκριτος εὐνή findet (Lact. ira 22, 8).

b. Griechische Literatur. Während die Lateiner, zumeist aus den Provinzen oder doch mit konservativ ländlichem Hintergrund, schonungslos überwiegend mit Auswüchsen homosexueller Beziehungen abrechnen konnten, wandten sich die Alexandriner in einer großstädtischen Umwelt an Gebildete, die die einst hohe pädagogische Wertschätzung, ja Idealisierung der Päderastie nicht vergessen hatten.

1. Clemens v. Alex. Auch in seinen Augen können die Götter Menschen (protr. 2, 28/33), personifizierte Elemente (ebd. 5, 64) oder Dämonen niederen Ranges sein, die die Menschen hassen (3, 42, 1) u. sie πασχητιασμούς treiben lehren (4, 60, 1). Sie sind Knabenschänder (2, 34f; 4, 49), u. Phidias nahm deshalb zu Recht seinen ἐρώμενος Pantarkes

als Modell für sein Zeusbild (4, 53, 4). Dämonen helfen den Menschen zwar bei ihren Vergehen, doch sündigt der Mensch freiwillig (strom. 6, 12, 98; vgl. 2, 20, 109f). Nach dem Protreptikos vergöttlichte der röm. Kaiser (Hadrian) seinen ἐρόμενος (4, 49, 1) u. auch in anderen Schriften erwähnt Clemens die Dämonen nur noch selten in Verbindung mit H. Besonders in dem viel gelesenen Παιδαγωγός projiziert er das abgelehnte Verhalten auf Gruppen, indem er zunächst nüchtern auf bedenkliche soziale Folgen hinweist. Wie Justin u. Minucius Felix (s. o. Sp. 343f) erinnert er ‚an manche traurige Geschichte infolge von Geschlechtsverkehr mit Leuten, die man nicht kennt: mit einem entarteten Sohn ... verbinden sich oft, ohne es zu ahnen, Väter, die an die ausgesetzten Kinder nicht denken' (paed. 3, 21, 5). Er weist auf das Treiben in den Bordellen hin, in denen ‚Knaben sich als Weiber ausgeben, ... Männer sich wie Weiber mißbrauchen lassen' (ebd. 3, 21, 2f), u. vergißt nicht auf ein ansonsten nicht bezeugtes Gesetz der weibisches Treiben verabscheuenden alten Römer hinzuweisen, die ‚wider das Gesetz der Natur vollzogene körperliche Vereinigung mit dem Tode bestraften' (3, 23, 1; vgl. o. Sp. 314). Obwohl wiederholt von dem παρὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον die Rede ist, könnte sich die Ablehnung lediglich auf die unvernünftige u. grobe H. beziehen, wie sie in der Weltstadt in der kommerzialisierten Prostitution gang u. gäbe war; mit seinem Appell an die Scham des Mannes, sein Wesen nicht in das eines Weibes verwandeln zu lassen (3, 18, 1f), sich die Haare zu schneiden, den Bart wachsen zu lassen u. die weibische Putzsucht nicht mitzumachen (3, 15/20. 23f), nennt er nämlich genau die Hauptkennzeichen der κίναιδοι (*Effeminatus). Allerdings hat er nicht nur bestimmte unter Männern übliche Praktiken wie Anal- u. Oralverkehr (2, 87, 1. 3) abgelehnt, sondern sich auch mit der an Zügen der Päderastie überreichen Welt der platonischen Dialoge nicht abgefunden. Platons Aufforderungen, nicht der Lust zu frönen (Phaedr. 254a/e), versteht er als Ablehnung der Päderastie allgemein (Clem. Alex. paed. 2, 86, 2), u. zwar weil er wohl im Barnabasbrief nicht nur das Verbot des Genusses von Hasen- u. *Hyänenfleisch als gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen gerichtet, sondern auch das Ehebruchsverbot Ex. 20, 13 um ein οὐ πορνεύσεις u. οὐ παιδοφθορήσεις erweitert gefunden hatte (paed. 2, 87/89, 1; Lev. 18, 22 folgt erst später paed. 2, 91, 1) u. sich daraufhin gezwungen sah, jede Form der Geschlechtslust, die nicht ihrem einzigen Zweck, der Zeugung, diente, kategorisch abzulehnen (ebd. 2, 102, 1f). Wie wenig biblisch begründet dieses stoische Prinzip des fruchtbaren Säens ist, das im Interesse der Grundtugend der ἀταραξία Lust als Zweck der Sexualität gänzlich ausklammert, ergibt sich daraus, daß der einzige im NT ausdrücklich genannte Ehezweck, die Unzuchtvermeidung (1 Cor. 7, 2), bei Clemens' Eheauffassung so gut wie gar keine Rolle spielt (vgl. strom. 3, 96, 1/3) u. er ohne Anhaltspunkt im AT oder NT ausführlich von ‚Ehebruch in der Ehe' spricht (paed. 2, 99, 3), zB. bei Verkehr mit der schwangeren oder älteren Gattin (2, 92, 2. 95, 3). Seine gelegentliche Formel vom ‚Übermaß ... gesetzwidriger Vereinigungen' (παράνομοι συνουσίαι; 2, 90, 4; 3, 21, 3) ändert nichts daran, daß παρὰ φύσιν συνουσίαι, in denen τὰ γυναικῶν οἱ ἄνδρες πεπόνθασιν, καὶ γυναῖκες ἀνδρίζονται (ebd.) ausnahmslos zur πορνεία gerechnet werden, die zu vollbringen Tod vor Gott bedeutet (2, 100, 1). Rom. 1, 26f bestätigt dieses Ergebnis nur, braucht es aber nicht mehr zu erweisen. Wie tief Clemens' Sexualethik (paed. 2, 83, 1/115, 5) in spätstoischen Vorstellungen wurzelt, zeigen Schrijvers Bemerkungen zur Sicht des unter Trajan u. Hadrian praktizierenden griech. Arztes Soranos (18/25). Listen, die Knabenschändung oder Päderastie neben anderen Lastern aufführen (zB. paed. 2, 89, 1; strom. 2, 34, 2), wollen nicht abschwächen, daß Clemens in der Bekämpfung männlicher Prostitution u. jeder Form männlicher H. ein vordringliches Anliegen sah u. de facto innerchristlich beträchtlich zur Frontbildung gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen in späterer Zeit beigetragen hat.

2. Origenes. Er übertreibt die Lustfeindlichkeit seines ‚Vorgängers' in Alexandria nicht nur, indem er sich unter Berufung auf Mt. 19, 22 mit etwa 18 Jahren in seinem Streben nach christlicher Vollkommenheit selbst kastrieren ließ (in Mt. hom. 15, 3 [GCS Orig. 10, 354]), sondern auch die Ehelosigkeit zeitlebens höher bewertete. Noch grundsätzlicher aber unterscheidet er sich in der Deutung der Lot-Geschichte von Clemens. Während in dessen Augen die Sodomiter durch große Schwelgerei in Unzucht gefallen seien, indem sie schamlos Ehebruch trieben u. in wahnsinniger Liebe zu Knaben entbrannten (paed. 3, 44, 1; vgl. 2, 89, 3), hebt Origenes ausschließlich auf die einzige gute Tat ab, die Lot dem Flammengericht entgehen ließ: seine *Gastfreundschaft (in Gen. hom. 5, 1 [SC 7[bis], 162]).

VI. Nachkonstantinisch. Der Sieg des christl. Bekenntnisses stellte die Kirche vor neue Aufgaben. Die überkommene Vorstellung, die heidn. Götter seien Verstorbene oder Dämonen, die die Menschen alle Laster gelehrt hätten u. sie weiter dazu verführten, genügte immer weniger. Während man sich im lat. Westen überwiegend mit pervertierten Formen der H. auseinandersetzte, sahen sich die Bischöfe des Ostens seit dem 4. Jh. zusätzlich vor die Aufgabe gestellt, die weitgehend heidn. Bildung mit den Vorstellungen u. Sitten einer nicht mehr isolierten, geschweige denn verfolgten Gemeinschaft in Übereinstimmung zu bringen. Das Material zeigt aber, daß homosexuelle Handlungen eindeutig als von Gott mit dem Gericht über Sodoma u. Gomorrha verurteilt u. als gegen die Schöpfungsordnung gerichtet abgelehnt wurden. Dennoch war anscheinend zu Anfang der Regierungszeit Justinians Päderastie selbst unter Bischöfen anzutreffen (H.-G. Beck, Byz. Erotikon [1984] 74 u. u. Sp. 360).

a. Griechisch. 1. Eusebius v. Caes. Mose habe Ehebruch, ἀρσενοκοιτεῖν u. παρὰ φύσιν ἡδονὰς διώκειν verboten (dem. ev. 1, 6, 67). Ebd. 4, 10, 6 werden die γυναικῶν τε πρὸς γυναῖκας καὶ ἀρρένων πρὸς ἄρρενας μίξεις mit Schriftzitaten als Verhaltensweisen der Völker, die der Herr vor Israeliten vertreibt, abgelehnt (vgl. 5 proem. 17). In ähnlicher Weise stellt praep. ev. 6, 10, 9/27 die Heiden, vor allem Gallier u. Griechen, den Juden gegenüber, wodurch Eusebius den Zusammenhang zwischen Unzucht u. Götzendienst für erwiesen hält (vgl. ebd. 7, 2, 4). Der Mythos von den drei Menschenarten, den Aristophanes in Platons ‚Gastmahl' (189de) vorträgt, wird als Mißdeutung von Gen. 2, 22/5 erklärt u. die Rolle der Geschlechter im Mythos kritisiert. Schließlich vergleicht Eusebius die Härten von Lev. 18, 22 bzw. 20, 13 mit dem Leichtsinn von Plat. Phaedr. 255b/6e. Eher als ein schuldiger Sklave sollte deshalb der παιδεραστής mit dem Tode bestraft werden (praep. ev. 13, 20). Aus Praeparatio u. Demonstratio schöpft theoph. 2, 15. 81.

2. Athanasius. Unter euhemeristischem Vorzeichen wendet er sich gegen die Heiden, weil sie, wohl wissend, daß παιδοφθορία ein Übel (κακόν) u. durch die röm. Gesetze verboten sei, doch Wesen verehrten, die sie trieben (c. gent. 12). Wie das Beispiel des Antinoos zeige, verkörpern sie nur Leidenschaften, die die Welt verderben (ebd. 9; vgl. incarn. 5). Dagegen sei Jesus Mensch geworden, um Gottes Bild im Menschen wieder herzustellen u. ihn dadurch der Unsterblichkeit würdig zu machen (ebd. 50/2).

3. Basilius v. Caes. Unter mehr praktischen Rücksichten behandelt Basilius die Frage der H. Den jungen Leuten empfiehlt er, bei der Beschäftigung mit der christlichem Geist meist fremden Literatur nur allgemein, μοιχείας θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ μίξεις ἀναφανδόν den Schauspielern zu überlassen (leg. lib. gent. 4 Wilson) u. τὸ ἑταιρεῖν für ein αἰσχρόν zu halten (ebd. 9). In seinen Briefen betont er die Gefahr, die von den Gymnasien ausgeht (ep. 74; dazu Speyer aO. [o. Sp. 302] 169; Marrou 185), u. verurteilt πορνεία im allgemeinen (ep. 42. 260; zu seinen kanonischen Briefen s. u. Sp. 357). Er greift aber die H. auch gezielt an. Eine Ursache der τῆς φύσεως ἐναλλαγαί, ἐν ἄρρενι μὲν τὸ θῆλυ, ἐν δὲ τῷ θήλει τὸ ἄρρεν ἐπιζητούντων bildet die Trunkenheit (hom. 1, 9 [PG 31, 181A]). Er weiß aber auch, daß selbst, wenn man sich bewußt um Zucht bemüht, vom jungen Körper oft ein Anreiz auf Geschlechtsgenossen ausgeht (serm. ascet. 5 [PG 31, 880C]; zur Basilius zugeschriebenen Exhortatio De renuntatione mundi s. u. Sp. 354f, zu seinem angeblichen Schüler Johannes u. Sp. 359).

4. Gregor v. Naz. In seiner Abrechnung mit Kaiser Julian tadelt er an Sokrates die παιδεραστία (or. 4, 72 [SC 309, 184/6]); noch deutlicher spielt er carm. 1, 2, 10, 286/90 (PG 37, 700f) auf Plat. conv. 213c; 218d/9d an. An beiden Stellen bezieht er sich wohl auf das auch von Nichtchristen erwähnte Verhältnis zu Alkibiades (s. o. Sp. 308). Die abschließende Bemerkung κἂν σεμνοποιῆται ταῖς ἐπινοίαις (or. 4, 72 [186]) versteht A. Kurmann im Komm. zSt. als Ablehnung der Versuche, Päderastie als Kulturgut zu rechtfertigen. Wenig später (or. 4, 103 [254]) erwähnt Gregor, daß παιδεραστεῖν in Kulten vorkommt, nennt aber keine bestimmten. Ob das πορνεύειν in anderen (ebd.) Prostitution meint u., wie das anonyme Scholion PG 36, 1233D will, auch männliche Huren umfaßt, ist dem

Wortlaut nicht eindeutig zu entnehmen. Zu den schlimmen Krankheiten, zu deren Heilung ein noch wirksameres Medikament vonnöten sei, rechnet er auch ἀνδρομανίαι (or. 38, 13 [SC 358, 132]). Das Nebeneinander von γυναικομανία u. ἀνδρομανία Suda s. v. Δομετιανός (2, 126 Adler) legt nahe, auch darunter H. zu verstehen.

5. Gregor v. Nyssa. Er betont insbesondere die Verantwortlichkeit des Menschen für widernatürliche Laster. Rom. 1, 21/7 lehre nämlich, an einem schroffen Wort wie ‚Gott verhärtete Pharaos Herz' (Ex. 4, 21) keinen Anstoß zu nehmen, denn Sünder sei nur, wer Gott kenne, seinen Willen jedoch entschieden verkenne (vit. Moys. 2, 73). Diesen gebe dann Gott allerdings den Leidenschaften preis, die ihn bis zum Vergessen seiner menschlichen Natur u. aller Scham führten (ebd. 2, 302; vgl. vit. 7, 2; zu seinem kanonischen Brief u. Sp. 357).

6. Joh. Chrysostomos. Mit Abstand am umfassendsten behandelt Chrysostomos das Thema H. Sie als ein letztlich für die Heiden typisches Laster zu betrachten war im Antiochia des 4. Jh. nicht mehr möglich. An allen Enden wurde sie schamlos geübt, was der Heide Libanios (or. 37, 3; 38, 8; 39, 5/11; 53, 8/10; 58), wenn auch aus anderen Gründen, genauso bedauert wie sein Schüler Chrysostomos (A. J. Festguière, Antioche païenne et chrétienne [Paris 1959] 86. 197f. 206/40; vgl. J. H. W. G. Liebeschuetz, Antioch [Oxford 1972] 32f). Einen Mann zu mißbrauchen, ist für Chrysostomos strafwürdiger als Mißbrauch einer Frau, weil Sodoma ausdrücklich zur Strafe für die Vergewaltigung ersterer dem Untergang preisgegeben wurde, Lot hingegen für die Preisgabe seiner Töchter gelobt u. ohne Vorbehalt als Vorbild der *Gastfreundschaft gepriesen wird (in Gen. hom. 43, 4/6 [PG 53, 399/403]). Wiederholt greift er die Nachsicht der Griechen an: Was nicht wirklich Sünde ist, fürchten sie, ἃ δ' ἔστιν ὄντως ἁμάρτημα, παιδεραστία, μοιχεία, πορνεία, darum kümmern sie sich nicht (in Eph. hom. 13 [PG 62, 93f]; ad Theod. laps. 1, 4, 1 [47, 28f]; ep. 13 [7], 3 [SC 13bis, 340]; catech. ser. III 5, 11 [SC 50, 206]). Die Barbaren wissen es besser, Schauspiele u. Travestien, die die Sitten verderben, kennen sie nicht (in Mt. hom. 37, 4/6 [PG 57, 424/6]). In in Rom. hom. 4, 2 (PG 60, 417) betont er den freien Willen des Sünders, der die Gesetze der Natur übertritt u. sein eigenes Unglück herbeiführt, denn H. verwirre Körper u. Seele (in Cor. hom. 18 [PG 61, 146]). Daran wirkt der Teufel kräftig mit. Platon verkenne den wahren Beruf der Gechlechter u. verdarb deshalb die Jugend (in Tit. hom. 5, 4 [62, 692]). Solon hielt Sklaven von H. fern, als ob es sich um etwas Ehrbares gehandelt hätte (ebd.; in Rom. hom. 4, 2/9 [60, 419]). Die ausführlichste Anklage gegen die Knabenliebe überschlägt sich förmlich: Man rühme sich des Lasters als löblicher Mode, Gesetze blieben wirkungslos, weil Richter sich nicht trauten, Strafen zu verhängen (dazu u. Sp. 360f); Christen vergnügen sich dreister mit Jünglingen als mit Buhlerinnen u. tun, was ἄλογα nicht tun; das Übel beherrsche das Innere jeden Hauses u. die ganze Gemeinde, so daß Antiochia noch mehr als Sodoma u. Gomorrha das göttliche Feuer verdiene (oppugn. 3, 8 [PG 47, 360/3]; vgl. in Mt. hom. 49 [50], 6 [PG 57/8, 503f]). Päderasten kämen sogar nur in die Kirche, um ‚hübsche Jünglinge zu sehen' (ebd. 73, 3 [677]). Dennoch tilge die Taufe jede Sünde, auch die des ἀρσενοκοίτης (catech. ser. I 1, 3 [PG 49, 226]).

7. Anonyme Schriften. Texte, zumeist ungeklärter Herkunft aus demselben Jh., bestätigen einzelne Züge dieses Bildes für andere Teile der griechischsprachigen Reichshälfte. Noch ganz im Sinne der vorkonstantinischen Zeit u. des Athanasius behandeln die im syr. Raum entstandenen ps-clementinischen Homilien das Thema. Zur Rechtfertigung derer, die sich mit Knaben abgeben (παιδερασταί) raubte Zeus den Ganymed (PsClem. Rom. hom. 4, 16, 3). Ebd. 5, 15/8 bietet eine lange Liste ‚schändlicher' gleichgeschlechtlicher Liebschaften, 20, 4, 2 verurteilt Petrus Ehebruch u. παίδων φθορά. – In zwei Ignatius-Martyrien bildet Knabenliebe ein charakteristisches Laster der Götter der Heiden (Mart. Ign. Rom. 3, 8 [Funk, PA 2³, 347]; Mart. Ign. lat. 5, 8 [ebd. 370]). Der griech. Text des ebenfalls dem 4. Jh. zuzuordnenden unechten Ignatius-Briefes an die Antiochener prangert das Schreiben über παιδεραστία als überflüssig an, da auch die Heiden sie wie γοητεία oder φόνος für verwerflich halten (PsIgnat. Ant. ep. ad Ant. 11 [Funk, PA 2³, 220]). – In verschiedenen apokryphen Apokalypsen werden Homosexuelle schwer bestraft, zB. Apc. Paul. 39. 49 (Hennecke / Schneem.⁵ 2, 665), in der Offenbarung des Petrus (aeth. 10 par. graec.

32 [ebd. 573]) u. der nur in Altslavisch erhaltenen Abraham-Apokalypse (24, 7 [JüdSchrHRZ 5, 447]).

b. Lateinisch. Im westl. Gebiet erfreute sich die H. nie sonderlicher sozialer Achtung. Die lat. Väter raten entweder eine totale Enthaltsamkeit (vgl. Hieronymus besonders gegen Helvidius u. Jovinian) oder höchstens eine keusche Ehe an: decus matrimoniale est castitas procreandi (Aug. bon. coniug. 6, 5; 11, 12; 24, 32 u. ö.). Was über diese Grenzen hinausgeht, wird unterschiedslos mit Gal. 5, 19/23; 12, 27 als opera concupiscentiae verworfen (Aug. contin. 3, 9). Über die differentia peccatorum lohnt es sich für Augustinus nicht, genauer nachzudenken (fid. et symb. 9, 22; civ. D. 22, 22), da das gründlich verdorbene Menschengeschlecht ohnehin nur durch die Gnade Gottes gereinigt u. wiederhergestellt werden könne (enchir. 8, 27; 17, 64). Der Greuel wider die Natur wird selten angesprochen (vgl. conf. 3, 8, 1f; civ. D. 6, 8; 18, 13), öfter nur unter Wiederholung der Worte des Paulus (c. adv. leg. 24, 51; civ. D. 14, 33, wo die Frauen allein beschuldigt werden). Der Mißbrauch eines Mannes sei ein größerer Frevel als der einer Frau; deshalb lobt Augustinus Lots Tat nicht wie Chrysostomos (s. o. Sp. 351) um der Gastfreundschaft willen, sondern weil er die Übeltäter vor der schlimmsten Sünde bewahrte (c. mend. 20/2). – Salvian hat die H. unerbittlich bekämpft. Wie Tatian ist er von der Keuschheit der Barbaren überzeugt: esse inter Gothos non licet scortatorem (gub. 7, 6, 24; vgl. 21, 91; 16, 65; 23, 107), eine Meinung, die durch die leges der Barbarenkönige (u. Sp. 358) entschieden widerlegt wird. Das Evangelium bleibe machtlos, das Übel auszutreiben: haec impuritas in Romanis ante Christi evangelium esse coepit, et, quod est gravius, nec post evangelia cessavit (gub. 7, 21, 89; 17, 76, 79/82). Die Schauspiele fahren fort, die Sitten zu verderben (ebd. 6, 35). Die Richter bleiben gleichgültig, Sünder werden gelobt (7, 18, 79). Von Karthago gibt er ein ganz ähnliches Bild wie Chrysostomos von Antiochia um dieselbe Zeit (7, 16, 67; 2, 94). – Während einige christl. Epigrammatiker die H. bloß leichthin ablehnen (Agath.: Anth. Graec. 5, 278 [277]; 9, 10; 10, 68; Eratosth. Epigr.: ebd. 5, 277 [276]; 9, 444; vgl. *Epigramm), wird sie von lat. Dichtern hart angegriffen: *Ennodius (CSEL 23, 2, 51/3, 55); Carmen de Sodoma (ebd. 212/20; vgl. o. Sp. 344).

c. Mönchtum. Wie im Bereich des buddhistischen Mönchtums (zu häufigen Geschlechtsbeziehungen zwischen Mönchen u. Novizen oder männlichen Laien G. Parrinder, Sexualität in den Religionen der Welt [Olten / Freiburg i. Br. 1991] 63; für japanische Klöster ebd. 151f), bilden gleichgeschlechtliche Beziehungen auch für christliche Mönche eine gefährliche Versuchung. Die ‚Altväter' der ersten Jhh. warnten die Mönche vor verdächtigen Jünglingen (Apophth. patr. Carion. 2. Isaac. 5. Poemen. 176. Joh. Pers. 1. Macar. 5 [PG 65, 252. 225. 365. 264. 236]; zur Herkunft der Jünglinge Rousselle 191f bzw. 201f). Man weiß aber auch, daß die Brüder selbst fehlen, zB. Apophth. patr. Joh. Colob. 4. Macar. 21 (PG 65, 205. 269f) u. das anonyme Apophthegma N 181 (ed. F. Nau: RevOrChr 13 [1908] 270f). Daß später sog. Privatfreundschaften schon in der Frühzeit durchaus geschlechtliche Begleiterscheinungen aufweisen konnten, stellt mit seltener Eindringlichkeit u. Offenheit Horsiese in der nur unvollständig erhaltenen 7. Unterweisung über die *Freundschaft heraus, deren Authentizität allerdings zweifelhaft ist (CSCO 160 / Copt. 24, 75/9; engl. Übers.: A. Veilleux, Pachomian koinonia 3 [Kalamazoo 1982] 145/52; Liste von Maßnahmen, mit denen die ‚Regeln' des Pachomius ‚erotischen' Freundschaften unter Mönchen vorbeugen wollen, bei Rousselle 199f bzw. 210f). In der Vita des zZt. des Nestorios tätigen Arztes Zenobios wird seine ‚Abneigung gegen den Umgang (συνήθεια) mit den (Leuten) seiner Art' unterstrichen, deren päderastischer Hintergrund jedoch trotz der anschließenden Begründung: ‚denn er wußte, daß dieser die Schuld an dem Verderben der Kinder ist' (W. Till, Koptische Heiligen- u. Martyrerlegenden [Roma 1935] 1, 134), umstritten ist (vgl. ebd. 2, 179). – Sehr konkret werden in der nichtauthentischen Basiliusschrift De renuntiatione mundi (ClavisPG 2889; vgl. J. Gribomont, L'exhortation au renoncement attribuée à saint Basile: OrChrPer 21 [1955] 375/98) junge Zölibatäre vor dem Umgang mit ihresgleichen gewarnt; sie sollen nicht miteinander unter der selben Decke schlafen, sondern einen Greis zwischen sich ruhen lassen u. selbst die Blicke des Gesprächspartners zu meiden suchen u., wenn sie allein

sind, nur das absolut Notwendige oder geistliche Dinge besprechen (renunt. 5 [PG 31, 636f]). Später untersagte das Konzil v. Tours iJ. 567 Priestern u. Mönchen colligere alium in lecto suo, letzteren außerdem cellas habere communis, ubi aut bini maneant aut peculiarea reponi possint (cn. 15 [14] [CCL 148A, 181]). Zuvor hatte schon Justinian in seiner Novellengesetzgebung angeordnet, daß die Mönche in den Koinobia genannten Klöstern gemeinsam wohnen u. in einem Haus κεχωρισμένως schlafen, damit sie sich gegenseitig ein Zeugnis τῆς σώφρονος διαγογῆς geben (Nov. Iust. 123, 36 vJ. 546; vgl. bereits ebd. 5, 3 vJ. 535 u. Cod. Iust. 1, 3, 43 [44] vJ. 529). Daß diese u. die verschiedenen anderen Maßnahmen, die, wie angezogen auf harter Unterlage u. in erleuchteten Räumen schlafen, Berührungen, selbst den Händedruck, meiden, äußerlich auf Abstand achten (vgl. Reg. mag. 29 [SC 106, 160/2]; Bened. reg. 22 [SC 182, 540]), auch der geschlechtlichen Lust aufeinander vorbeugen sollten, anscheinend keine Gewähr gegen Fehltritte boten, zeigen Beispiele wie Joh. Cassians junger Mitbruder, der contra usum naturae desiderio patiendi magis quam inferendi ignominiam intolerabili aestu libidinis urebatur (inst. 12, 20 [SC 109, 480]). Möglicherweise haben Versuchungen u. Phantasien, die in der Mönchsliteratur nicht eindeutig als heterosexuell beschrieben sind, viel öfter einen homosexuellen Hintergrund, als die Forschung gemeinhin annimmt; jedenfalls kennt Joh. Cassianus in den Collationen, die Wüstenväterweisheiten in den Westen vermittelten, neben heterosexueller Unzucht, Masturbation, Pollution u. Begehren ohne genitale Äußerungen (12, 2 [SC 54, 122f]) die für die Mönche nicht minder gefährlichen Formen gleichgeschlechtlicher Unzucht, wie sie in 1 Cor. 6, 9 angesprochen sind (conl. 12, 3 [124]). Stets werden Fasten u. Kasteiungen große Bedeutung auch zur Vermeidung der Sünden von Sodoma beigemessen (inst. 5, 6 [SC 109, 198/200]).

VII. Gesetzgebung. In der Zivilgesetzgebung des vorchristl. Staates wurde Geschlechtliches im wesentlichen wahrscheinlich durch die von den Rechtsgelehrten schrittweise ausgeweitete Lex Julia de adulteriis coercendis geregelt. Nach Justinians Institutionen (4, 18, 4) war dieses Gesetz nicht nur gegen temeratores alienarum nuptiarum, sondern auch gegen diejenigen qui cum masculis infandam libidinem exercere audent gerichtet, doch schon die angedrohte Strafe: Tod durch das Schwert, gestattet mit Sicherheit den Schluß, daß die Bestimmung gegen H. dem ursprünglichen Inhalt der Lex Iulia nicht entsprechen kann (zuletzt Troianos 32f mit Lit.). Mit Strafe war in vorkonstantinischer Zeit anscheinend nur der Mißbrauch freier Knaben durch Männer bedroht. Dagegen sahen Christen in gleichgeschlechtlichen Akten als solchen Sünde. Diese Grundüberzeugung drückt sich sowohl in den Kanones der Kirchen wie in den Edikten der christl. Kaiser aus. Während letztere aber lediglich Strafen verhängen, zeigt sich die Kirchendisziplin auch um das Seelenheil besorgt.

a. Kirchlich. Im allgemeinen wurden die *Hauptsünden in der Zeit zwischen Tertullian u. Augustinus auf drei, idolatria, homicidium u. impudicitia, zurückgeführt. Da die Hauptsünden eine *Exkommunikation nach sich zogen, die nur nach langer Buße, manchmal erst auf dem Sterbebett, aufgehoben wurde (vgl. B. Poschmann: o. Bd. 2, bes. 805f), impudicitia aber alle sexuellen Verfehlungen in sich schließen konnte, mußten sich Kirchenordnungen, Synoden u. dgl. mit der männlichen H., die naturgemäß stärker als weibliche in der Öffentlichkeit in Erscheinung tritt, ausdrücklich befassen. Nach den Verboten bei Paulus, besonders aber in der Didache u. im Barnabasbrief (o. Sp. 342f), von welch letzteren die sog. Apostolische Kirchenordnung (1, 6, 1 [52 Funk]) abhängt, gehören die Bestimmungen in Hippolyts Traditio apostolica zu den ältesten: Meretrix vel homo luxuriosus vel qui se abscidit, et si quis alius facit rem quam non decet dicere, reiciantur; impuri enim sunt (16 [SC 11bis, 72]; dem qui se abscidit entspricht Const. apost. 4, 6, 5 [SC 329, 180] κίναιδος [vgl. B. Botte, La tradition apostolique de saint Hippolyte (Münster 1963) im App. u. Komm. 36f]). Erstaunlicherweise sollen nur Betreiber von Frauenbordellen ihre Tätigkeit aufgeben oder abgewiesen werden (trad. apost. 16 [70] u. Botte aO. im Komm. zSt.), Knabenlehrer die ihrige möglichst aufgeben; nur wenn sie keinen anderen Beruf haben, bleibt sie ihnen gestattet (trad. apost. 16). – Die ersten Bußordnungen erscheinen auf dem Konzil v. Elvira (Illiberi) um 305. Cn. 71 (14 Vives) belegt ‚Knabenschänder' (stupratores puerorum) mit der höchsten Kirchenstrafe, der Verweigerung der Rekonziliation selbst in der Todesstunde. Dagegen verbietet das Konzil v. Nicaea vJ. 325 in cn. 13, einem reuigem Sünder das viaticum abzuschlagen (Hefele / Leclercq 1, 419f). – Die cn. 16f des Konzils v. Ankyra vJ. 314 (Mansi 2, 517/20), die spätere als Zeugnis für die Verurteilung von H. anführen, sprechen nur von ἀλογευσάμενοι bzw. ἀλογευόμενοι, eine Bezeichnung für Männer, die rationis expertia animalia inierunt vel ineunt. In der Collectio prisca des Dionysius Exiguus aus dem 5. Jh. heißt es aber bereits: Qui in animalibus vel in masculis aut aliquando corrupti sunt aut corrumpunt libidini (Belege u. weitere Zeugnisse: Dalla 156/63; Hefele / Leclercq 1, 317/20). Const. apost. 6, 28, 2 (SC 329, 382) wird zwischen ἡ Σοδόμων ἁμαρτία u. ἡ πρὸς ἄλογα unterschieden, beide seien παρὰ φύσιν. In dem aus den Dekreten von Ankyra u. des Basilius sowie aus den Canones der Apostel kompilierten Sanctorum Apostolorum poenae pro lapsis (Funk, Const. 2, XXXIX) wird ἀλογεύεται mit pecudes invadit übersetzt u. mit lebenslanger Exkommunikation bestraft (21 [2, 156]). Sonderbar wäre es angesichts der Strafen, sollte das Konzil selbst nur geschlechtlichen Umgang mit Tieren, nicht jedoch mit anderen Männern beurteilt haben: Die vor ihrem 20. Lebensjahr gesündigt haben, sollen 15 J., Ältere u. Verheiratete 25 J. büßen; Verheiratete, die nach ihrem 50. Lebensjahr sündigten, wird die Communio erst auf dem Totenbette gewährt. Der 17. Kanon spricht von ἀλογευσάμενοι, die sich durch ihr Laster die Lepra zugezogen haben. – In den sog. kanonischen Briefen, die Basilius zwischen 374 u. 375 an Amphilochius richtete, werden ἀρρενοφθόροι u. ζωοφθόροι deutlich unterschieden u. wie φονεῖς, φαρμακοί, μοιχοί u. εἰδωλολάτραι erst nach 30jähriger Buße wieder in die Gemeinschaft aufgenommen (Basil. cn. 7 [ep. 188 = ad Amphil. 1]); cn. 62 verlangt für die mit Männern schuldig Gewordenen die gleiche Zucht wie für Ehebrecher, cn. 63 ebenfalls 15 J. für Sodomie mit Tieren (ep. 217 = ad Amphil. 3 [2, 126. 212 Courtonne]). – In seinem kanonischen Brief an Letoios unterscheidet Gregor v. Nyssa zwischen πορνεία (die anderen nicht schadet) u. μοιχεία (die dem Nächsten Schaden zufügt), wozu ζωοφθορία u. παιδεραστία gehören; πόρνοι sollen 9 J., μοιχοί doppelt solange büßen (Greg. Nyss. cn. 4 [PG 45, 228]). Andere rechneten Homosexuelles zur πορνεία; vgl. Dalla 161 zu PsTimoth. Alex. resp. 37 (Pitra, Iur. eccl. Graec. hist. 1, 638): ἡ πορνεία, ... καὶ οἱ πορνεύοντες εἰς τὸ ἴδιον γένος, die PG 33, 1296/308 schon weggelassen wurde. – Die Apost. Konstitutionen definieren παιδοφθορεῖν als παρὰ φύσιν τὸ κακὸν ἐκ Σοδόμων φυέν (7, 2, 10 [SC 336, 30]; zur Σοδόμων ἀσέλγεια 6, 28, 2/4 [SC 329, 382/4] vgl. auch Anast. Sin. quaest. et resp. 15 [PG 89, 472C]). Ob gleichgeschlechtlicher Umgang zu den Weihehindernissen Const. apost. 8, 47, 61 (SC 336, 298) gerechnet wurde, ist dem Wortlaut nicht zu entnehmen; der ἀρρητοποιός u. der κίναιδος wurden in die Gemeinschaft aufgenommen, sofern sie davon abließen (ebd. 8, 32, 11 [238]). Die zahlreichen Vergehen, neben denen Homosexuelles hier steht, könnten darauf hindeuten, daß es tatsächlich erst unter dem Einfluß von Gen. 37, 2 Vulg. zum crimen pessimum geworden ist. – Konzilien u. Synoden, die oft nur bestimmte Kirchenprovinzen betrafen oder aufgebrochene Meinungsverschiedenheiten bereinigten, konnten geschlechtlichen Umgang unter Männern ebenso wie spätere Poenitentialien unterschiedlich streng beurteilen. Gelegentlich läßt sich der Einfluß von Landesfürsten erkennen, die die Buße als Strafe, weniger als Besserungsmittel behandelten. Besondere Härte gegen H. ist auf kirchlicher wie weltlicher Seite für westgotisches Gebiet kennzeichnend, ob wegen besonders weiter Verbreitung des Lasters oder aus Abscheu der den Ton Angebenden, ist fraglich. So bedauerte das iJ. 693 von König Egila einberufene 16. Konzil v. Toledo die Verbreitung des Sodomiticae operationis malum, schließt aber die Sünder nicht nur lebenslänglich von der Gemeinschaft aus, sondern läßt sie zu ihrer Schande centenis verberibus ausgepeitscht u. geschoren werden. Nur nach langer Buße wird ihnen in der Todesstunde Nachlaß gewährt; Diakone, Priester u. Bischöfe sollen abgesetzt u. lebenslang verbannt werden (cn. 3 [500f Vives]). Das Johannes Ieiunator zugeschriebene byz. Poenitentiale (s. o. Sp. 340) unterscheidet drei Arten, nach denen Männer mit Männern den Beischlaf ausführen können: τὸ παρ' ἄλλου παθεῖν, τὸ ποιῆσαι εἰς ἕτερον u. τὸ παθεῖν παρ' ἑτέρου καὶ ποιῆσαι εἰς ἕτερον u. bewertet das pati allein am nachsichtigsten, das pati u. agere beider Partner zugleich am schwersten (PG 88, 1893C). Die-

selbe Unterscheidung kehrt in einem Canonarium wieder, das sich gänzlich zu Unrecht auf den sonst unbekannten Basilius-Schüler Johannes Monachus et Diaconus zurückführt u. die dritte Art für unentschuldbar hält (J. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae [Antverpiae 1682] Anhang 106; zum Autor ebd. 101). Ein gleichfalls spätes arab. Poenitentiale der Kopten, das aus dem Joh. Ieiunator zugeschriebenen schöpft, unterscheidet die species: cum masculis, mutuo u. cum semetipso (G. Graf, Ein arab. Poenitentiale bei den Kopten: OrChr 32 [1935] 107; zu den Entlehnungen ebd. 101). Die westl. Bußordnungen des frühen MA setzen mit wenigen Ausnahmen fornicantes cum masculo den fornicantes cum jumento gleich (zB. der altirische Liber Davidis § 5; das span. Poenitentiale Vigiliani § 48 [101. 530 Wasserschleben]). Vielfältige Kasuistik hält Einzug, etwa in den angelsächsischen Capitula Theodori § 91/101 (171 W.) oder bei Beda § 19/32 (222f W.); das fränkische Pontificale XXXV capitulorum 7, 1/10 (508f W.) entwickelt eine Bußskala nach den Stufen der Hierarchie.

b. Staatlich. Konstantius II u. Konstans erließen iJ. 342 ein seltsam abgefaßtes Edikt gegen gleichgeschlechtliche Vergehen (zu den Auffälligkeiten der Form Dalla 167/9): Cum vir nubit in feminam, femina viros proiectura quid cupiat, ... ubi Venus mutatur ..., iubemus insurgere leges, armari iura gladio ultore, ... (Cod. Theod. 9, 7, 3). Es richtet sich nicht gegen homosexuelle Ehen; das vir nubit in feminam bezeichnet, anders als Boswell 123 behauptet, den passiven Partner in einer homosexuellen Beziehung (vgl. Dalla 63/9). Es wird aber nicht deutlich, auf welche konkreten Äußerungen des bei Römern traditionell verpönten homosexuellen Gebarens sich die wahrscheinlich angedrohte Todesstrafe beziehen soll (allerdings könnte der gladius ultor nach Dalla 169 mit Anm. 9 nur die ,modalità del supplicio' betreffen). Spezifisch christlichen Geist atmet dieses Gesetz mit Sicherheit nicht, denn es wird nur eine Variante gleichgeschlechtlichen Tuns unter Strafe gestellt. Ebensowenig christlich inspiriert ist eine Konstitution von Valentinian (II), Theodosius u. Arcadius vJ. 390, wenngleich es in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum heißt, mentem tamen legis Moysi imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur (5, 3 pr. [Riccobono, Fontes[2] 2, 557]), denn das Gesetz richtet sich deutlich nur gegen den männlichen Bordellbetrieb (lupanar) u. setzt für den Mißbrauch eines Mannes den Feuertod spectante populo fest, sacrosanctum esse debere hospitium virilis animae (ebd. 5, 3, 2 [557]; vgl. Cod. Theod. 9, 7, 6). – Erst Justinian (527/65) führte einen regelrechten Kreuzzug gegen die H. aus christlichem Geiste. Bevorzugte Opfer waren Bischöfe. Doch wie bei voraufgegangenen ähnlichen Beschuldigungen melchitischer Patriarchen durch monophysitische Mönche (Michael Syr. chron. 8, 11, 34 [2, 78 Chabot]: Proterius; Joh. Niciot. chron. 92, 7 [145f Charles]: Paulus) u. bei den analogen Vorwürfen gegen Bischof Makedonios (Evagr. h. e. 3, 32), durchdringen sich auch bei den Bischöfen Alexander v. Diospolis in Thrakien, Jesajas v. Rhodios (Joh. Malal. chron. 18 [PG 97, 644]; Theoph. chron.: 1, 177 de Boor; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 704BC) u. a. Vorwürfe der H. mit politischen Absichten (vgl. besonders zu den Zeitzeugen Procop. an. 11, 34/6; 20, 7/9; zur Chronologie der Ereignisse u. gesetzgeberischen Aktivitäten Dalla 185/214; zur Verbreitung der H. unter Bischöfen zu Justinians Zeiten auch Beck aO. [o. Sp. 349] 74 u. ö.). Daß Justinian dabei an die vorausgegangene Praxis anknüpft, zeigt die Übernahme von Cod. Theod. 9, 7, 3 in Cod. Iust. 9, 9, 30 (31), möglicherweise mit Prochiron auctum 39, 214: ἐάν τις εἰς ἄρρενα ἁμάρτῃ καὶ ὁ ἁμαρτήσας καὶ ὁ ἁμαρτηθεὶς ξίφει ἀποτεμνέσθωσαν (P. Krüger im App. zSt.); ca. 540 erweiterte Justinian die Tragweite der Lex Iulia de adulteriis coercendis, indem er die cum masculis infanda libido den Ehevergehen gleichsetzte, die dafür übliche Todesstrafe auf den Verführer ausdehnte u. dem Verführten den Verlust des halben Vermögens androhte (Iust. Imp. inst. 4, 18, 4; vgl. o. Sp. 326). Mehrere Digestenstellen behandeln die Vergewaltigung von Knaben u. Männern (47, 10, 9, 4. 11, 1, 2; 48, 5, 30 [29], 9. 6, 6). Für die in der Kampagne gegen die schuldigen Bischöfe genannten Strafen: Entfernen der Genitalien u. Pranger, findet sich in den erhaltenen Gesetzestexten aber keine Stütze (zu dem Erklärungsversuch, Verstümmelungsstrafen hätten in der Regel tödliche Folgen gehabt [Dalla 192f], vgl. Troianos 35_{29}). Zwei weitere Erlasse, die sich hauptsächlich an die hauptstädtische Bevölkerung wenden, gleichen Predigten u. präzisieren die Strafen nicht. Nov. Iust. 77 vJ. 535 oder 538/39 schreibt dem Antrieb des Teufels die Sünde derjenigen zu, welche ταῖς βαρυτέραις ἀσελγείαις ἑαυτοὺς ἐνέβαλον καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως τἀναντία πράττουσιν (1 praef.); der Kaiser hofft, daß sich nach dieser Rüge viele Übeltäter bekehren, weist aber die Obrigkeiten an, gegen die Ungehorsamen ἔσχαται τιμωρίαι zu verhängen u. überliefert diese bei pflichtvergessener Unterlassung dem göttlichen Strafgerichte (1, 1f). Auch Nov. Iust. 141 vJ. 559 gegen die Sünde, ἣν οὐδὲ ἐν ἀλόγοις ἁμαρτανομένην ἐστὶν εὑρεῖν, fordert die Schuldigen wahrscheinlich vor dem Hintergrund des Erdbebens u. der Pest vJ. 557/58 (dazu Dalla 203f) zur Bekehrung auf, denn Gott wolle nicht den Tod des Sünders. Konkret werden alle, die sich einer Schuld bewußt sind, aufgefordert, bis zum Ostersonntag den Patriarchen aufzusuchen, ihm ihre diesbezüglichen Fehltritte zu beichten u. die von ihm auferlegte kirchliche Buße zu erfüllen. Wer von der gebotenen Möglichkeit keinen Gebrauch macht, soll die Strenge der kaiserlichen Gesetze zu spüren bekommen (Nov. Iust. 141, 1). Dieses im Gesetzgebungsalltag ganz ungewöhnliche Vorgehen kommt einer zeitweiligen Aussetzung der strafrechtlichen Verfolgung der H. gleich u. bedeutet, ,daß die Tat eher als Verstoß gegen die kirchlichen Kanones als gegen die weltlichen Gesetze empfunden wurde' (Troianos 34). Besonders die 141. Novelle macht überdies deutlich, daß H. auch nach Justinians energischer Verfolgung u. erbarmungsloser Bestrafung in Kpel weiter vorkam u. Richter u. Vollzugsbehörden sich der Anwendung der drakonischen Strafen widersetzten. – Auch im Westgotenreiche wurden ähnliche Maßnahmen verfügt, die aber genauso wirkungslos blieben. Nach einem Gesetz des westgotischen Königs Chindeswind, der 446 das 6. Konzil v. Toledo einberufen hat, sollen beide Partner kastriert u. dem Ortsbischof vorgeführt werden, der sie getrennt zu verbannen hat. Sind sie verheiratet, treten die Söhne automatisch das Erbe an, die Gattin darf einen anderen heiraten (was Hieron. ep. 55, 4 ad Amandum streng untersagte); später wurde die Kastration als Strafe bestätigt (Lex. Visig. 3, 5, 4. 7 [MG Leg. nat. Germ. 1, 163/5]).

PH. ARIÈS, Réflections sur l'histoire de l'homosexualité: Communications 35 (1982) 56/67 bzw. Überlegungen zur Geschichte der H.: ders. / Bégin / Foucault u. a. 80/96. – PH. ARIÈS / A. BÉGIN / M. FOUCAULT u. a., Die Masken des Begehrens u. die Metamorphosen der Sinnlichkeit (1986). – D. SH. BAILEY, Homosexuality and the Western Christian tradition (London / New York / Toronto 1955). – J. BERNAY-VILBERT, La répression de l'homosexualité dans la Rome antique: Arcadie 250 (1974) 443/56. – E. BETHE, Die dorische Knabenliebe: RhMus 62 (1907) 438/75 bzw.: Siems 17/57. – G. BLEIBTREU-EHRENBERG, Tabu H. Die Geschichte eines Vorurteils (1978), bes. 17/54. 183/218. 239/47. – J. BOSWELL, Christianity, social tolerance and homosexuality (Chicago / London 1980). – B. J. BROOTEN, Patristic interpretations of Romans 1, 26: StudPatr 18, 1 (Kalamazoo 1985) 287/91. – P. BROWN, The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity = Lectures on the history of religion NS 13 (New York 1988). – V. BUCHHEIT, Studien zum Corpus Priapeorum = Zetemata 28 (1962). – F. BUFFIÈRE, Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique (Paris 1980). – E. CANTARELLA, Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico (Roma 1988); Etica sessuale e diritto. L'omosessualità maschile a Roma: RechtshistJourn 6 (1987) 263/92. – P. CARTLEDGE, The politics of Spartan pedastery: ProcCambrPhilolSoc NS 27 (1981) 17/36 bzw.: Siems 385/412 mit Addendum 413/5. – D. COHEN, Laws, society and homosexuality in classical Athens: Past and Present 117 (1988) 3/21. – S. G. COLE, Greek sanctions against sexual assault: ClassPhilol 79 (1984) 97/113. – P. CSILLAG, The Augustean laws on family (Budapest 1976); Das Eherecht der Augusteischen Zeit: Klio 50 (1968) 111/38. – D. DALLA, Ubi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano = Seminario Giuridico della Univ. di Bologna 119 (Milano 1987). – K. J. DOVER, Greek homosexuality (London 1978) bzw. H. in der griech. Antike (1983); Greek popular morality (Oxford 1971). – B. EFFE, Der griech. Liebesroman u. die Homoerotik: Philol 131 (1987) 95/108. – D. FEHLING, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde = Zetemata 61 (1974); Rez. Patzer: Gnomon 57 (1985) 116/20. – M. FOUCAULT, Histoire de la sexualité 1/3 (Paris 1976/84) bzw. Sexualität u. Wahrheit 1/3 (1983/89) bes. 2, 237/86; 3, 241/97; Le combat de la chasteté: Communications 35 (1982) 15/25 bzw. Der Kampf um die Keuschheit: Ariès / Bégin / Foucault u. a. 25/39. – G. FRANKFURTER / R. ULMER, Eine Anfrage über H. im jüd. Gesetz: ZsRelGeistGesch 43 (1991) 49/68. – W. GERLACH, Das Problem des weiblichen Samens in der antiken u. mittel-

alterl. Medizin: SudhArch 30 (1938) 177/93. – R. GOEDEN, Zur Stellung von Mann u. Frau, Ehe u. Sexualität im Hinblick auf Bibel u. Alte Kirche, Diss. Göttingen (1969). – M. GOLDEN, Slavery and homosexuality at Athens: Phoenix 38 (1984) 308/24. – F. GONFROY, Un fait de civilisation méconnu. L'homosexualité masculine à Rome, Thèse Poitiers (1972) (unzugänglich). – P. GUYOT, Eunuchen als Sklaven u. Freigelassene in der griech.-röm. Antike = StuttgBeitrGeschPolit 14 (1980). – D. N. HALPERIN, One hundred years of homosexuality (London 1989). – M. HIRSCHFELD, Das Ergebnis der statistischen Untersuchungen über den Prozentsatz der Homosexuellen: Jb. f. sex. Zwischenstufen 6 (1904) 109/78; Die H. im Altertum: L. Schidrowitz (Hrsg.), Sittengeschichte des Lasters. Die Kulturepoche u. ihre Leidenschaften (Wien / Leipzig 1927) 255/88. – TH. HOPFNER, Das Sexualleben der Griechen u. Römer (Prag 1938). – W. A. KRENKEL, Männliche Prostitution in der Antike: Altertum 24 (1978) 49/55; Masturbation in der Antike: WissZsRostock 20 (1971) 159/78. – W. KROLL, Art. Knabenliebe: PW 11, 1 (1921) 897/906; Römische Ethik: Zeitschr. f. Sexualwissenschaft u. -politik 17 (1930) 145/78 bzw.: Siems 70/117; Freundschaft u. Knabenliebe (1927). – H. LICHT, Sittengeschichte Griechenlands, Neubearbeitung[3] (1962), bes. 286/344. – S. LILJA, Homosexuality in republican and Augustean Rom = CommHumLitt 74 (Helsinki 1983). – R. J. LITTMANN, The loves of Alcibiades: TransProcAmPhilolSoc 101 (1970) 263/76. – H.-I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1957) Reg. s. v. Knabenliebe, auch Gymnasion, Palaistra. – J. J. MCNEILL, The church and the homosexuals (London 1977) bes. 37/107. – W. MEEKS, The first urban Christians, the social word of the Apostle Paul (New Haven 1983). – M. H. E. MEIER, Art. Paederastie: J. S. Ersch / J. J. Gruber (Hrsg.), Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften u. Kuenste 3, 9 (1837) 149/89; als Buch übers., überarb. u. hrsg. v. L. R. DE POGEY-CASTRIES, Histoire de l'amour grec dans l'antiquité (Paris 1930). – H. PATZER, Die griech. Knabenliebe = SbFrankfurt 19, 1 (1987). – P. J. PAYER, Sex and the penitentials (Toronto 1984). – W. L. PETERSEN, On the study of ‚homosexuality' in patristic sources: StudPatr 20 (Leuven 1989) 283/8. – W. REIN, Das Kriminalstrafrecht der Römer von Romulus bis Justinian (1844) 858/69. – C. REINSBERG, Ehe, Hetärentum u. Knabenliebe im antiken Griechenland (1989) bes. 163/215. – D. M. ROBINSON / E. J. FLUCK, A study of Greek love names, including a discussion of paederasty and a prosopographia = Hopkins Univ. Stud. in Archeol. 23 (Baltimore 1937). – A. ROUSSELLE, Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, 2[e]-4[e] s. de l'ère chrétienne (Paris 1983) bzw. Der Ursprung der Keuschheit (1989). – G. RUGGIERO, The boundaries of Eros = Studies in the history of sexuality (New York 1985). – R. V. SCHELIHA, Patroklos (Basel 1943) 408f u. ö. (Lit.). – P. H. SCHRIJVERS, Eine medizinische Erklärung der männlichen H. aus der Antike (Amsterdam 1985). – B. SERGENT, L'homosexualité dans la mythologie grecque (Paris 1984). – A. K. SIEMS (Hrsg.), Sexualität u. Erotik in der Antike = WdF 605 (1981). – A. M. J. M. H. VAN DE SPIJKER, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung (Olten 1968) bes. 17/43. 55/101. – R. M. SPRINGETT, Homosexuality in history and the Scripture (Washington D.C. 1989). – M. L. STEMMELER / J. M. CLARK, Homophobia and the Judeo-Christian tradition (Dallas 1990). – S. TROIANOS, Kirchliche u. weltliche Rechtsquellen zur H. in Byzanz: JbÖsterrByz 39 (1989) 29/48. – J. R. UNGARETTI, Pederasty, heroism, and the family in classical Greece: Journ. of Homosexuality 3 (1978) 291/300. – B. C. VERSTRAETE, Slavery and the social dynamics of male homosexual relations in ancient Rome: ebd. 5 (1980) 227/36. – P. VEYNE, L'homosexualité à Rome: Communications 35 (1982) 26/33 bzw. H. im alten Rom: Ariès / Bégin / Foucault u. a. 40/50; La familie et l'amour sous le haute-empire romain: Annales ESC 33 (1978) 35/63; Vom Röm. Imperium zum Byz. Reich = Geschichte des privaten Lebens 1 (1985). – G. VORBERG (Hrsg.), Glossarium eroticum (1932); Ars erotica. Ein Beitrag zum Geschlechtsleben des Altertums (1926). – D. WENDER, Plato, misogynist, paedophile and feminist: Arethusa 6 (1973) 75/90. – D. F. WRIGHT, Homosexuality. The relevance of the Bible: EvangQuart 61 (1989) 291/300.

Karl Hoheisel.

Homousios (ὁμοούσιος).

A. Etymologie u. Wortgebrauch. I. Das Präfix ὁμο-. Das Adjektiv ὁμοούσιος ist aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt: 1) dem Stamm ὁμο-, der im Adjektiv ὁμός (von Homer gebraucht, im klass. Griech. obsolet) u. in den klass. Wendungen ὁμόσε, ὁμοῦ u. dergl. vorkommt; 2) οὐσία, dem Verbalsubstantiv von εἶναι, ‚sein', das vom Partizipialstamm ὀντ- gebildet ist (attische Nominative ὤν, οὖσα, ὄν mit zahlreichen Dialektvarianten; dorische Substantivform ὠσία usw.). Keines der Elemente besitzt eine genaue Bedeutung. Für ὁμο- ist dies aus analogen Zusammensetzungen zu ersehen. So implizieren ὅμορος u. ὁμότοιχος, daß beide Seiten ein u. dieselbe Grenze oder Wand gemeinsam haben; hingegen kann ὁμόπτερος nur meinen, daß (zwei oder mehr) Vögel ‚genau das gleiche', nicht jedoch ‚dasselbe' Federkleid haben. Daher sollte rein logisch kein Bedeutungsunterschied zwischen ὁμόπτερος u. ὁμοιόπτερος bestehen. Soweit bekannt, stellten vorchristliche Autoren Wortpaare mit den Vorsilben ὁμο- u. ὁμοι- nicht einander gegenüber; erst mit der theologischen Unterscheidung von ὁμοούσιος u. ὁμοιούσιος im 4. Jh. nC. wurde dies sinnvoll. Sie lenkte die Aufmerksamkeit auf die genaue Bedeutung der Vorsilbe ὁμο-. Man hat angenommen, die Kappadokier hätten ὁμοούσιος in einem abgeschwächten Sinn verstanden als gleichbedeutend mit ὁμοιούσιος (s. u. Sp. 424), doch führt diese Ansicht wohl in die Irre. H. läßt sich am besten mit ‚von derselben Substanz' wiedergeben (vgl. lat. eiusdem substantiae). Gleichwohl ist ‚der-, die-, dasselbe' nicht ganz eindeutig; der Sinn variiert je nach dem Kontext (Ch. Stead, The significance of the H.: StudPatr 3 = TU 78 [1961] 397/412 bzw. ders., Illusion nr. 1). Bereits bei Aristoteles wird ‚Selbigkeit' komplex gebraucht. So unterscheidet er metaph. 5, 9, 1017b 27/8a 9 u. 10, 3, 1054a 31/b 3 zwischen ταὐτά, ‚dasselbe', u. ὅμοια, ‚ähnlich', doch ist ‚Selbigkeit' nicht auf Fälle strenger Identität beschränkt. Der Gedanke, ὁμοούσιος leite sich im besonderen von

der Form ὁμοῦ her (Mar. Victorin. homous. 2 [CSEL 83, 1, 280]), ist nicht bewiesen (Dinsen 1, 11).

II. Das Substantiv οὐσία. a. Bedeutungen in der antiken Literatur. Bekanntlich begegnet οὐσία zunächst in der unspezifischen Bedeutung ‚Eigentum' oder ‚Besitz' (im NT nur Lc. 15, 12f). Darauf ist hier nicht einzugehen, denn der philosophische Sprachgebrauch seit Platon wird davon kaum berührt. Als terminus technicus kann sich οὐσία sowohl direkt auf Dinge beziehen als auch die Wirklichkeit angeben, die wir ihnen zuschreiben. In beiden Fällen kann der Bezug so allgemein wie spezifisch sein. Außerdem kann οὐσία ein breites Spektrum verschiedener Bedeutungen annehmen: Existenz, Realität, Natur, Stoff, Definition usw. Stead, Div. substance 131/56 (‚The word ousia in late antiquity') wurde eine Analyse vorgelegt, die mW. bisher nicht angefochten wurde. Sie geht davon aus, daß es grundsätzlich zwei unabhängige Bedeutungsspektren gibt, die auch getrennt behandelt werden müssen. Allgemein wurden zunächst sieben Dimensionen unterschieden: a) Existenz, b) Klasse oder Zugehörigkeit, c) im besonderen die Kategorie Substanz, d) Stoff oder Material, e) Form, f) Definition, g) Wahrheit. Wahrscheinlich ließe sich diese Liste abändern oder ausbauen. Doch unabhängig von diesen Dimensionen sind (wenigstens) vier ‚Arten der Bezugnahme' zu unterscheiden: Οὐσία kann bedeuten 1) τὸ εἶναι, die Tatsache, daß etwas ist (existiert, so u. so beschaffen ist usw.), 2) τὸ ὄν, prädikativ gebraucht, d. h. was etwas ist, 3) u. 4) τὸ ὄν, als Subjekt gebraucht, wo οὐσία sich direkt auf dieses etwas selbst bezieht. Aus Gründen der Einfachheit wurde lediglich zwischen allgemeiner (3) u. besonderer Bezugnahme (4) unterschieden. So kann eine οὐσία entweder ein Universale, zB. Menschheit, oder ein Individuum, zB. dieser Mensch, sein. Doch sind unterschiedliche Grade von Allgemeinheit zu erkennen, die man normalerweise nicht als ‚genera' u. ‚species' unterscheiden würde. Lebewesen werden nach ihrer Form unterschieden; Aristoteles gebraucht das Wort εἶδος, ‚Form', sowohl für die species als auch für die kennzeichnende Struktur. Doch benutzt er γένος u. εἶδος auch, um größere oder kleinere Klassen von Gegenständen zu bezeichnen. So kann es ‚Arten von Wasser' (meteor. 4, 382b 11) geben, Sorten von Flüssigkeiten, obwohl diese nicht durch ihre Form qua feste Verfaßtheit oder Struktur voneinander unterschieden sind. Mit unserer Analyse wurden nicht weniger als 28 mögliche Bedeutungsvarianten vorgeschlagen. Faktisch dürften aber nicht alle nachzuweisen sein. Außerdem sind für h. nur wenige von Belang, u. zwar aus folgendem Grunde: Das Wort stellt eine Beziehung zwischen zwei oder mehr Gegebenheiten her. Trotz gelegentlich gegenteiliger Vermutungen wird es nicht zur Bezeichnung strenger Identität benutzt, wo ein- u. dieselbe Sache nur verschiedene Namen erhält, zB. Troia / Ilium. Doch wenn zwei Dinge dieselbe οὐσία haben (nicht: ‚sind'), muß es einen begrifflichen Unterschied zwischen ihrer οὐσία u. ihnen selbst geben. Deshalb scheiden die in unserer Terminologie dritte u. vierte ‚Art der Bezugnahme' (s. oben) aus. Weiter muß die οὐσία, als οὐσία der Dinge, kennzeichnend für diese Dinge sein, so daß sie nicht in einem völlig allgemeinen Sinn interpretiert werden kann, wie es bei ‚Existenz' oft der Fall ist. Faktisch dürfte ὁμοούσιος deshalb eine der folgenden Beziehungen ausdrücken: Zugehörigkeit zur gemeinsamen Klasse, gemeinsamer ‚materieller oder quasimaterieller' Stoff, gemeinsame Form, genus oder species, gemeinsame Definition (Bedeutungen 2b; 2c; 2d; 2e; 2f).

b. Historischer Überblick. 1. Οὐσία. Die vorstehende Analyse enthält unsere eigenen Schlußfolgerungen. Antike Schriftsteller werden die Verbindung zwischen οὐσία u. ὁμοούσιος ohne derartige Analyse gesehen haben. Deswegen scheint ein kurzer Überblick über die Verwendung von οὐσία im klass. Griechisch u. in der Spätantike angebracht. Skizziert seien die auf Platon, Aristoteles u. die Stoiker zurückgehenden Vorstellungen, da diese nicht einfach drei Stadien der Begriffsentwicklung, sondern Quellen dreier weitgehend unabhängiger Traditionen darstellen, die in der patristischen Zeit ausführlich weiter diskutiert wurden.

α. Platon. Als erster bedeutender Denker hat Platon οὐσία in die philosophische Terminologie eingeführt. Er postulierte Urbilder sittlicher, mathematischer u. anderer Gegebenheiten (ep. 7, 342d; Aristot. metaph. 12, 3, 1070a 18). Dabei unterschied er jedoch die Klassenbegriffe, die sich auf alle

Glieder einer Klasse anwenden lassen (Plat. resp. 10, 596a/d; Parm. 135b), nicht klar von den Idealen, denen sich das bestimmte einzelne nur annähern könne (Phaedo 74de; 78de; vgl. resp. 5, 478de). Daß Urbilder trivialer oder wertloser Dinge paradox schienen, war ihm bewußt, doch hoffte er, es werde sich eine Lösung finden (Parm. 130b/e). In jedem Falle müssen die Urbilder objektive Gegebenheiten sein, sie können nicht nur rein mentale Konstrukte darstellen, wie der Ersatzbegriff ‚Idee' nahelegen könnte (ebd. 132c). Als Ideale gleichen sie der Form des Guten, einer unbeschreiblichen Vollkommenheit, u. werden von dieser bestimmt (resp. 6, 505f). Außerdem legt soph. 248e nahe, daß wirkliches Sein Leben u. Intelligenz besitzt. Da Ideen umschreiben, was Dinge wirklich sind, bezieht sich Platon auf sie ingesamt als οὐσία oder auch als ἀλήθεια, ‚Wahrheit' (resp. 7, 523/5). Zugleich benutzt er οὐσία auch, um materielle Dinge zu bezeichnen (zB. Phileb. 27b). Spätere Platoniker stellten daher ‚immateriellen' οὐσίαι ‚materielle' gegenüber; erstere konnten auch νοητά, ‚intelligible Wesenheiten', genannt werden.

β. Aristoteles. Er bietet das Bild eines kraftvollen, scharfsinnigen Denkers, der sich mit verworrenen Traditionen u. einer unentwickelten Terminologie herumplagt. Von Platon erbt er die Gegenüberstellung ‚Materie - Formgestalt', wobei er Form als gleichbleibendes Merkmal betrachtet, das jede species definiert, aber nicht getrennt davon existiert. Daher verwirft er Formen, wie Platon sie verstand (Aristot. metaph. 11, 1, 1059b 3). Er behandelt οὐσία als Sonderform von τὸ ὄν (‚das Seiende') gleichbedeutend mit τί ἐστι (ebd. 6, 1, 1028a 10/20), das zweierlei bedeuten kann: entweder ‚wie beschaffen ist dies?' (ebd.) oder ‚was ist (im eigentlichen Sinne)?', d. h. ‚existiert'. Fragt man dagegen bei einem bestimmten Individuum: ‚was ist es?', lautet die eigentliche Antwort nicht: ‚es ist gut, böse usw.', sondern: ‚ein Mensch, ein Gott usw.' (ebd.; vgl. 4, 7, 1017a 22/30). In solchem Kontext nimmt οὐσία die spezifische Bedeutung an, für die wir den aus dem lat. substantia abgeleiteten Terminus ‚Substanz' verwenden. Gleichwohl kann Aristoteles noch fragen, ob οὐσία die Form, die Materie oder deren Verbindung, also das Individuum selbst, bezeichnet (6, 3, 1029a 29; 10, 1035a 1). In den ‚Kategorien' behandelt er οὐσία zusammen mit neun weiteren Kategorien, d. h. höchsten Aussageweisen des Seins (1b 25/7), betrachtet sie aber überraschenderweise im wesentlichen nicht als Prädikat par excellence (was etwas im eigentlichen Sinne ist), sondern als ‚das, was im eigentlichen Sinne ist', nämlich als Subjekt, zu dem Prädikate gehören, das existieren muß, wenn überhaupt etwas existieren soll (2a 11/9; 2a 34/2b 6). Er unterscheidet (ebd.) zwischen Erster οὐσία, der individuellen Person oder Sache, u. Zweiter οὐσία, der species oder dem genus, zu dem jene gehört, d. h. zwischen Primärer u. Sekundärer Substanz. Diese Reihenfolge ist in Anbetracht der Bedeutung, die Aristoteles in anderem Zusammenhang der species beilegt, überraschend. Die ‚Kategorien', höchstwahrscheinlich ein Frühwerk, riefen viele Kritiker auf den Plan, weil die intelligiblen Wesenheiten an die zweite Stelle gerückt wurden, u. blieben bis zur maßgebenden Verteidigung durch Porphyrios (um 280 nC.) umstritten. Ein in der Antike nur selten bemerktes Problem besteht in der unterlassenen klaren Unterscheidung zwischen den kollektiv verstandenen Gattungen (zB. die menschliche Rasse) u. ihren spezifischen Formen bzw. ihren charakteristischen Merkmalen, d. h. dem, was Aristoteles ihr ‚Wesen' (τὸ τί ἦν εἶναι) nennt (vgl. die Mehrdeutigkeit des engl. ‚humanity').

γ. Die Stoa. Die Stoiker sahen die Welt als evolutiven Prozeß, dessen Verlauf nicht transzendente, unveränderliche Formen steuern, sondern ein rationales Prinzip, das von innen heraus wirkt (SVF 2 nr. 300. 310). Formlose Materie u. formgebende Vernunft bilden so nur zwei Aspekte eines komplexen Ganzen. Die Stoiker waren überzeugt, nichts könne wirklich real sein, wenn es nicht auch materiell sei (ebd. nr. 316). Daher identifizierten sie ‚Wissen' mit einem ‚gut ausgestatteten Intellekt', der als körperliches Organ, Lenker oder ἡγεμονικόν, betrachtet wurde (ebd. nr. 132: ‚alles Wissen ist ein irgendwie disponierter Lenker, genauso wie man eine bestimmt disponierte Hand als Faust begreift'). Schwierigkeiten in diesen Theorien zwangen sie aber zu dem Eingeständnis, daß Gegebenheiten wie Raum u. Zeit in geringerem Grade wirklich waren (τινά, etwas, Gegebenheiten, nicht jedoch ὄντα, Wirklichkeiten: ebd. nr. 331). Ihre Gegner aus dem Lager der Platoniker

neigten hingegen dazu, die gestaltende Vernunft, die die Stoiker mit der Materie verknüpft sahen, zu ignorieren u. kritisierten die Herleitung der Vernunft aus ganz unbeseeltem Stoff. Origenes referiert eine Debatte darüber, ob die immaterielle oder materielle οὐσία die primäre sei (orat. 27, 8; vgl. Philo sacr. Abel. et Cain. 328f), wobei οὐσία als Sammelbegriff zunächst für die νοητά, dann auch für Materie verwandt wird. Letzterer Begriff war oft schlecht definiert. Ὕλη konnte entweder ‚das Material‘ bedeuten, ‚aus dem die Welt gemacht ist‘, d. h. die vier Elemente (zB. Philo cherub. 127; *Elementum), oder ihren undefinierbaren, formlosen Träger, ‚formlose Materie‘ (Philo sacr. Abel. et Cain. 328f), der angeblich vor den Elementen existierte (quis rer. div. her. 140), oder umgekehrt materielle Dinge wie Holz oder Steine (conf. ling. 107).

δ. Spätantike. Eine einflußreiche Strömung innerhalb des Platonismus interpretierte, von Plat. soph. 248e angeregt, νοητά nicht einfach als intelligible Wirklichkeiten oder Ideen, sondern als vernünftige immaterielle u. überwiegend gute Wesen (Ch. Stead, In search of Valentinus: B. Layton [Hrsg.], The rediscovery of gnosticism [Leiden 1980] 92/4 bzw. Stead, Illusion nr. 12, 92/4). Das machte es christlichen Schriftstellern leicht, νοητά als philosophische Äquivalente für *Gott u. die *Engel zu behandeln. Platonische Erkenntnislehre (*Gnosis I) indes stellte νοητά oft als ein statisches System vor, dessen Struktur den Definitionen der Begriffe in ihrer hierarchischen Anordnung von genera u. species zu entnehmen ist, ein rationalistischer Theorieansatz, der die Bedeutung von Beobachtung u. Induktion beim Erwerb neuen Wissens vernachlässigt u. sich auf die Systematisierung anerkannter Wahrheiten konzentriert. Zu beobachten ist dies bei Albinos (didasc. 5 [156/8 Hermann]), dem sich Clemens v. Alex. anschließt (strom. 8, 6, 17/21). Einige Autoren entwickeln ein System, das sich vom allgemeinsten Begriff, dem Seienden, über die verschiedenen genera u. species erstreckt u. beim Individuum endet (eine arbor Porphyriana: Porph. introd. 2a, 13/30; vgl. Ch. Stead, Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers: U. Bianchi [Hrsg.], Arché e Telos. Atti del Coll. Milano 17 – 19 maggio 1979 = StudPatrMed 12 [Milano 1981] 178/80 bzw. Stead, Illusion nr. 13, 178/80). Wie bei Aristoteles ist eine species innerhalb des genus durch die differentia specifica gekennzeichnet. Analog werden Unterschiede innerhalb einer species durch formale Besonderheiten erklärt, die das Individuum kennzeichnen (cat. 5, 2b 17f; part. an. 1, 4, 644a 24; ähnlich später Basil. ep. 236 u. ö.). Eine abweichende, gleichfalls auf Aristoteles (zB. metaph. 7, 8, 1034a 6) basierende Ansicht führte individuelle Unterschiede auf das materielle Element im Einzelwesen zurück (so auch die Stoiker: SVF 2 nr. 376. 379 u. ö.; zur Kritik Stead, Div. substance 98/103). Einige Gelehrte haben angenommen, daß Aristoteles' Unterscheidung zwischen Primärer u. Sekundärer Substanz in der Spätantike allgemein anerkannt war. Tatsächlich aber hatte sie nur geringen Einfluß, bis Porphyrios' logische Schriften in Umlauf kamen, u. so gut wie gar keinen auf christliche Autoren vor Mitte des 4. Jh. (ebd. 110/8). Clemens v. Alex., Origenes, Eusebius v. Caes. u. selbst Plotin nehmen sie nicht zur Kenntnis. Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet Hippol. ref. 7, 15, 1f, wo sich eine Einteilung von οὐσία in γένος, εἶδος u. ἄτομον findet. Hippolyts Wissen scheint jedoch aus einer gegnerischen Paraphrasierung von Aristoteles' ‚Kategorien‘ herzurühren, nicht vom Text selbst. – Allen Gebildeten war natürlich bekannt, daß einige Wörter entweder in einem ganz allgemeinen Sinn gebraucht oder auf Individuen bezogen werden konnten (τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ κατὰ μέρος usw.). Doch diese Unterscheidung wurde weder allgemein als Unterschied zwischen zwei Bedeutungen von οὐσία verstanden, noch auf analoge Ausdrücke wie ὑπόστασις oder φύσις angewandt. Die einzige geläufige Unterscheidung bildete die zwischen immaterieller u. materieller οὐσία. Ähnlich schlecht war die Zusammensetzung ὁμοούσιος definiert. Daraus folgt, daß die lange diskutierte Frage, ob h. Selbigkeit oder Ähnlichkeit der Substanz impliziere, in vielen Fällen nicht zu beantworten ist u. sogar mehr in die Irre führt als weiterhilft. Aristoteles' Analyse von ‚dasselbe‘ (ταὐτά; s. o. Sp. 366) war vergessen u. diejenige von οὐσία (s. o. Sp. 369f) blieb den Christen bis etwa zu Marius Victorinus unbekannt. Daher verfügten ältere Schriftsteller gar nicht über die Mittel, ihre Meinung klar u. deutlich auszudrücken. Christlichen Denkern im Westen ging es in erster Linie darum, die göttliche Einheit si-

cherzustellen. Hin u. wieder behaupteten sie diese in absoluten Begriffen, bestanden aber zugleich auf einem wirklichen Unterschied der Personen. Orientalen räumten diesem letzten Punkte Priorität ein, versagten sich aber jede Andeutung von drei unverbundenen Gottheiten oder Ungleichheiten des Ranges, indem sie die Einheit der Personen in ihrem Wirken hervorhoben. Die Assoziationen zu h. werden diese unterschiedlichen Prioritäten widergespiegelt haben.

2. Ὑπόστασις. Als Gegenstück von οὐσία wird oft auf ὑπόστασις Bezug zu nehmen sein. Etymologisch entspricht ὑπόστασις dem lat. substantia. Die Grundbedeutung ist: ‚das, was darunter steht‘, d. h. das, was die Grundlage oder den Träger bildet. Im klass. Griech. noch selten, entwickelte das Wort später ein breites Bedeutungsspektrum. In Philosophie u. Theologie kann ὑπόστασις jedoch zwei entgegengesetzte Bedeutungen annehmen mit einander ausschließenden Metaphern: 1) ‚zugrunde liegendes Material‘, zB. unedles Metall einer gefälschten Münze = ihre wahre Natur; 2) ‚in Erscheinung tretende Wirklichkeit‘, zB. der sichtbare Niederschlag, der sich auf dem Grunde einer klaren Flüssigkeit sammelt. Da erklärende Begriffe zu Verallgemeinerungen tendieren, konnte ὑπόστασις in der zuerst genannten Bedeutung leicht generell verstanden werden; die zweite Bedeutung ließ an individuelle Wirklichkeiten denken. – Die Lateiner benutzten in der Regel substantia zur Übersetzung von οὐσία. Das erleichterte es, hypostasis als Äquivalent zu behandeln, u. tatsächlich kann hypostasis alle soeben unterschiedenen Bedeutungen von οὐσία annehmen, obgleich die Verwendung zB. für die Kategorie Substanz selten ist (Stead, Div. substance; vgl. ders., Ontology and terminology in Gregory of Nyssa: H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm [Hrsg.], Gregor v. Nyssa u. die Philosophie [Leiden 1976] 117/9 bzw. Stead, Illusion nr. 9, 117/9). Frühe westl. Schriftsteller folgten Tertullian, bezeichneten mit substantia die allen drei Personen gemeinsame göttliche Natur u. benutzten auch hypostasis in diesem Sinne. Dagegen bezeichneten östliche Theologen (abgesehen von solchen unter westlichem Einfluß) mit ὑπόστασις die unterschiedliche Wirklichkeit der Personen. Eine klare Unterscheidung zwischen οὐσία als gemeinsamer Natur u. ὑπόστασις als Person wurde von den kappadokischen Kirchenvätern eingeführt (s. u. Sp. 423f). Gleichwohl ist als Übersetzung von ὑπόστασις ‚individuelle Wirklichkeit‘ häufig genauer als ‚Person‘ (Dörrie, Ὑπόστασις; Köster; Stead, Div. substance). Ein auf dem transitiven bzw. intransitiven Verbum beruhender Bedeutungsunterschied, wie ihn Prestige 163 u. ihm folgend Lampe, Lex. 1454/61 s. v. voraussetzen, ist irreführend.

B. Vornizänische Zeit. I. Allgemein. Ὁμοούσιος wurde vor dem Konzil v. Nizäa nicht allgemein gebraucht. Neben gleichbedeutenden Ausdrücken, die den gedanklichen Kontext klären helfen (Dinsen 4_2), u. wahrscheinlichen lateinischen Übersetzungen gibt es etwa 50 bekannte Belege des griech. Wortes, davon sechs bei heidnischen Schriftstellern. Zuerst begegnet h. in Zitaten gnostischer Texte bei Kirchenschriftstellern sowie in deren Kommentaren u. Widerlegungen; der Fund von Nag Hammadi hat keine zusätzlichen Belege erbracht. (Nach J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike [1935] 289 basiert Porph. abst. 1, 19 auf Clodius v. Neapel [1. Jh. vC.; Brzoska: PW 4, 1 (1900) 67], doch wahrscheinlich hat Porphyrios selbst den Text neu formuliert.) Ob h. zunächst als spezifisch gnostisch gefärbter Begriff galt, ist zweifelhaft. Tertullian könnte dies nahelegen, denn er bedient sich der künstlichen Übersetzungen consubstantialis (adv. Hermog. 44, 3) u. consubstantivus (adv. Val. 12, 5; 18, 1; 37, 2), um gnostische Gedanken wiederzugeben, faßt aber sein eigenes trinitarisches Denken in die Formel unius substantiae (die vielleicht auf μία ὑπόστασις zurückgeht). Irenäus jedoch scheint h. nicht nur benutzt zu haben zur Wiedergabe gnostischer Texte (im griech. Originaltext erhalten), sondern auch zur Formulierung seiner eigenen Argumente (in der lat. Übersetzung mit unius substantiae wiedergegeben); dabei ist die Bedeutung beträchtlich erweitert u. stimmt mit der geläufigen philosophischen Sprache überein. Die Verwendung von h. in trinitarischem Kontext ist vor der Mitte des 3. Jh. nicht sicher zu belegen.

II. Gnostiker u. antignostische Polemik. a. Poimandres. Besonderes Interesse gebührt Corp. Herm. 1 (Poimandr.), 8 (C. H. Dodd, The Bible and the Greeks [London 1954] 201/9: wahrscheinlich 2. Jh., evtl. geringfügig älter), wo ὁμοούσιος in einem auf die

christl. Trinität hindeutenden Zusammenhang steht: der oberste Gott, νοῦς, bringt zuerst seinen Sohn, den λόγος, hervor, danach einen zweiten νοῦς = δημιουργός (*Demiurgos), mit dem sich der Logos dann vereinigt: ὁμοούσιος γὰρ ἦν. Diese Wendung soll möglicherweise zeigen, daß beide trotz gewisser Unterschiede (zB. ist der Logos ‚strahlend' [φωτεινός: Corp. Herm. 1, 6], der zweite νοῦς ein ‚Gott von Feuer u. Geist', Ausdrücke mit biblischen u. stoischen Assoziationen) ihren gemeinsamen Ursprung im Ur-Nus haben.

b. Ptolemaios' Brief an Flora. Der Brief (Epiph. haer. 33, 7, 8) läßt gnostische Lehren nur in abgeschwächter Form erkennen, wie es einem philosophisch bescheiden gebildeten Leser angemessen ist. Er postuliert drei ‚Naturen', die je für sich Gott, dem Demiurgen u. dem Teufel verwandt sind, u. untersucht, wie ‚die ursprungslose unvergängliche Gottheit u. gute Quelle des Universums ... diese in ihrer Substanz ungleichen (ἀνομοιούσιοι) Naturen, die korrupte u. die zwischen beiden liegende', entstehen ließ, ‚da doch das Gute die Natur hat, Dinge hervorzubringen, die ihm selbst gleich u. ὁμοούσιος sind', wobei der letzte Punkt offensichtlich einen Gemeinplatz darstellte (Plat. resp. 379c; Tim. 29e u. ö.). Ist dieser Text korrekt (ἀνομοούσιοι ist lectio facilior), deutet er auf das Fehlen der späteren Präzision im Gebrauch von ὁμοούσιος.

c. Bei Irenäus. Ein valentinianisches System, das Irenäus beschreibt, arbeitet gleichfalls mit drei Seinsordnungen: Geist (der letzte Quell), Psyche u. Materie, mit drei zugehörigen Menschenklassen (vgl. Rom. 7, 14; 8, 5; 1 Cor. 2, 14; 3, 1; E. Pagels, The gnostic Paul [Philadelphia 1975]) u. drei kosmischen Mächten, dem Pleroma (der Fülle der Gottheit), dem Demiurgen u. dem Teufel. Verbunden sind die drei Wesenheiten durch einen vorkosmischen Mythos von der gefallenen Weisheit, Sophia, oder ihrem entarteten Abkömmling Achamoth, die ausschweifende Lüste duldete (u. dadurch die Materie hervorbrachte), doch Buße tat (u. dadurch die Psyche hervorbrachte) u. einer Vision der geistigen Welt teilhaftig wurde, aus der sie herausgefallen war. Doch ‚Achamoth konnte das geistige Element nicht gestalten, da es h. mit ihr war' (d. h. ihr selbst gleich u. nicht als rein rohe Materie behandelt werden konnte). So wandte sie sich der Gestaltung der psychischen Substanz zu u. bildete ‚den Vater u. König aller Dinge, die ihm gleich u. h. waren, ... sowie Dinge, die aus Leidenschaft u. Materie entstanden sind' (haer. 1, 5, 1 [SC 264, 76]). Dies war der mit dem atl. Gott identifizierte Demiurg, der die Welt aus formloser Materie gebildet hat (Gen. 1, 2). ‚Bild' u. ‚Gleichnis' (Gen. 1, 26 LXX) beziehen sich auf den stofflichen (hylischen) Menschen, ‚der Gott ähnlich, aber nicht ὁμοούσιος mit ihm war', u. auf das psychische Element, das ihm ‚eingehaucht' worden war (Gen. 2, 7). Das geistige Element, Achamoths durch die Vision entstandener Abkömmling, ‚der h. mit ihr war', war dem Demiurgen unbekannt. In diesen Texten bedeutet h. ‚von demselben Seinsrang'. In den beiden zuletzt behandelten setzt es Geschöpfe oder Abkömmlinge zu dem Wesen in Beziehung, das sie hervorgebracht hat. Derselbe Gedanke kann durch ὁμογενής, ὁμοφυής u. dergl. ausgedrückt werden (Dinsen 4_2. 7). Ein weiterer griech. Text beschreibt ein System, das die Welt von vier Urkräften ableitet, die alle eine Form von Einheit bilden: Μονότης, Ἑνότης, Μονάς u. Ἕν (*Hen). Zugleich ‚mit dieser Μονάς existiert eine Kraft gleichen Wesens (h.), die ich das Eine (Ἕν) nenne' (Iren. haer. 1, 11, 3 [SC 264, 174]). Irenäus verspottet diese anmaßende Mythologie; dennoch könnte sie eine spekulative Grundlage besitzen (Stead, Div. substance 194). Die beiden ersten Kräfte erzeugen die dritte, doch der Ursprung des ‚Einen' (Ἕν) bleibt unerklärt. H. meint hier vielleicht ‚gleichen Ranges'; Dinsen 10_7 schlägt im Vergleich mit Iren. haer. 2, 12, 2 (SC 294, 98/100) ‚untrennbar' vor. Untersuchungen der ersten vier griech. Irenäustexte lassen vermuten, daß h. ein terminus technicus der Gnostiker oder gar der Valentinianer ist. Dies erscheint viel weniger wahrscheinlich, wenn an Stellen, für die der griech. Originaltext fehlt, unius substantiae für h. steht. Stead, Div. substance 194/201 werden 13 Beispiele diskutiert: Iren. haer. 2, 14, 4 (SC 294, 136), neun Vorkommen ebd. 2, 17, 2f. 5/7; 2, 29, 1 (158. 162/6. 296) u. zwei ebd. 4, 9, 1f (SC 100, 476. 480). Der erste Passus wirft den Gnostikern vor, mit ihrer fatalistischen Theorie, die ‚jedes der vorgenannten Wesen πρὸς τὰ ὁμοούσια (d. h. zu ihrem je charakteristischen Element) zurückkehren' läßt, die Vorsehung Gottes zu leugnen. Die nächste Textgruppe verwirft die gnostische προβολή, das Hervorgehen der

Äonen oder geistigen Kräfte aus ihrem Urquell (*Emanation). Irenäus beschreibt, wahrscheinlich auf frühere Analysen gestützt, verschiedene mögliche Ableitungen u. kommt zu dem Ergebnis, daß das Produkt in jedem Falle eiusdem substantiae mit seinem Ursprung sei. Dagegen verfällt die gnostische Sophia dem Irrtum, obwohl doch ihr Ursprung unveränderlich sei. Ebd. 2, 29, 1 (SC 294, 296) hebt Irenäus einen ähnlichen Punkt wie 2, 14, 4 (136) hervor. Im 4. Buch kritisiert er Markions Lehren. Der überlieferte Text: unius igitur et eiusdem substantiae sunt omnia, hoc est ab uno et eodem Deo (haer. 4, 9, 1 [SC 100, 476]), könnte in Einklang mit dem zweiten Halbsatz in der griech. Urfassung ἐκ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας gelautet haben, denn beide Testamente stammen von ein u. demselben Gott, wie aus Mt. 13, 52 hervorgeht. Das abschließende Beispiel Iren. haer. 4, 9, 2 (480) hebt auf einen philosophischen Gedanken ab: Vergleiche werden nur zwischen Größen eiusdem substantiae angestellt; sie implizieren einen Unterschied des Grades, nicht der Art. Wenn der Herr mehr als der Tempel ist (Mt. 12, 6), dann folgt daraus nicht, daß er im Widerspruch dazu steht, wie die Markioniten behaupteten. – Zusammenfassend (Stead, Div. substance 201): H. bedeutet bei Irenäus oft gemäß valentinianischer Terminologie ‚zur selben Seinsordnung gehörig', u. zwar wahrscheinlich nur deshalb, weil die Valentinianer kritisiert werden. Das letzte Beispiel zeigt eine gänzlich allgemeine Verwendung. In mehr als der Hälfte der genannten Fälle bezieht h. eine Hervorbringung auf ihren Ursprung, doch werden in vier Fällen eindeutig Nebenwesen genannt. Das Wort legt eine organische Verbindung nahe, fordert sie aber nicht zwingend. Auch Gleichheit des Status ist angedeutet; bei den Stellen Iren. haer. 2, 17, 6 (SC 294, 164): tantum secundum magnitudinem ... differentes, u. 4, 9, 1f (SC 100, 476) ist jedoch Ungleichheit der Größen gleichen Wesens klar zu erkennen.

d. Bedeutung von Irenäus' Sprachgebrauch für die nachfolgende Theologie. Irenäus' Verwendung von ὁμοούσιος wirft eine Frage von großer Bedeutung für die nachfolgende Theologie auf. Zahlreiche Gnostiker hatten *Hierarchien göttlicher Wesen beschrieben, die von einer einzigen Quelle herrühren, sich aber mit wachsendem Abstand von der Quelle durch abnehmende Kraft u. Reinheit unterscheiden. Dabei handelt es sich um einen vorchristl. Gedanken (Philo opif. m. 141), der von vielen späteren Neuplatonikern aufgegriffen wurde (zB. Porphyrios; s. u. Sp. 384). Auch Irenäus gebraucht h. so, daß nicht immer Gleichheit impliziert ist (s. oben). Gleichwohl beklagt er, daß die Gnostiker mit ihrem Verständnis von h. untergeordnete, fehlbare Wesen als mit der obersten Gottheit gleich einführen u. diese dadurch erniedrigen. Darin spiegeln sich wiederum vorchristliche Gedankengänge, die sich zB. gegen die pythagoreische Sicht des Menschen als pars dei richteten (Cic. nat. deor. 1, 27; vgl. Stead, Div. substance 197f; Dörrie, Emanation 125f). Zahlreiche christl. Schriftsteller nach Irenäus lehnen jede natürliche Verwandtschaft zwischen Mensch u. Gott ab, ungeachtet neutestamentlicher Texte (bes. 1 Joh. 3, 9), die sie nahelegen. Die alte philosophische Theorie, nach der alle Ableitungen geringer sind, beeinflußte ohne Zweifel arianische Theologen (*Arianer), die durchaus korrekt argumentieren konnten, ἔκτισεν sei Prov. 8, 22 LXX kein eindeutiger Begriff, könne ‚geschaffen' u. ‚gezeugt' gleichermaßen bedeuten. Doch die nizänische Partei griff Irenäus' Argumentation auf u. folgerte, daß Gottes Sohn im Unterschied zu den Geschöpfen Gott gleich sein müsse, u. hatte dementsprechend künstliche Erklärungen des Textes zu liefern.

e. Bei Tertullian. Anders als Irenäus erkennt Tertullian die gnostische Vorstellung von προβολή an (adv. Prax. 8; J. Ratzinger, Art. Emanation: o. Bd. 4, 1224f). Die Personen der Trinität sind aufeinanderfolgende ‚Hervorgänge', die eine gemeinsame Substanz, den quasimateriellen Geist, besitzen (adv. Prax. 2, 3, 7f). Es gibt aber keine gemeinsame Substanz zwischen Gott u. dem sündhaften Menschen. Die eingeschränkte Verwendung von consubstantivus u. consubstantialis (s. o. Sp. 374) könnte andeuten, daß Tertullian ὁμοούσιος als groteske Wortprägung von Häretikern betrachtete (Dinsen 4_4) u. selbst eiusdem substantiae vorzog. Sicher ist das freilich nicht. In seiner Auseinandersetzung mit der These, daß die Materie gleich ewig mit Gott sei, heißt es Tert. adv. Hermog. 44, 3, Gott müßte ihr erschienen sein u. sie gebildet haben, ‚sollte sie durch alle Ewigkeit consubstantialis mit ihm sein' (besagt das ‚nicht weniger wahrhaft existieren' oder ‚von gleichem Rang',

weil selbständig bestehend u. gleich ewig?; vgl. Braun 197/9). Kritisch setzt Tertullian sich adv. Val. 12, 5 auch mit der Ansicht auseinander, die Engel in Begleitung des Erlösers seien soteri consubstantivos, Seinesgleichen (Iren. haer. 1, 4, 5 [SC 264, 73] heißt es weniger prägnant τῶν ἡλικιωτῶν αὐτοῦ, Altersgenossen). Adv. Val. 18, 1 formuliert Tertullian Irenäus' Einwand neu, Widerstreit ergebe sich nur zwischen Größen entgegengesetzter Natur, nicht zwischen paria et consubstantiva, die durch eine societas naturae aufeinander bezogen sind.

f. Bei Hippolyt, Clemens v. Alex. u. Origenes. Gnostischer Sprachgebrauch ist auch bei Hippolyt, Clemens u. Origenes zu studieren.

1. Bei Hippolyt. Nach seiner Darstellung benutzten Naassener u. Peraten ὁμοούσιος zur Bezeichnung einer erworbenen Beziehung zwischen electi u. der obersten Kraft (ref. 5, 8, 10; 17, 6. 10; zum Gedanken einer erworbenen οὐσία Stead, Div. substance 148_{18}). H. erscheint auch in dem hochinteressanten System, das Hippolyt *Basilides zuschreibt. Oberstes Prinzip bildet hier ‚der Gott, der nicht ist' (ὁ οὐκ ὢν θεός, was schwerlich ‚der nicht existiert' [vgl. Hippol. ref. 7, 22, 1. 13], vielleicht ‚der nicht zu beschreiben ist' bedeutet; vgl. aber ebd. 7, 20, 3), der den Keim des Universums allein durch sein Machtwort (Ps. 32, 9 LXX), nicht durch eine quasiphysische Emanation hervorbrachte (Hippol. ref. 7, 22, 2f). Dieser Keim enthielt ‚eine dreifache Sohnschaft, ganz u. gar h. mit dem Gott, der nicht ist, die von nichts ihren Ursprung herleitet' (ebd. 7, 22, 7). Diese letzte Wendung soll wahrscheinlich h. rechtfertigen, das sonst rätselhaft bliebe, da sich die ‚Sohnschaften' in der Reinheit unterscheiden. Die erste Sohnschaft stieg direkt in die himmlische Welt auf. Die zweite verlangte zu folgen, stieß aber auf Schwierigkeiten u. rüstete sich mit dem ‚Hl. Geist' aus, der als eine zusätzliche Kraft nach Art eines Flügels gedacht wird (Plat. Phaedr. 246a/e; *Flügel [Flug] der Seele I), der die Sohnschaft nach oben trägt, selbst aber die himmlischen Welten nicht betreten kann, ‚weil er weder h. noch von gleicher Natur mit der Sohnschaft war' (ἦν γὰρ οὐχ ὁμοούσιον οὐδὲ φύσιν εἶχε μετὰ τῆς υἱότητος: Hippol. ref. 7, 22, 12). Der Terminus h. stammt wahrscheinlich vom gnostischen Schriftsteller; Hippolyt gebraucht ihn nirgends von sich aus, verwendet aber einmal μονοούσιος (ebd. 10, 32, 2) für Größen, die von nur einem der vier Elemente gebildet werden.

2. Bei Clemens v. Alex. Er benutzt ὁμοούσιος zweimal in den Stromateis sowie fünfmal in den Excerpta ex Theodoto in gnostischem Kontext. Strom. 2, 74, 1 setzt er sich kritisch mit der These auseinander, die Menschen oder einige Menschen seien naturhaft mit Gott verbunden: ‚Gott hat keine naturhafte Beziehung zu uns, ... es sei denn, man wagte zu behaupten, wir seien Teile von ihm u. h. mit Gott' (εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν), was bedeuten würde, daß Gott ‚zum Teil sündhaft' ist (μερικῶς ἁμαρτάνων). Das Argument ähnelt Iren. haer. 2, 17 (vgl. o. Sp. 376f). Die bekämpften Häretiker sind zweifellos Gnostiker, doch der Gedankengang selbst ist vorchristlich u. wird Cic. nat. deor. 1, 11, 27 gegen die Pythagoreer vorgetragen: tum dei partem esse miseram, quod fieri non potest. Allerdings könnte Clemens μέρος αὐτοῦ locker verstehen (strom. 8, 19, 6/8 sind Individuen ‚Teile' ihrer species), so daß h. ‚Teilhabe an Gottes göttlicher Natur' bedeuten könnte. Irenäus (haer. 2, 14, 1; vgl. o. Sp. 376) ähnelt erneut Clem. Alex. strom. 4, 91, 2: ‚Wenn das auserlesene Geschlecht (διαφέρον γένος) kommt, um den Tod zu vernichten, dann hat dies nicht Christus getan, es sei denn, auch er dürfte h. mit ihnen genannt werden' (εἰ μὴ καὶ αὐτὸς αὐτοῖς ὁμοούσιος λεχθείη). Die Einschränkung ist rätselhaft; sie kann die einzigartige Stellung Christi nur absichern, wenn h. hier (ausnahmsweise) ‚identisch' bedeutet. – Clemens hat h. möglicherweise auch in trinitarischem Kontext benutzt: hypot. frg. 24 (GCS Clem. Alex. 3^2, 210, 3/6; zitiert Sp. 388). Zum Gedanken einer gemeinsamen οὐσία vgl. exc. Theodt. 19, 1; dennoch ist das überlieferte lat. secundum aequalitatem substantiae unum schwerlich die nächstliegende Übersetzung, sollte im Originaltext tatsächlich h. gestanden haben. – In seinen Excerpta ex Theodoto beschäftigt sich Clemens mit vier (so F. Sagnard: SC 23, 28f) valentinianischen Dokumenten, von denen eines (exc. Theodt. 43/65) sehr Iren. haer. 1, 4, 5/7, 5 ähnelt (vgl. o. Sp. 375f) u. allein vier der fünf Belege für h. liefert. So enthält exc. Theodt. 50 eine ähnliche Behandlung von Gen. 2, 7 u. 1, 26: Der Demiurg ‚nahm Staub von der Erde ...

u. bildete eine Seele aus Erde u. Stoff (ὕλη), die vernunftlos u. h. mit der der Tiere war; dies ist der Mensch 'nach dem Bilde'. Doch der Mensch 'nach dem Gleichnis', dem des Demiurgen selbst, ist der, den er ihm einhauchte u. einpflanzte u. ihm dadurch mit Hilfe der Engel ein Element h. mit ihm einfügte' (exc. Theodt. 50, 1f). Die Seele wird so als ‚der innere Mensch' aufgefaßt, u. h. suggeriert ‚gleich im Charakter, weil aus demselben Stoff geformt'. So heißt das Fleisch ebd. 53, 1: ‚Same des Teufels, da h. mit ihm'. Ebd. 42, 3 u. 58, 1 begegnet h. in Erwägungen zu unserer Erlösung. Kap. 42 entfaltet das Bild Jesu, der das Kreuz (σταυρός) trägt, das als Zaun, d. h. als ‚Grenze' (ὅρος), gedeutet wird, ‚die die Ungläubigen von den Gläubigen trennt' (42, 1). Jesus trägt so den Samen (= die Gläubigen) ‚auf seinen Schultern u. bringt sie in das Pleroma'. Doch die ‚Schultern' verweisen auf den körperlichen Jesus, während ‚Christus' das Haupt ist (42, 2). Dann wird der Text unklar, vielleicht: ‚Er (Christus) erhöhte den Leib Jesu, der der Kirche h. war' (42, 3). Die Gläubigen sind so, obgleich Christus unterworfen, ‚Jesus' rangmäßig gleich. Diese ungelenke Vorwegnahme einer Zweinaturen-Christologie erscheint abermals Kap. 58, wo der große Streiter (ὁ μέγας Ἀγωνιστής) Jesus Christus, der vom ‚psychischen Christus' von 59, 3 unterschieden wird, die geistliche u. psychische Kirche auf sich nimmt u. ‚erlöste u. erhöhte, was er angenommen hatte, u. durch diese auch alle, die h. mit ihnen waren' (die gegenwärtigen Christen?), obgleich diese Christus selbst untergeordnet sind (61, 1f).

3. Bei Origenes. In seinem Joh.-Kommentar (13. 20 [SC 222; 290, 154/361]) finden sich fünf sichere Belege für ὁμοούσιος. Sie stehen ausnahmslos mit Herakleons Theorien in Zusammenhang, doch das Wort selbst kommt nur in Origenes' Anmerkungen vor. In Joh. comm. 13, 148 (SC 222, 110/2) zitiert er Herakleon: die wahren Anbeter (Joh. 4, 24) seien ‚von derselben Natur (τῆς αὐτῆς φύσεως) wie der Vater'. Origenes merkt an, es sei blasphemisch, sie h. mit der ungezeugten Natur zu nennen, wobei der Wechsel der Begriffe vielleicht auf Abhängigkeit von zB. Iren. haer. 2, 17 (s. o. Sp. 376f) u. Clem. Alex. strom. 2, 74, 1 (s. o. Sp. 380) hinweist. Der anschließende verderbte Passus kritisiert Herakleon, weil er die Samariterin mit der geistigen Natur (vielleicht der Sophia?) gleichsetzte u. dadurch eine Ehebrecherin für h. mit Gott erklärte (Orig. in Joh. comm. 13, 149 [SC 222, 112]). Ebd. 20, 168/70 (SC 290, 238/40) führt Origenes Herakleons Auslegung von Joh. 8, 44 (‚ihr seid aus eurem Vater dem Teufel') an: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου, ‚aus der Wesenheit des Teufels', u. erklärt dazu: ‚offensichtlich behauptet er, daß einige Menschen h. mit dem Teufel sind, der ... von anderer Substanz ist als die von ihnen sogenannten Psychiker oder Pneumatiker'. In Joh. comm. 20, 202 (256) argumentiert Origenes, wenn der Teufel eine getrennte Substanz besitze u. zum Guten nicht fähig sei, treffe ihn auch keine Schuld, u. fügt ebd. 20, 205f (258) hinzu, es sei nicht zu erklären, wie Menschen je übereinstimmen können, wenn sie sich in der Natur unterschieden; ähnliche Erfahrungen implizieren eine gemeinsame Substanz (ὁμοούσιον ἦν τοῦτο ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος). Die Vorstellung, etwas könne nur teilweise h. sein, sei absurd. Doch überzeugt Origenes mit seiner Argumentation nicht, da die Bedeutung von οὐσία offen bleibt. Mit Sicherheit können verschiedene Arten (species), zB. Pferde u. Kühe, sich gleich verhalten; beide grasen. Und sie sind ‚zT. h.', insofern sie zur selben Gattung (genus) gehören. Vgl. Stead, Div. substance 210f.

III. Pythagoreer u. Neuplatoniker. Neuplatonische Schriftsteller der Zeit vor dem Konzil v. Nizäa gebrauchen ὁμοούσιος selten, doch sind die erhaltenen Belege von großem Interesse, weil sie es gestatten, einen vom speziellen Anliegen des Gnostizismus unberührten gedanklichen Hintergrund auszumachen.

a. Pythagoreer. Sie dachten an eine geistige, von der Gottheit abgeleitete Substanz, die die Seelen von Tieren u. Menschen gleichermaßen bildet (vgl. zB. Sext. Emp. adv. math. 9, 127: ‚denn es gibt nur einen Geist, der den ganzen Kosmos durchdringt wie eine Seele, die auch uns mit ihnen verbindet'). Daher ihre Seelenwanderungstheorien u. die Meidung tierischer Nahrung. Gewöhnlich lautete die Antwort, der Mensch könne als sündiges Wesen nicht eigentlich (o. Sp. 378) bzw. höchstens in bezug auf sein (als gut angesehenenes) rationales Element von Gott abstammen, während die schlechten Regungen ausschließlich vom Leibe her rührten. So zB. Plat. Tim. 90a; Philo Abr. 41 u. ö.; Iustin. dial. 4; Cels.: Orig. c. Cels. 4, 52;

Orig. exhort. mart. 47; Porph. sent. 5 (2 Lamberz). Hin u. wieder wurden zwei einander entgegengesetzte allgemeine Prinzipien angeführt: a) Die Ursache muß ihrer Wirkung überlegen sein, der Archetyp dem Abbild, der Erzeuger dem Nachkommen (so ausdrücklich Porph. ad Gaur. 6, 2 [42, 18/22 Kalbfleisch]: unmöglich können sie ihren Erzeugern h. sein). b) ,Wie der Vater so der Sohn', das zahlreiche christl. Theologen auf den göttlichen Sohn anwenden (zB. Athan. or. adv. Arian. 3, 4), aber für die Menschen allgemein ablehnen (ebd. 2, 39). Die Möglichkeit, daß ein Sohn besser sein könnte, wird selten erwähnt (Hippol. ref. 7, 23, 5).

b. Neuplatoniker. 1. Plotin. Bei ihm findet sich ὁμοούσιος enn. 4, 4 (28), 28 u. 4, 7 (2), 10. An der zuletzt genannten Stelle, in einer seiner Frühschriften, heißt es, daß die Seele, die göttlicher Vorzüge teilhaftig werden könne, etwas von der Göttlichkeit an sich haben muß διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον, da sie wesenhaft gut ist u. das Böse rein äußerliches Anhängsel. Ebd. 4, 4 (28), 28 argumentiert Plotin, Zorn (θυμός) sei der Begierde h.: ,Von dem Umstand zeugt, daß dieser jener anderen Seelenspur (τῷ ἑτέρῳ ἴχνει ψυχῆς) h. ist, wenn jene, die weniger nach leiblichen Genüssen trachten ... auch weniger zum Zorne neigen'. Das Wort ἴχνος, wörtlich ,Spur', könnte auf eine Abweichung der Seele von ihrem eigentlichen Kurs hindeuten. An der Einheit der Seele hält Plotin fest (vgl. Iambl.: Joh. Stob. 1, 49 [1, 365, 5/20 Wachsmuth / Hense]). Dagegen war für Albinos die vernunftlose Seele von anderer Substanz (μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας: didasc. 25 [178, 15f Hermann]); vgl. die drei Menschenklassen der Gnostiker (o. Sp. 376).

2. Porphyrios. Bei ihm begegnet ὁμοούσιος abst. 1, 19; sent. 33 (zweimal); ad Gaur. 6, 2; 18 (42, 20; 62, 1 Kalbfleisch); regr. an. frg. 10 (37* Bidez: Aug. civ. D. 10, 29) steht consubstantialis. – Sent. 33 geht Porphyrios der Frage nach, wie geistige Wirklichkeiten, die unkörperlich u. ohne Ausdehnung sind, in materiellen Dingen als ihren ,Bildern' gegenwärtig sein können. Dafür sei eine Einheit (σύνοδος) von Dingen erforderlich, die ,in der Besonderheit ihres Wesens' (κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως) voneinander unterschieden sind, eine Einheit, die sich von dem abhebt, was gewöhnlich bei Dingen desselben Wesens vorliegt (διὸ καὶ ἡ σύνοδος ἐκβεβηκυῖα τῶν θεωρεῖσθαι εἰωθότων ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων). Es kann sich um keine der bekannten Arten einer Verbindung handeln (vgl. SVF 2 nr. 471/3), sondern nur um etwas von allen anderen Verbindungen gleicher Wesenheit Verschiedenes (παρὰ τὰς ὁπωσοῦν γινομένας ἄλλων πρὸς ἄλλα κοινωνίας τῶν ὁμοουσίων). Offensichtlich erhält h. hier eine breitere Bedeutung u. umfaßt alles, was sich wahrnehmen (αἰσθητά) u. denken (νοητά) läßt. Abst. 1, 19 macht Porphyrios sich zum Anwalt der pythagoreischen Lehre von Wanderungen der Seele zwischen tierischen u. menschlichen Leibern, weshalb die Tötung von Tieren vermieden werden soll, weil nämlich ,deren Seelen h. mit den unsrigen' seien. Alle Seelen sind von ein u. derselben Natur, in gewissem Sinne Teile einer einzigen Seele (vgl. Sext. Emp. adv. math. 9, 127: o. Sp. 382). Wie bereits o. Sp. 383 erwähnt, wird Porph. ad Gaur. 6, 2; 18 (42, 20; 62, 1 Kalbfleisch) die Theorie absteigend gestufter Ableitungen entfaltet. Augustin (civ. D. 10, 29) schließlich fragt Porphyrios, warum er es für unglaublich halte, daß Gott eine menschliche Seele u. einen menschlichen Leib angenommen habe. ,Ihr (Platoniker) schreibt doch der Vernunftseele, die ganz offensichtlich die Menschenseele ist, solche Würde zu, daß ihr behauptet, sie könne gleichen Wesens mit dem Geist des Vaters (consubstantialem paternae illae menti) werden, in dem ihr Gottes Sohn erkennt. Warum sollte es dann unerhört sein, daß eine Geistseele für die Erlösung vieler angenommen werden sollte?'. Consubstantialis entspricht ohne Zweifel h., als Alternative gebraucht für das gewöhnlichere συγγενής, ,verwandt' (vgl. Plot. enn. 4, 7 [2], 10; o. Sp. 383).

3. Jamblich. Für ihn ist unsere Seele wesentlich niedriger als das göttliche Prinzip (vgl. Clem. Alex. strom. 2, 74, 1; o. Sp. 380) u. kann deswegen nicht mit dem göttlichen *Hauch (θεία ἐπίπνοια) zu einem gemischten Wesen (μικτόν τι ὑποστάσεως εἶδος) verbunden werden, ,denn wenn aus zwei (Komponenten) eine neue (Einheit) entsteht, dann ist diese stets nach Form, Natur u. Wesen eine einzige' (ὁμοειδής, ὁμοφυής, ὁμοούσιος: Iambl. myst. 3, 21 [151 Parthey]). Die Adjektive werden ohne Zweifel aus Gründen des Nachdrucks wiederholt; Bedeutungsunterschiede sind nicht zu erkennen. Jamblich scheint ὁμοούσιος nur an dieser Stelle zu gebrauchen. – Bei anderen heidn. Neuplatonikern vor Syrianos (gest. 437 nC.; in Aristot. metaph. 1081b 8 [Comm. in Aristot. Graec. 6, 1, 129, 3]) ist das Wort mW. nicht zu finden.

IV. Irenäus, Tertullian, Novatian. Dinsen hat treffend beobachtet, daß die antignostischen Kirchenschriftsteller die Bedeutung von ὁμοούσιος im Vergleich zu ihren Opponenten verändern. Sie gehen von einer einzigen, der ganzen Menschheit gemeinsamen οὐσία aus (obgleich sie gelegentlich verschiedene ,Naturen', φύσεις, d. h. moralische Dispositionen, annehmen: Clem. Alex. ecl. 27, 2). Wir Menschen unterscheiden uns radikal von der unvergänglichen οὐσία Gottes; deshalb heißt die Verwandtschaft, die wir als sittliche u. geistige Wesen mit ihm haben, auch anders (zB. συγγένεια, vgl. o. Sp. 383). Christus jedoch wurde von sehr frühen Zeiten an als göttliches Wesen betrachtet. Einige NT-Stellen, die auf ihn als Gott Bezug nehmen, sind umstritten (bes. Rom. 9, 5; vgl. aber Joh. 1, 1; 20, 28; 1 Joh. 5, 20 u. a.); zweifelsfrei jedoch nennt Ignatius ihn Gott, u. auch zahlreiche Gnostiker beziehen einen Logos oder Christus in ihre mannigfaltig strukturierte Gottheit, das Pleroma, ein. E. Käsemann hat ihre Theologie mit der johanneischen Logoslehre verglichen (Jesu letzter Wille nach Joh. 17 [1966]). Somit ergibt sich folgendes Bild: a) Es gibt keine sicheren Hinweise für die Verwendung von h. in trinitarischem Kontext vor dem 3. Jh. nC. b) Eine mit diesem Wort umschreibbare Vorstellung von Christus läßt sich mindestens bis in unmittelbar nachapostolische Zeit zurückverfolgen. c) Aus der Zwischenzeit gibt es fachlich klingende Ausdrücke, die h. ähneln, wenngleich uE. die Bedeutung dieser Beobachtung nicht überschätzt werden darf, da die ersten Benutzer von h. oder ähnlichen Termini nicht das Gewicht vorhersehen konnten, das ihr Sprachgebrauch später erlangen sollte. Ihnen geht es um die rechte Würdigung Christi.

a. Irenäus. Bei ihm heißt es sowohl von Gottes ewig gezeugtem Sohn (zB. haer. 2, 30, 9 [SC 294, 322]: semper coexistens Filius Patri) als auch von seinem untrennbaren Wort (ebd. 2, 25, 3 [254]), das in Wahrheit identisch mit ihm ist: unus et idem Deus Pater et Verbum eius (4, 28, 2 [SC 100, 758]). Gott totum Verbum (d. h. ausschließlich Wort?) zu nennen, ist schwerlich angemessen (2, 13, 8 [SC 294, 124]). Gleichwohl heißt er (Gott) ,Wort': Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum (ebd.). Gottes ,Selbst' umfaßt auch seine Weisheit = den Geist: fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam, caelum et terram (2, 30, 9 [320]). Andererseits gilt: Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus ... ad quos et loquitur (4, 20, 1 [SC 100, 626]; vgl. Gen. 1, 26). So wechselt Irenäus, anscheinend ohne sich des Übergangs bewußt zu werden, von Formeln, die Gott mit seinem Wort u. Geist identifizieren, zu anderen, die klare Unterschiede feststellen. Das bekannte Bild von Sohn u. Geist als den beiden Händen Gottes (haer. 5, 1, 3 [SC 153, 26/8]) läßt wahrscheinlich an zwei gleichewige Wesen denken, beinhaltet aber kaum ihre Gleichheit mit dem Vater. Folglich scheint Irenäus h. nicht nur als terminus technicus der Gnostiker (s. o. Sp. 376) zu behandeln; doch in der Darstellung seiner eigenen Dreifaltigkeitstheologie vermeidet er es, von Substanz zu sprechen. Er hält sich an Termini wie unus, idem, similis u. aequalis, ohne diese jedoch zu einem logisch konsistenten Ganzen zu verknüpfen.

b. Tertullian. Seine Position sieht ganz anders aus. Tertullians Vorbehalt gegen die Übersetzungen consubstantivus u. consubstantialis (s. o. Sp. 378) verrät wahrscheinlich sein Bemühen, sich vom Terminus ὁμοούσιος selbst zu distanzieren. Doch verteidigt er den gnostischen Terminus προβολή, ,Abkömmling, Hervorbringung' (ebd. 378). Gott stellt er sich in stoischer Begrifflichkeit als eine Substanz, ja sogar als einen als Geist (spiritus) bezeichneten Körper (corpus) vor (Tert. adv. Prax. 7), der sich in dynamischen Termini als zur Ausdehnung fähig beschreiben läßt, so daß Sohn u. Geist vom Vater stammen wie eine Pflanze von ihrer Wurzel, ein Fluß von seiner Quelle oder ein Strahl von der Sonne (ebd. 8; für zahlreiche Stoiker bildete ein Sonnenstrahl eine im Ruhezustand befindliche Ausdehnung der Sonne, nicht einen aus ihr hervorquellenden Strahl; vgl. Stead, Div. substance 196$_6$). So gilt: Pater tota substantia est (Tert. adv. Prax. 9, 2), Sohn u. Geist sind ex ipsius substantia emissum (ebd. 7, 9), doch die Berührung mit ihm geht nicht verloren u. tritt kein qualitativer Unterschied ein: non tamen diversitate alium filium a patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione (ebd. 9). Anders ausgedrückt: die Substanz des Vaters verliert nichts, indem er

Sohn u. Geist hervorbringt: manet integra et indefecta materiae (!) matrix ... de spiritu spiritus ... a matrice non recessit, sed excessit (apol. 21), u. auch sie erleiden keine Verminderung: ita et quod de deo profectum est deus est et dei filius et unus sunt ambo (ebd.). Dennoch sind sie nicht identisch; adv. Prax. 9 zitiert Joh. 14, 29 u. erläutert: sic et pater alius a filio dum filio maior. Ausdrücklich wird der Gedanke, der Vater sei derselbe (eundem) wie Sohn u. Geist, zurückgewiesen (Tert. adv. Prax. 9; vgl. ebd. 26, wo die Formel virtus altissimi altissimus est abgelehnt wird). Sohn u. Geist sind je ein anderer (alius), wenngleich erstaunlicherweise der ‚Geist' von Lc. 1, 35 ‚Anteil' (portio) des Ganzen (scil. der Substanz Gottes) heißt, der dem Sohn übertragen ist (adv. Prax. 9; vgl. auch ebd. 26: hic spiritus dei idem erit sermo). Während so die Einheit der göttlichen Substanz wiederholt herausgestellt wird (ebd. 2, 4; 29, 6; apol. 21, 11), haben Sohn u. Geist doch jeder eine substantia für sich (adv. Prax. 7, 5; apol. 21, 11). Weiter sind sie nicht in vollem Sinne gleichewig mit dem Vater. Gewiß existierte Gottes Wort von aller Ewigkeit in Form seiner ratio, doch zu vollem Ausdruck als Sohn kommt es erst mit dem Entschluß Gottes, die Welt zu schaffen: haec est nativitas perfecta sermonis (adv. Prax. 7). Die Präexistenz des (Heiligen) *Geistes ist viel weniger klar, wenngleich Tertullian auf den Gottesgeist über den Wassern (Gen. 1, 2: Tert. bapt. 4) u. dessen Tätigkeit bei der Inkarnation (Lc. 1, 35: Tert. adv. Prax. 26) verweist, eine Erörterung, die ihn klar vom Vater zu unterscheiden, aber mit dem Wort zu identifizieren scheint. Doch benutzt Tertullian ‚derselbe' (idem) unscharf; eine Substanz u. ihre Tätigkeit können ‚dasselbe' heißen.

c. Novatian. Er fügt Tertullians Formulierungen nur wenig Neues hinzu. Lediglich einige von Tertullians eigentümlichen Wendungen werden korrigiert, wobei Gottes Substanz als unbegreiflich dargestellt (trin. 7) u. die Präexistenz Christi im vollen Sinne (in substantia ante mundi institutionem: ebd. 16, 94) betont wird. An einer Stelle steht ein Ausdruck, der auf ὁμοούσιος hindeutet: haec vis divinitatis emissa ... rursum substantiae per communionem ad patrem revolvitur (ebd. 31; doch vgl. Tert. adv. Prax. 3: Sohn u. Geist sind consortes substantiae patris).

d. Die Weiterentwicklung der monarchianistischen Tradition. Tertullian hatte seine Position gegen Praxeas' naiven Monarchianismus entwickelt, der in Rom Anhänger gefunden hatte. Sein Bemühen ging dahin, eine Sicht der göttlichen Einheit zu entfalten, die nicht, wie bei ihnen, alle wirklichen Unterschiede zwischen den Personen aufhob. Die folgende Generation römischer Theologen mußte sich offensichtlich mit der Frage im entgegengesetzten Sinn befassen: nämlich eine überkommene monarchianistische Tradition so zu verfeinern, daß Vergröberungen vorgebeugt wurde (der überzeugte Antimonarchianer Hippolyt steht außerhalb dieser Tradition). Wahrscheinlich übernahmen sie die Formel μία ὑπόστασις, die in der westl. Theologie eine lange Zukunft haben sollte. Doch ist verschiedentlich behauptet worden, der Terminus ὁμοούσιος selbst sei unter griechischsprachigen Christen im Westen als Äquivalent dafür benutzt worden (dazu s. u. Sp. 410).

V. Clemens v. Alex. u. Origenes. a. Clemens. Anscheinend hat er ὁμοούσιος nicht in trinitarischem Kontext benutzt, wenn es auch in einem Satz seiner ‚Hypotyposeis' vorgekommen sein könnte. Der nicht sicher authentische lat. Text lautet: ‚Erat' (1 Joh. 1, 1) bezeichnet Ewigkeit, sicut etiam verbum ipsum (hoc est filius), quod secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum (hypot. frg. 24 [GCS Clem. Alex. 3², 210, 3/6]; vgl. o. Sp. 380). Schwerlich bildet die lat. Wendung ein natürliches Äquivalent für h., obgleich Clemens an anderen Stellen dem Sohn einen Status zuschreibt, den spätere Autoren mit eben diesem Wort ausdrücken würden: Er ist dem Herrn des Universums gleich (τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς: protr. 11, 110, 1); ‚wir sagen, daß das Wort in Selbigkeit Gott in Gott (τὸν ἐν ταὐτότητι λόγον θεὸν ἐν θεῷ) ... untrennbar, unteilbar, ein einziger Gott' ist (exc. Theodt. 8, 1). Er ist υἱὸς ἀΐδιος νικήφορος (protr. 12, 121, 1), wahrscheinlich ‚siegreicher Sohn für immer', statt ‚Sohn von Ewigkeit her'?; vgl. aber hypot. frg. 24 (GCS Clem. Alex. 3², 210, 2f): generationem ... sine principio filii cum patre simul exstantis, u. das obige Zitat. Dennoch bleiben Züge subordinatianistischer Theologie. So schreibt Clemens strom. 7, 2, 2, man solle ‚in der Geisteswelt (τοῖς νοητοῖς) das ehren, was seiner Entstehung nach das Älte-

ste ist, den zeitlosen, anfangslosen Anfang u. Erstling alles Seienden, den Sohn' (τὸ πρεσβύτατον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων τὸν υἱόν), kontrastiert diese ehrenvolle Beschreibung aber durch ‚das noch weiter zurückliegende Prinzip, den Vater der Welt, das älteste u. allerwohltätigste Wesen ..., das in Ehrfurcht u. Stillschweigen zu verehren ist' (τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων, τὸ πρέσβιστον [!] καὶ πάντων εὐεργετικώτατον ... σεβάσματι καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας σεβαστόν: 7, 2, 3). Es erscheint daher möglich, daß seine Feststellungen, der Sohn sei ewig, nicht die bei Tertullian u. anderen belegte ursprüngliche Theorie ausschließen, daß der Logos ewig existierte, aber als Sohn erst für das Schöpfungswerk gezeugt wurde, die sog. Zwei-Etappen-Theorie (vgl. Wolfson 212/4 mit Erklärung von Clem. Alex. exc. Theodt. 19).

b. Origenes. Ob er ὁμοούσιος in trinitarischem Kontext gebraucht hat, ist umstritten. Behauptet wurde, er habe es zumindest auf den Sohn angewandt. Dagegen jedoch erhebt sich ein dreifacher Einwand: 1) Der wichtigste dafür angeführte Beleg, vermutlich aus dem Hebr.-Kommentar, ist aus Gründen der Authentizität verdächtig; 2) hält Origenes überzeugt fest, daß Vater, Sohn u. Geist drei verschiedene Hypostasen sind, die sich rangmäßig unterscheiden, u. scheint οὐσία wie ὑπόστασις zur Bezeichnung dieser Unterschiede zu benutzen; 3) Schüler des Origenes, namentlich Eusebius v. Caes., behandeln den Terminus h. mißtrauisch oder lehnen seine Anwendung auf die Gottheit ab. – Lit.: Dinsen 212 Anm. 6 zu S. 28.

1. Ὁμοούσιος in trinitarischem Kontext. Der erwähnte wichtigste Passus findet sich im 1. Buch der in Rufins lat. Übersetzung erhaltenen Origenesapologie des Pamphilus (OrigOp 24, 289/412 Lommatzsch). In ihrer Entgegnung auf den Vorwurf, Origenes habe den Sohn für ungezeugt gehalten, läßt die Apologie Origenes sagen, daß die Bibel vapor (ἀτμίς; Sap. 7, 25) benutze, um anzudeuten, daß ‚Christus, der Weisheit ist, wie eine Art Dampf aus der Macht Gottes selbst hervorgeht, u. die Weisheit, die von ihm ausgeht, ex ipsa substantia Dei generatur' (ähnlich aporrhoea: Pamphil. apol. Orig. 5 [358]). ‚Diese beiden Vergleiche zeigen klar, daß zwischen Vater u. Sohn eine communio substantiae besteht. Denn was hervorströmt, ist eindeutig ὁμοούσιον, d. h. von derselben Substanz wie der Körper, aus dem es hervorströmt oder von dem es als Dampf ausgeht' (ebd. [359]). Es ist nicht klar, warum Pamphilus die beiden letzten Sätze, die nichts zur Anklage enthalten, zitiert haben sollte; demgegenüber kommen sie Rufin zupaß, wenn er zeigen will, Origenes habe die nizänische Theologie vorweggenommen. Deshalb liegt die Vermutung nahe, daß sie dem ursprünglichen Text hinzugefügt wurden. Anderseits ist zu beachten, daß der volle Kontext im Original des Origenes nicht erhalten ist; zB. hätte er fortfahren können, Dampf sei nicht dasselbe wie die Quelle selbst u. der Sohn deshalb in ähnlicher Weise nicht ungezeugt wie der Vater. Freilich würde man erwarten, daß Pamphilus eine derartige Schlußfolgerung beibehalten hätte.

2. Οὐσία u. ὑπόστασις als Bezeichnungen von Vater, Sohn u. Geist. Fest steht, daß Origenes gelegentlich οὐσία ebenso wie ὑπόστασις benutzt, um die unterschiedlichen Wirklichkeitsweisen der göttlichen Personen zu bezeichnen. Dafür gibt es griechischsprachige Belege, zB. orat. 15, 1 (GCS Orig. 2, 334, 4f): ‚der Sohn ist in Substanz u. Subjekt unterschieden' (ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον); in Joh. comm. 2, 23, 149 (SC 120, 304): die Tatsache, daß der Erlöser u. der Vater beide als φῶς bezeichnet werden, verleite einige zu der irrigen Annahme, ‚daß sich der Sohn in der Substanz nicht vom Vater unterscheide' (τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι); vgl. ebd. 2, 10, 74 (254) die irrige Annahme, ‚der Heilige Geist besitze keine eigene, von Vater u. Sohn verschiedene Substanz' (μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν). Weniger klar ist, was mit dem Irrtum gemeint ist: ‚der Sohn unterscheidet sich nicht der Zahl nach vom Vater, sondern ist einer sowohl in der Substanz als auch im Subjekt' (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας: ebd. 10, 37, 246 [SC 157, 530]), sie sind nicht wirklich unterschieden. Das könnte bedeuten, daß ‚eins in der Substanz' akzeptabel, im Gegensatz dazu ‚eins im Subjekt' aber ein offenkundiger Irrtum wäre. Zudem gibt es einen griech. Passus, der diese Vermutung bestätigt; er handelt von Leuten, ‚die die Göttlichkeit des Sohnes leugnen u. seine besondere Natur u. Substanz definitiv von der des Vaters unterscheiden' (ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πα-

τρός: ebd. 2, 2, 16 [SC 120, 216]). Das würde nahelegen, daß nach rechtgläubiger Theologie Vater u. Sohn dieselbe ἰδιότης u. οὐσία besitzen. In diesem Fall variiert οὐσία für Origenes in der Bedeutung. Wenn das zutrifft, sind noch wenigstens zwei weitere Passagen in die Betrachtung einzubeziehen, die in lateinischer Übersetzung Rufins erhalten sind: In der Diskussion der Zeugung Seths durch Adam heißt es princ. 1, 2, 6: Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem. Zu Prov. 5, 15f wird in Num. hom. 12, 1 (GCS Orig. 7, 95) erläutert, verschiedene von einer Quelle gespeiste Brunnen: Vater, Sohn u. Geist sind jeder für sich getrennt, sed horum puteorum unus est fons; una enim substantia est et natura trinitatis. Der erste Passus könnte von Rufin eingefügt sein; der Schlußsatz im zweiten aber ist zur Vervollständigung des Gedankens nötig, muß daher authentisch sein.

3. Ὁμοούσιος im Schülerkreis des Origenes. Aus Eusebius' Haltung (s. u. Sp. 403f) wird deutlich, daß Origenes den Sohn nicht durchgängig ὁμοούσιος mit dem Vater nannte. Die Möglichkeit, daß er es gelegentlich tat, wird dadurch aber in Anbetracht der bekannten Flexibilität seiner theologischen Sprache nicht ausgeschlossen (vgl. Stead, Div. substance 213). Man vergleiche nur die Formel ἐκ τῆς οὐσίας, die an zwei Stellen gutgeheißen, an einer anderen aber als materialistisch kritisiert wird (Orig. in Rom. comm. 4, 10 [PG 14, 998A]; frg. in Joh. 1, 14 [GCS Orig. 4, 490f]; in Joh. comm. 20, 157 [SC 290, 232]; zu Eusebius vgl. die Erläuterung Stead, Div. substance 232). Insofern ist der von Simonetti, Hanson u. Dinsen herausgestellte negative Befund durchaus gewichtig, doch kaum definitiv beweiskräftig.

4. Zusammenfassung. Einigkeit besteht darüber, daß Origenes viel von der später mit ὁμοούσιος ausgedrückten Lehre stützt. Mit Sicherheit ist seine Trinitätslehre erklärtermaßen antimonarchianistisch u. subordinatianistisch. Er besteht auf drei verschiedenen Hypostasen in gestufter Reihenfolge. Andererseits schließen sie die eine Gottheit ein (Orig. dial. 3 u. ö.) u. sind durch den einzigartigen Hervorbringungsmodus miteinander verbunden. Wenn Gott intellectualis natura simplex ist (princ. 1, 1, 6), kann der Sohn als ‚aus seiner Substanz hervorgehend', ohne daß eine Veränderung oder Verringerung entsteht, charakterisiert werden. Hervorgebracht durch den Willen des Vaters in einem geheimnisvollen Prozeß, ähnlich unserem aus dem Geist hervorgehenden Willen (ebd. 4, 4, 1), der nur schwach durch Analogien aus der physikalischen Welt, wie Licht, Dampf u. dergl. verdeutlicht werden kann. Daher ist der Erlöser seinem Wesen nach Gott (dial. 5: οὐσιωδῶς; frg. in Joh. 1, 1 [GCS Orig. 4, 485, 13]: κατ' οὐσίαν), obgleich der Vater allein ὁ θεός, Gott selbst, ist. Die vollständige Gleichheit der göttlichen Personen im Sinn der kappadokischen Kirchenväter behauptet Origenes nicht. Doch geht seine Lehre über die bloße Einheit der Natur, κατὰ γένος, hinaus, weil er auf der gegenseitigen Abhängigkeit der Personen u. einer einzigen einfachen Quelle beharrt, von der alle ihren Ausgang nehmen.

VI. Zwei Kontroversen des 3. Jh. a. Der Streit der beiden Dionyse. Zum ersten Mal unumstritten in trinitarischem Kontext erscheint ὁμοούσιος in der Kontroverse zwischen den Bischöfen Dionysios v. Alex. (247/65) u. Dionysius v. Rom (260/68). (Die landläufigen Darstellungen wurden durch Bienert, Dionysius u. Abramowski, Dionys in Zweifel gezogen. Bienert stellt die übliche Bewertung des Dionysios v. Alex. als Origenisten in Frage. Abramowski behauptet, die von Athanasius u. Basilius überlieferten Dionysios-Frg. seien gefälscht u. um 339/40 zu datieren. Wir gehen davon aus, 1) daß ungeachtet Bienerts hilfreicher Richtigstellungen Dionysius v. Alex. nicht als konsequenter Antiorigenist betrachtet werden sollte; seine trinitarischen Lehren lassen den Einfluß des Origenes erkennen; daß es 2) zu früh ist, Abramowskis radikale Neubewertung, die bislang wenig Unterstützung gefunden hat, zu akzeptieren. Mit Bienert sind wir von der Echtheit der meisten Frg. überzeugt.) In der libyschen Pentapolis entzündete sich zwischen Origenisten u. einer von Eus. h. e. 7, 26 den Sabellianern zugerechneten Oppositionspartei ein Disput. Beide Seiten appellierten an den alex. Bischof Dionysios, der in nicht erhaltenen Briefen antwortete, von denen Abschriften nach Rom gingen. Da der Disput nicht aufhörte, schrieb Dionysios erneut in schärferen Wendungen an Bischof Ammon v. Berenike u. andere, wobei er die Unterscheidung zwischen Vater u. Sohn in einer Sprache hervorhob, die später von den Arianern aufgegriffen wurde. Ein lateinisch überliefertes Dionysios-Frg. (ClavisPG 1578) sagt, daß der Sohn ‚gemacht' sei (quia factus est; non de se, sed ex eo qui eum fecit, Filii dignitatem sortitus est [ed. D. de Bruyne: ZNW 27 (1928) 110]). Später ließ er die Verwendung fragwürdiger Bilder zu (‚ich sagte, daß weder die Pflanze mit dem Bauern noch das Boot mit dem Schiffsbaumeister identisch seien': ref. frg.: Athan. sent. Dion. 18, 1 [2, 1, 59f Opitz]), die jedoch nachträglich durch angemessenere, wie zB. Pflanze u. Wurzel, Quelle u. Fluß (ebd. 18, 3 [59f]) korrigiert wurden. Seine Gegner führten an, daß Dionysios den Sohn als ‚ein Produkt' bezeichnet habe (ποίημα; vgl. oben: factus est; ‚u. nicht der Natur nach [scil. dem Vater] eigen, sondern in der Substanz etwas anderes als der Vater': μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν ... τοῦ πατρός; Athan. sent. Dion. 4, 2 [48]). Er habe die Ewigkeit des Sohnes geleugnet (14 [56]), den Sohn vom Vater getrennt (16 [58]), den Vater ohne den Sohn genannt u. umgekehrt (ebd.) u. sich geweigert, Christus ὁμοούσιος mit dem Vater zu nennen (18, 1 [59]); weiter habe er die göttliche Monarchie in drei verschiedene Hypostasen geteilt (Basil. spir. 29, 72 [SC 17bis, 504]; vgl. Athan. decr. Nicaen. 26 [2, 1, 21/3 Opitz]). Der röm. Dionysius antwortete sowohl in einem (verlorenen) Privatbrief an seinen Namensvetter als auch in einer offiziellen Erklärung an die Kirche Alexandriens (Athan. decr. Nicaen. 26 [2, 1, 21/3 Opitz]), in der das monarchianische wie das pluralistische Extrem verurteilt wurden, einschließlich der Lehre von drei ‚getrennten' Hypostasen. Damit hielt er nur knapp vor der Ablehnung jeden Bekenntnisses von ‚drei Hypostasen' inne. Dionysios v. Alex. ergriff Maßnahmen, die Kontroverse zu bereinigen (Einzelheiten: Dinsen 34), die in einer Schrift von vier Büchern, Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία (ClavisPG 1579), kulminierten, aus deren erhaltenen Frg. ein Großteil unseres Wissens stammt. – Man darf annehmen, daß die monarchianische Partei keine echten Sabellianer waren (Athan. sent. Dion. 13, 1 [2, 1, 55 Opitz] nennt die Beschwerdeführer ‚rechtgläubige Brüder'). Sie erwarteten Unterstützung von Papst Dionysius, der die sabellianischen Lehren ausdrücklich verurteilte. Ohne Zweifel betrachteten sie die Gottheit als eine einzige Hypostasis, in der der Logos mehr als Kraft oder Funktion denn als unterschiedene Person erscheint. Sie selbst müssen den Terminus h. gebraucht u. erwartet haben, daß Papst Dionysius ihn gutheißt. Das könnte bedeuten, daß er in Rom schon als gleichbedeutend mit Tertullians una substantia in Gebrauch war; sichere Anhaltspunkte dafür gibt es aber nicht (Simonetti, Ὁμοούσιος gegen Bienert, Ὁμοούσιος). Der später von Eustathius u. dem Konzil v. Sardika verwendete Ausdruck μία ὑπόστασις ist ein natürlicheres Äquivalent. Dionysius v. Rom scheint h. nicht gebraucht zu haben, sonst hätte Athanasius gewiß seine Autorität angeführt. Dionysios v. Alex. hält sich selbst davon frei, weil es nicht durch die Hl. Schrift gedeckt sei, u. erklärt, er habe Termini wie ὁμοφυής u. ὁμογενής (gleich in der Natur bzw. der Art) gewählt, die er für gleichbedeutend erachtet (ref. frg.: Athan. sent. Dion. 18 [59f]). Allerdings stellen sie die Unterschiede in den Personen nicht in Frage.

b. Verurteilung des ὁμοούσιος. 1. Die Epistula Sirmiensis. Nach gewöhnlicher Auffassung wurde ὁμοούσιος iJ. 268 auf dem antiochenischen Konzil, das Paul v. Samosata verurteilte, verworfen. Den Beleg bildet die sog. Epistula Sirmiensis, die von der homöusianischen Partei iJ. 358 in Ankyra verfaßt wurde. Die Denkschrift selbst ist verloren, wird aber von *Hilarius (syn. 81), Athanasius (synod. 43. 45 [2, 1, 268/70 Opitz]) u. Basilius (ep. 52) beschrieben. Der zuverlässigste Bericht stammt von Hilarius u. wurde kurz nach Veröffentlichung des Dokuments verfaßt. Danach verurteilten Homöusianer h. aus drei Gründen: 1) weil es eine vorausliegende οὐσία impliziere, von der Vater u. Sohn abgeleitet würden; 2) weil es in Antiochia verworfen worden sei, da Paul v. Samosata es benutzte, um zu suggerieren, Vater u. Sohn seien eine einzige Person (solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat); 3) weil es unbiblisch u. von den nizänischen Vätern nur wegen der Notwendigkeit angenommen worden sei, die Geschöpflichkeit des Sohnes abzuweisen. Athanasius stellt es so dar, als hätten sie gesagt, Paul selbst habe das erste Argument benutzt. Wenn man seine adoptianistische Theologie verwarf, mußten h. u. dieser Einwand folgen. Die Väter hätten deswegen in Antiochia bestimmt, h. solle vermieden werden. Der Bericht des Basilius ist für wirkliche Informationen zu kurz u. hängt wahr-

scheinlich von Athanasius ab. Dessen Darstellung ist verdächtig. Sie verschmilzt den ersten u. zweiten Punkt des Hilarius. Außerdem diente sie den Interessen seiner eigenen Lehre; gegenüber dem Einwand, h. sei in Antiochia in aller Form verworfen worden, wird geltend gemacht, daß Paul den Terminus mißbraucht habe, seine Verurteilung durch die orthodoxe Partei deswegen taktisch geboten war. Das Bild, das Athanasius von Paul als Adoptianisten vermittelt, deckt sich mit Eusebius' früherem Bericht (h. e. 7, 27, 2; 30, 11, 17), d. h. es ist historisch wahrscheinlicher. Doch Hilarius berichtet zutreffend über die Beweisführung der Homöusianer; sie erklärten häufig, Markell u. Photin v. Sirmium wiederholten die Irrtümer von Sabellius u. Paul, setzten demnach diese beiden gleich (vgl. Hübner, Hauptquelle).

2. Kritische Würdigung. Wurde ὁμοούσιος tatsächlich 268 in Antiochia verurteilt, wie die Epistula Sirmiensis offenkundig behauptete? 90 Jahre waren seither vergangen, u. in allen Diskussionen um Nizäa war zuvor eine solche Verurteilung nicht erwähnt worden. Das Schweigen antiochenischer Kritiker von Nizäa, bes. des Eusebius v. Caes., kann schwerlich zufällig sein. Außerdem wird h. in den Fragmenten von Paul u. seinen Gegnern, soweit sie G. Bardy, Paul de Samote[2] (Louvain 1929); F. Loofs, Paulus v. Samosata = TU 44, 5 (1924) u. H. de Riedmatten, Les Actes du procès de Paul de Samosate (Fribourg 1952) gesammelt haben, nicht erwähnt. Freilich wurde Verschiedenes von diesen Materialien (die Debatte zwischen Paul u. dem Presbyter Malchion) von M. Richard, Malchion et Paul de Samosate: EphemTheolLov 35 (1959) 325/38 für nichtauthentisch erklärt. Gleichwohl wissen wir unabhängig davon, daß Pauls Ankläger von Origenes beeinflußte Antimonarchianer waren, die Jesus als Inkarnation eines als Person unterschiedenen göttlichen Logos bezeichneten. Ganz natürlich würden sie gegen eine Theologie, die Jesu menschliche Natur betonte u. die ihm eigene göttliche Weisheit ohne jede Substanzterminologie aussprach, Einwände erhoben haben. Da überdies ihr kurz zuvor verstorbener Anführer Dionysius nur sehr widerwillig seine Zustimmung zu h. gegeben hatte (s. o. Sp. 393f), könnten sie die sich bietende Gelegenheit ergriffen u. den unbequemen Begriff in Mißkredit gebracht haben (Dinsen 51). Doch ist der ganze Vorgang so schlecht belegt, daß man die Beweisführung der Homöusianer am besten als spekulative Rekonstruktion betrachtet. Ihre Informationen über das Konzil v. Antiochien dürften eher auf Hörensagen als auf heute verlorenen Dokumenten beruhen. Doch in beiden Fällen könnten sie die eine oder andere Stellungnahme der antimonarchianistischen Seite so gedeutet haben, daß sie eine Ablehnung des h. implizierte, u. Formeln gebraucht haben wie: ,Wer so u. so sagt, gibt das h. auf' (οὕτω δὲ λέγοντες τὸ ὁμοούσιον ἀθετοῦσι), die Hilarius wörtlich nahm (so Prestige 209; Stead, Div. substance 217; Abramowski, Dionys 255/65; Brennecke 276).

VII. Laktanz. Unter den lat. Schriftstellern nach Novatian u. vor Nizäa ist nur Laktanz ausführlicher zu berücksichtigen. Christus beschreibt er als sanctum et incomprehensibile spiritum, von Gott gezeugt vor der Schöpfung, der sich dadurch von den anderen Engeln (!) unterscheidet, daß er im Gegensatz zu einem rein stimmlosen *Hauch (spiritus: inst. 4, 6) das deutlich ausgesprochene Wort Gottes ist (ebd. 4, 8). Er ist nicht durch *Geschlechtsverkehr, sondern aus Gottes Geist gezeugt (quem non utero sed mente concepit [4, 8]; quia sine officio matris a solo Deo patre generatus est [4, 13]). Durch den (oder in dem) Geist wurde er zu Gottes Sohn gemacht, durch das Fleisch zum Menschensohn, d. h. zu beidem, Gott u. Mensch (ebd.; *Gottmensch). – Laktanz hat nun die Frage zu beantworten, wie der Glaube an Einen Gott mit dem Bekenntnis zu zweien, Gott-Vater u. Gott-Sohn, zu vereinbaren ist. Seine Antwort lautet, daß sie nicht getrennt werden können, quia nec pater sine filio esse potest, nec filius a patre secerni, siquidem nec pater sine filio nuncupari nec filius sine patre generari (vgl. Dionysios: o. Sp. 393). Wie Tertullian hebt er ihre gemeinsam ausgeübte Herrschaft hervor u. beruft sich abermals auf die überkommenen Bilder von Quelle u. Fluß, Sonne u. Sonnenstrahl, um zu zeigen, daß es eine Trennung nicht gibt (inst. 4, 29). Sein Denken umfaßt so eine herkunftsmäßige, moralische u. logische Einheit: cum igitur et pater filium faciat, et filius patrem (!); Deus unus, quia et unus est tanquam duo, et duo tanquam unus; una ubique mens, unus spiritus, una substantia (ebd.). Dieser letzte Satz könnte als Aneignung des ὁμοούσιος gelesen werden, doch wäre μία ὑπόστασις die naheliegendere griech. Entsprechung, u. der Kontext legt kaum nahe, daß er sich einem offiziell anerkannten Glaubenssatz anschließen möchte. Wie bei Tertullian bilden Vater u. Sohn zwei personae. So erklärt Laktanz Jes. 44, 6 als Unterschied in den zwei Personen Dei regis, id est, Christi, et Dei Patris. – Spiritus gebraucht Laktanz bemerkenswert elastisch. Damit kann das Sein Gottes, das göttliche Element in Christus, ein Engel oder einfach Hauch gemeint sein. Lc. 1, 35 scheint er so zu erklären, daß der Hl. Geist mit dem präexistenten Christus verschmilzt (inst. 4, 12). Das nachdrückliche Beharren auf allen drei göttlichen Personen bei Tertullian u. Novatian ist auffallend abgeschwächt. Laktanz erscheint als Binitarist, wobei er freilich größeren Nachdruck auf die göttliche Einheit als auf die Verschiedenheit der Personen legt.

VIII. Spätere vornizänische Schriftsteller im Osten. Unter den Nachfolgern des Origenes in Alexandria sind drei Autoren zu beachten, deren Werke größtenteils verloren sind: Theognost, Pierius u. Petrus; außerdem zwei kleinasiatische Schriftsteller: Gregor der Wundertäter, ein Bewunderer des Origenes, u. Methodius, ein freimütiger Origeneskritiker. (Die Positionen von Bischof Alexander v. Alex. u. Eusebius v. Caes. werden u. Sp. 403/6 behandelt.)

a. Theognost. Seine Gedanken leben in vier Frg. u. im Referat des Photius (bibl. cod. 106) über seine sieben Bücher ,Hypotyposen' weiter (ClavisPG 1626). Als Origenist hielt Theognost an der substantiellen Unabhängigkeit des Sohnes (οὐσιώδης τοῦ θεοῦ λόγος; frg. 4 [TU 24, 3, 77 Harnack]) wie an seiner engen Beziehung zum Vater fest, wobei er einmal mehr die Bilder vom Lichtstrahl u. Dampf einer Flüssigkeit benutzt, um Zusammengehörigkeit u. Unterschiede aufzuzeigen: ,Er entsprang (oder wuchs aus) der Substanz des Vaters (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφυ [!]) ..., doch (die Substanz des Sohnes) ist weder der Vater selbst noch ein anderer, sondern ein Ausfluß der Substanz des Vaters' (οὔτε ... αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ οὔτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας). Die Substanz des Vaters verändert sich durch das Entstehen des Sohnes, der ja sein Abbild ist, nicht (frg. 2 [76]). Dieser ist ,wie der Vater dem Wesen nach' (ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν: frg. 4 [78]), eine Formel, die Alexander v. Alex. (s. u. Sp. 405f) u. besonders Athanasius (s. u. Sp. 421) aufgreifen. Theognost kommt damit der Behauptung nahe, der Sohn sei ὁμοούσιος, kann dies aber nicht ausdrücklich formuliert haben, denn Athanasius hätte nicht versäumt, solches festzuhalten.

b. Pierius. Als noch erklärterer Antimonarchianer könnte Pierius erscheinen, insofern er den Vater u. den Sohn als zwei οὐσίαι beschreibt, doch ist Photius, der dies berichtet, von seiner Rechtgläubigkeit überzeugt (Phot. bibl. cod. 119, 93a [2, 93 Henry]) u. betrachtet seine Formel als reine Variante von ,zwei Hypostasen'. Daher ist es höchst unwahrscheinlich, daß Pierius vom Sohn als ὁμοούσιος gesprochen hat.

c. Petrus v. Alex. Die erhaltenen Frg. zeigen, daß Petrus in wenigstens zwei Punkten gegen Origenes stand, nämlich mit der Behauptung, menschliche Seelen seien nicht präexistent u. die Auferstehungsleiber seien identisch mit unseren gegenwärtigen Körpern. Doch sein einziges Werk, das sich direkt mit der Trinität befaßt, Περὶ θεότητος (ClavisPG 1635; Altaner / Stuiber, Patrol.[8] 213), behauptet die Göttlichkeit des Wortes in recht allgemeinen Wendungen. Es könnte eher gegen den Adoptianismus als gegen die subordinatianistische Theologie von den Gefolgsleuten des Origenes gerichtet sein (vgl. Athan. incarn. 1). Ein Frg., das ὁμοούσιος Petrus zuschreibt, ist eindeutig unecht (Dinsen 52).

d. Gregor der Wundertäter. *Gregor (I) erscheint als eindrucksvoller Verkünder u. Seelsorger, für den theologische Kontroversen an zweiter Stelle standen. Seine trinitarischen Lehren hat man hauptsächlich in zwei Werken gesucht, deren Echtheit umstritten ist (H. Crouzel: o. Bd. 12, 787f. 789f; M. Slusser, Art. Gregor der Wundertäter: TRE 14 [1985] 189), 1) einer kurzen Erklärung des Glaubens (PG 46, 912f; vgl. Abramowski, Bekenntnis) u. 2) einem Brief an Philagrius (PG 46, 1101/8). Die ,Erklärung' unterstreicht die Würde des Sohnes als ,des einen Herrn, des Einzigen vom Alleinen, Gott von Gott' usw. u. des Geistes, ihre Ewigkeit u. ihre wahrhafte Wirklichkeit (σοφίας ὑφεστώσης: der Geist, ,der seine Existenz von Gott hat': ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον). Sie lehrt aber keine drei Hypostasen, spricht vielmehr von einer ,vollkommenen Trinität, weder geschieden, noch einander fremd':

τριάς ... τελεία ... μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Der Brief an Philagrius unterstreicht die göttliche Einheit des Wesens (1105A); die göttliche Substanz ist unteilbar u. einheitlich, ἀδιαίρετος ... καὶ μονοειδὴς ἡ θεία ... οὐσία (vgl. 1108A, wo die bekannten Bilder vom Licht u. vom Fluß gebraucht werden). Erstaunlicherweise berichtet Basilius (ep. 210, 5), Gregor habe Vater u. Sohn als ,zwei in der Idee, aber eins in Wesen u. Wirklichkeit' (ἐπινοίᾳ μὲν δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν) umschrieben, u. erklärt dies als unscharfen Ausdruck, den Gregor im Verlauf einer Auseinandersetzung (ἀγωνιστικῶς) geäußert habe. Verschiedene Erklärungen sind möglich; ἐπίνοια könnte die ,Funktion', nicht den ,Titel', ὑπόστασις vielleicht einen gemeinsamen Ursprung angeben; doch wenn der Ausdruck richtig überliefert ist, hat Gregor ,μία ὑπόστασις' zugelassen, was Origenes u. Basilius ablehnten. In Gregors übrigen Texten kommt h. nicht vor. In Verbindung mit einer Theologie, die dieser Begriff leicht hätte ausdrücken können, deutet das Fehlen wohl auf die vornizänische Zeit u. liefert einen schwachen Hinweis auf ihre Authentizität.

e. Methodius. Er schreibt über die Trinität, konzipiert sie aber nicht konsequent (vgl. Bonwetsch, Methodius 54/9). Mit dem Zitat Hebr. 1, 3 betont er die Würde Christi, ,höher denn die Herrlichkeit der ganzen Schöpfung ... u. von niemandem etwas empfangend außer vom Vater' (sanguis. 7, 3 [GCS Method. 484f]). Doch an anderen Stellen behandelt er Sohn u. Geist als untergeordnet, als ,aktive Mächte, die Gott bedienen' (conv. 10, 276 [128] mit Zitat Sach. 4, 14). Schließlich stellt er creat. 9 (498) den Vater dar als den, der mit seinem Willen aus Nichts erschafft, den Sohn aber als den, der dessen Werk ordnet u. ausschmückt. Für Methodius ist der Sohn nicht von Ewigkeit gezeugt, sondern nur ,erstgeboren' u. ,vor der Zeit' (conv. 3, 60; lepr. 11, 4 [30f. 465]). Entsprechend kommt ὁμοούσιος nur einmal, in nichttrinitarischem Kontext, vor. Dort wird erklärt, Luft u. Feuer seien h. mit den Engeln (res. 2, 30, 8 [388]). Die von Gott geschaffenen Elemente können sich nicht verändern, wie die Stoiker meinten u. die Auferstehungslehre des Origenes vermeintlich implizierte. Vgl. Stead, Div. substance 217.

f. Dialog mit Adamantius. In trinitarischem Kontext erscheint ὁμοούσιος vor Nizäa in der bekenntnismäßigen Formel des fälschlich Origenes zugeschriebenen Dialoges (ClavisPG 1726): ,Ich habe geglaubt, daß es nur einen Gott gibt, den Schöpfer u. Urheber aller Dinge, u. den gleichwesenhaften Gott-Logos, der von ihm stammt' (1 [GCS 4, 4, 12]: καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον). Die Bedeutung ist unsicher. Erneut wird das Wort ebd. 3, 7 (122, 32) auf die entgegengesetzten Substanzen von Gut u. Böse bezogen. Zu behaupten, beide seien ewig, würde sie h. machen, was absurd ist. Vgl. Stead, Div. substance 218f.

g. Die ps-clementinischen Homilien. Sie verwenden ὁμοούσιος, wenn auch nicht in trinitarischem Kontext, an zwei Stellen (PsClem. Rom. hom. 20, 7, 2. 6). Ihr Verfasser macht sich die ungewöhnliche These zu eigen, daß Gott sich verändern kann (ebd. 20, 6, 8: ἑαυτὸν τρέπειν εἰς ὃ βούλεται δυνατώτατός ἐστιν; vgl. Hippol. ref. 5, 7, 25), indem er die Engel von Gen. 18, 4, deren Füße Abraham wie die wesensgleicher (h.) Menschen wusch, zum Vergleich heranzieht. Wenn weiter ein Engel, um mit Jakob zu ringen, zu Fleisch u. dann in seine eigene Feuernatur zurückverwandelt wird, um wieviel mehr wandelt dann die göttliche Macht die Natur eines Körpers in was immer sie will u. bringt es wesensgleich (h.) mit der entsprechenden Veränderung hervor (προβάλλει), aber nicht gleich an Macht (ἰσοδύναμον; PsClem. Rom. hom. 20, 7, 6) mit ihm. Die Gestalt, die er annimmt, teilt seine Kraft zur Selbstveränderung nicht. H. scheint so Gleichheit im Rang der Macht zu implizieren; vgl. aber die Verwendung des ,von derselben Substanz' (ebd. 17, 16, 3f: τῆς αὐτῆς οὐσίας; der Sohn ist, da gezeugt, nicht τῆς αὐτῆς οὐσίας mit dem Vater). Stead, Div. substance 219f ist entsprechend zu korrigieren.

h. Die Acta Archelai. Sie kritisieren die Manichäer wegen ihrer Lehre, jede Seele habe teil ,an der Wesenheit des guten Vaters' (τῆς τοῦ ἀγαθοῦ πατρὸς οὐσίας: 8 [GCS 16, 13]). Dem entgegnet der Autor, die geschaffene Natur sei von der Gottheit unterschieden; da Gott im besonderen unsichtbar ist, quid ei potest ex istis creaturis esse homoousion? Gottes Geschöpfe können sündigen, doch sind sie nicht h. mit ihm. So heißt es vom Teufel, non esse eiusdem cum Deo substantiae (35f [ebd. 51f]).

IX. Zusammenfassung. Nach übereinstimmendem Urteil betonten die meisten westl. Theologen vornizänischer Zeit nachdrücklich die Einheit Gottes; die neuere Forschung hat aber nicht ergeben, daß in griechischsprachigen Kreisen ὁμοούσιος die dafür gängige Bezeichnung bildete. Wichtiger waren die Gedanken der ,Monarchie' u. einer einzigen ὑπόστασις = una substantia. Wurde h. in nichttrinitarischem Kontext gebraucht, war die Bedeutung nicht eindeutig festgelegt. Im Osten blieb der Nachdruck, den Origenes auf die drei göttlichen Hypostasen gelegt hatte, einflußreich, im Westen dagegen verdächtig, weil dadurch ein übermäßiger Subordinatianismus oder Tritheismus ermutigt würde. Umgekehrt neigte der Osten dazu, die westl. Lehre für sabellianisch zu halten. Da οὐσία u. ὑπόστασις gleichgesetzt wurden, rief ὁμοούσιος denselben Argwohn auf den Plan wie μία ὑπόστασις u. konnte außerdem stofflicher Implikationen verdächtigt werden. Doch Klagen in diesem Punkt waren nicht immer aufrichtig; der Gebrauch von Metaphern aus dem stofflichen Bereich in der Hl. Schrift wurde eingeräumt, u. es ist nicht klar, ob h. konsequent gemieden wurde.

C. Das Konzil von Nizäa u. sein Einfluß. I. Theologie im frühen 4. Jh. Das Konzil v. Nizäa verlieh als Reaktion auf Lehren des Arius dem ὁμοούσιος einen herausragenden Platz im Credo vJ. 325. Allerdings war dieses Credo, das Nicaenum, während der nächsten 25 Jahre im Westen wenig bekannt, u. im Osten wurde es nur widerstrebend angenommen oder auf seine Annahme gedrängt. Das Wort erscheint ziemlich selten in den Schriften von Konzilsteilnehmern, Arius eingeschlossen. Auf orthodoxer Seite beginnt man erst wieder nach 350, auf h. zu bestehen.

a. Arius. (G. Gentz, Art. Arianer: o. Bd. 1, 648f.) Quellen für die Lehren des Arius bilden: 1) drei Briefe: UrkGeschArianStr nr. 1. 6. 30; 2) die von Athan. synod. 15 (2, 1, 242f Opitz) mitgeteilten Reste der von Arius in Versen abgefaßten ,Thaleia'; 3) Berichte u. kurze Zitate bei Athan. or. adv. Arian. u. in anderen Werken. Die neuere Forschung hat gezeigt, daß die Berichte des Athanasius, wenn auch unverzichtbar, so doch polemisch voreingenommen u. seine Zitate ungenau sind. Die ,Thaleia'-Auszüge erscheinen aber vertrauenswürdig (Ch. Stead, The Thalia of Arius and the testimony of Athanasius: JournTheolStud NS 29 [1978] 20/52 bzw. ders., Illusion nr. 10; Grillmeier 1, 358_4; zum

Metron der Thaleia besser M. L. West: JournTheolStud NS 33 [1982] 98/105); 4) drei Briefe, die von Bischof Alexander v. Alex. stammen oder ihm zugeschrieben werden: UrkGeschArianStr nr. 4a. 4b. 14, sämtlich gleichfalls polemischen Charakters; nr. 4b wird von Ch. Stead: JournTheolStud NS 39 (1988) 76/91 auf Athanasius zurückgeführt. – Arius (256-60/336), Presbyter in Alexandria, beklagte sich, daß sein Bischof Alexander den Sohn als gleichewig mit dem Vater darstelle (vgl. UrkGeschArianStr nr. 1), während seine eigene Lehre auf Ablehnung stieße. Trotz Exkommunikation unterstützten ihn mehrere östl. Bischöfe. Der Streit zog so weite Kreise, daß Kaiser *Constantin zum Eingreifen gezwungen war. Arius lehrte eine extrem subordinatianistische Theologie. Der Vater allein sei ursprungslos u. ewig, der Sohn in einem bestimmten Akt gezeugt entweder in der Zeit oder außerhalb der Zeit (UrkGeschArianStr nr. 1 [3, 2f]; ἀχρόνως: ebd. nr. 6 [13, 8/10]; vgl. Athan. synod. 15 [2, 1, 243, 12 Op.]; ebd. 242, 13 aber möglicherweise von der Inkarnation?), daher existierte er nicht, bevor er gezeugt wurde, u. in gewissem Sinne kam er ,von Nichts' (UrkGeschArianStr nr. 1 [3, 3/5]). Später räumte Arius ein, daß er ,vom Vater kam', als er gezeugt wurde (ebd. nr. 6 [13, 15/7]). – Arius verwarf auch ὁμοούσιος, augenscheinlich aus zwei Gründen: 1) der Sohn könne nicht wesensgleicher Teil (μέρος ὁμοούσιον) des Vaters sein, denn das schließe die manichäische These einer quasimateriellen Ableitung in sich (ebd. [12, 11; 13, 18]; vgl. auch ebd. nr. 1 [3, 6] u. für den Vorwurf an die Adresse des Manichäismus Act. Archel. [o. Sp. 400]; Alex. Lycopol. 17 [24, 14 Brinkmann]); 2) auch könne der Sohn nicht dem Vater gleich sein (Thaleia: Athan. synod. 15, 3 [2, 1, 242, 17 Op.]; vgl. ebd. Z. 24/6 u. bes. 27: der Vater ist im Wesen dem Sohne fremd, denn er existiert ohne Anfang: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει). Arius wirft Alexander nicht die Verwendung von h. vor. Ihre Meinungsverschiedenheit kreiste ursprünglich eindeutig um die Gleichewigkeit bzw. das geringere Alter des Sohnes, obgleich die Auseinandersetzung schon bald auch andere Fragen aufwarf, die hier nicht besprochen werden können (zB. das Wissen des Sohnes um den Vater, sein Status als ,Geschaffener', die Seele Christi, seine Freiheit, sich zu wandeln

bzw. als unwandelbar Guter fortzubestehen, seine Rolle bei unserer Erlösung u. a. m.). Besonders nach seiner Verurteilung in Nizäa verlor die Theologie des Arius etwas von ihrer polemischen Schärfe. Obwohl der Gegensatz anhielt, erfolgte iJ. 336 auf der Grundlage einer nichtssagenden lehrmäßigen Erklärung (UrkGeschArianStr nr. 30 [64]) die offizielle Aussöhnung. Doch ein plötzlicher Tod raffte Arius vor der formellen Wiederaufnahme in die Kirche dahin.

b. Eusebius v. Caes. Sehr ähnliche Ansichten vertrat *Eusebius vor dem Konzil, sieht man von besonders provozierenden Stellungnahmen des Arius u. den tendenziösen Berichten über seine Lehre ab. Gelehrsamkeit u. versöhnlicheres Temperament machten Eusebius weniger dogmatisch. Wie Arius ist er überzeugt, daß der Vater allein ungezeugt ist (dem. ev. 5, 6, 3: ἀγέν[ν]ητος, ἄναρχος; vgl. eccl. theol. 1, 11, 1). Umstrittener äußerte er, der Sohn könne nicht gleichewig, der Vater müsse präexistent sein (dem. ev. 4, 3, 5; 5, 1, 20); das bedeute aber nicht, es habe Zeiten gegeben, zu denen der Sohn nicht existierte (ebd. 4, 3, 13; vgl. Arius' ἀχρόνως; s. o. Sp. 402), noch daß der Sohn ‚aus dem Nichts' gekommen wäre (dem. ev. 5, 1, 15), vielmehr habe der Vater den Sohn in einem geheimnisvollen Zeugungsprozeß πρὸ τῶν αἰώνων, ‚vor den Zeiten' (Ps. 54, 20 LXX; Eus. dem. ev. 4, 3, 13), mit einem Akt seines Willens hervorgebracht (ebd. 4, 3, 7 u. ö.). Naturhaften Analogien wie ‚Licht aus seiner Quelle' mißtraute Eusebius, da sie ihm einen automatischen, vom Wollen unabhängigen Prozeß nahezulegen u. zu implizieren schienen, daß der Vater teilbar u. der Veränderung unterworfen ist (4, 3, 13 u. ö.). Doch vergleicht er im Anschluß an Sap. 7, 25 den Sohn mit dem Wohlgeruch (εὐωδία), ein Standardbeispiel für etwas Abgeleitetes, das seine Quelle unangetastet läßt (Philo leg. all. 1, 42 u. ö.). Er sträubt sich zuzugeben, daß der Sohn ‚aus des Vaters Wesen' stammt (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας; Eus. dem. ev. 4, 3, 13; vgl. aber 5, 1, 18). Der Sohn ist eine unterschiedene ὑπόστασις, eine zweite οὐσία (ebd. 4, 3, 4; vgl. praep. ev. 7, 12, 2), eine weniger furchterregende Macht, die zwischen dem Vater u. der Ordnung der Geschöpfe vermittelt (4, 6, 3). Gleichwohl ist er des Vaters Abbild (εἰκών [*Eikon]; Sap. 7, 26; Col. 1, 15; Eus. dem. ev. 5, 1, 7 u. ö.) u. gleicht ihm vollkommen (ebd. 4, 3, 8). So ist er ‚Gott der Natur nach' (5, 4, 11: φύσει θεός), hat nicht zufällig oder als Zugabe ‚diese Natur zu seinem Wesen' (ebd.: οὕτω πεφυκὼς τὴν οὐσίαν) u. ist ‚in seinem innersten Wesen dem Vater ähnlich' (5, 1, 21: αὐτοουσίᾳ τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος; vgl. 4, 3, 8). – Die unterschiedlichen Akzente in diesen Passagen zeigen eine schwankende Einstellung gegenüber ὁμοούσιος. Nach dem nizänischen Konzil konnte sich Eusebius mit dem h. einverstanden erklären, ohne seine bisherige Position ins gerade Gegenteil verkehren zu müssen. Vorher scheint er den Ausdruck in trinitarischem Kontext nicht gebraucht zu haben. Er hält Tieropfer für gerechtfertigt, weil Tiere nicht wie Menschen vernunftbegabt, sondern ‚gleicher Art, gleicher Natur u. gleichen Wesens' (ὁμογενῆ καὶ ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσια) wie die Pflanzen sind (ebd. 1, 10, 11/3; zur terminologischen Gleichheit mit Dionysios v. Alex. vgl. o. Sp. 394). In einer Erklärung zu Plat. resp. 6, 509b heißt es, für Platon leiteten vernunftbegabte Substanzen ihr Sein von ‚dem Guten', d. h. von Gott, her, so daß sie weder als gleichen Wesens noch als ungezeugt gelten (Eus. praep. ev. 11, 21, 6: ὥστε μὴ ὁμοούσια αὐτὰ τίθεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ ἀγέννητα νομίζειν). Zum Prinzip, Abgeleitetes müsse geringer sein, vgl. Porphyrios: o. Sp. 383. Besonders wenn ‚gleichen Wesens (mit dem Guten)' ‚ungezeugt' impliziert, kann der Logos selbst gar nicht h. sein; vgl. Arius' Einwände gegen das συναγέννητος usw.: UrkGeschArianStr nr. 1 (2f). Vor diesem philosophischen Hintergrund ist die Zurückhaltung des Eusebius gegenüber dem h. leicht zu verstehen.

c. Grobmaterielle Analogien. Arianische wie nizänische Theologen sahen die Gefahren grober Analogien aus der materiellen Welt. Doch wurde dieser Umstand verdeckt, da jede Seite aus polemischen Gründen darauf beharrte, die andere sei der Materialisierung schuldig (vgl. Ch. Stead, Rhetorical method in Athanasius: VigChr 30 [1976] 132 bzw. ders., Illusion nr. 8, 132). Die Beschuldigungen des Athanasius wurde weithin akzeptiert, einschließlich des bedauerlichen Arguments, der Einwand der Arianer gegen die Materialisierung zeige, daß sie deren schuldig seien (ebd. 134). Ohne Zweifel stellten Verfechter beider Positionen ungerechtfertigte Behauptungen auf (Markell, die Arianer, wenn Athan. or. adv. Arian. 1, 22 zutrifft). Im Endeffekt wurde für den Sohn die

Herkunft der Personalität vom Vater mit gewissen Schwierigkeiten sichergestellt, für die vernunftbegabten Geschöpfe aber bestritten, wodurch einer etwas unerleuchteten Sicht der Schöpfung Vorschub geleistet u. mehr der Leib als Gottes Werk, weniger seine Selbst-Mitteilung an die menschliche Seele betont wurde.

d. Die Gegner des Arius. Die wichtigsten Widersacher des Arius waren die Bischöfe Alexander v. Alex., Eustathius v. Ant. u. Markell v. Ankyra. Alexander, zZt. des Konzils schon betagt, starb bereits drei Jahre danach. Die beiden anderen waren ungefähr 45 Jahre alt, Alexanders Diakon Athanasius kaum 30. Von den drei erstgenannten ist nicht bekannt, daß sie ὁμοούσιος je gebraucht hätten, von Athanasius nicht bis etwa zJ. 340 (or. adv. Arian. 1, 9).

1. Alexander v. Alex. Von der ganzen Gruppe steht Alexander Eusebius am nächsten. Er sieht im Sohn den Mittler zwischen Vater u. Schöpfung, ‚eine einzigartige Mittlernatur' (UrkGeschArianStr nr. 14 [26, 27]: μεσιτεύουσα φύσις μονογενής), dem Wesen nach vom Vater unterschieden (ebd. [25, 23]: τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις). ‚Sie sind zwei, aber untrennbar voneinander' (ebd. [22, 7]: ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο). (In anderem Zusammenhang kann ὑπόστασις eher ‚Ursprungsmodus' als ‚Wirklichkeit' oder ‚Personalität' bezeichnen; zB. ebd. [22, 10. 18. 24]; vgl. aber ebd. [24, 5].) Der Sohn ist aber vollkommen wie er, ‚ein genaues Abbild des Vaters ohne jede Abweichung' (ebd. [27, 15]: εἰκὼν ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός; vgl. ebd. [25, 25; 28, 5]), von ‚Natur aus ihm vollständig ähnlich gestaltet', wie der Abdruck eines Siegels (ebd. [25, 24f]: τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος; vgl. Eusebius: o. Sp. 403f). Der einzige Unterschied zwischen Vater u. Sohn ist der, daß der Vater ungezeugt ist (UrkGeschArianStr nr. 14 [22, 22; 27, 14; 28, 6]), womit Alexander größeres Gewicht auf die ‚Gleichheit' des Sohnes legt als Eusebius. Außerdem ist die Zeugung des Sohnes ewig (ebd. [27, 17; 28, 2]), geheimnisvoll (ebd. [23, 4/11]), keinem materiellen Vorgang gleich (ebd. [27, 4/7]), aber dem Hervorgehen des Lichtes aus seiner Quelle vergleichbar (ebd. [24, 3f]). Sie geschieht naturnotwendig u. ist schon im Namen ‚Vater' implizit enthalten (ebd. [23, 29f]). Damit prangert Alexander die Meinung an, der Sohn stamme ‚aus dem Nichts' (ἐξ οὐκ ὄντων) oder sei auch nur theoretisch wandelbar oder der Vervollkommnung fähig (ebd. [24, 11/3]). Ebd. nr. 4b (7, 21) äußert, der Sohn sei ‚im Wesen ähnlich' (ὅμοιος κατ' οὐσίαν: vgl. ebd. [9, 3]).

2. Eustathius. Er unterstützte Alexander (Theodrt. h. e. 1, 4, 62), wurde iJ. 324 Nachfolger des Philogonius in Antiochia u. übernahm eine führende Rolle in Nizäa. Gleichwohl wurde er in seinen Hoffnungen auf ein strenger antiarianisches Credo enttäuscht (frg. 32 [104 Spanneut] tadelt die zum Frieden geneigte Seite ebenso wie die Arianer). Er schrieb gegen Eusebius v. Caes. (Socr. h. e. 1, 23; Soz. h. e. 2, 18) u. wurde als einer der ersten abgesetzt, als die Eusebianer 326/27 die Gunst des Kaisers wiedererlangten. – Offenbar lehrte Eustathius, daß divinitatis una est hypostasis (frg. 38 [107 Sp.] bei Severus v. Ant.). Vater u. Sohn bilden eine ‚Dyade', in der der Sohn eine eigene Persönlichkeit neben dem Vater besitzt (ἄλλος ... παρὰ τοῦτον), doch durch wirkliche göttliche Abkunft in einer einzigen Gottheit (μία θεότης) mit ihm geeint ist (engastr. 24 [KlT 83, 54 Klostermann]; vgl. frg. 15. 33. 35 [100. 106f Sp.]: von Natur aus geboren als Gott von Gott [φύσει θεὸς ἐκ θεοῦ γεννηθείς]). Obgleich gezeugt, ist er auf keine Weise ein Geschöpf (frg. 57 [111 Sp.]; er ist ὁ ὤν u. hat teil an den Titeln des Vaters; er ist ‚sich selbst genug, ohne Grenzen, das Begreifen übersteigend, von Natur aus Gott' (frg. 18 [101 Sp.]), verfügt über Allmacht (engastr. 19 [46 K.]) u. ist leidensunfähig (frg. 27 [103 Sp.]). Seine Erzeugung beweist, daß er ist wie der Vater (frg. 21 [101f Sp.]: ὅμοιος). Es gibt bei Eustathius keinen eindeutigen Hinweis auf ein besonderes Interesse an ὁμοούσιος, das er sogar abgelehnt haben mag, weil es von gemäßigten Arianern gebilligt wurde. Mit uns Menschen ist Gottes Wort durch die Menschwerdung verbunden (frg. 18 [101 Sp.]), indem es ‚den Menschen' (τὸν ἄνθρωπον) annahm u. sich anzog als seinen ‚Tempel' (frg. 20 [101 Sp.]), beides, Leib u. Seele (frg. 15 [100 Sp.]; engastr. 18 [45 K.]), in dem seine Gottheit voll u. ganz in Erscheinung tritt (ebd. 10 [31 K.]).

3. Markell v. Ankyra. Er verstand sich als aktiver Opponent der Arianer in Nizäa (Marcell. Anc. frg. 129 [GCS Eus. 4², 214f]). Nach dem Konzil (iJ. 334?) bekämpfte er die Neuauflage der arianischen Theologie durch

Asterius Sophista u. wurde seinerseits von Eusebius in zwei erhaltenen Schriften, Gegen Markell u. Über die kirchliche Theologie, angegriffen. Fast die gesamte Kenntnis der Theologie Markells beruht auf den darin enthaltenen Zitaten (GCS Eus. 4², 185/215). Unter diesen findet sich kein Zeugnis, daß Markell ὁμοούσιος je gebraucht hätte, u. spätere Berichte, er habe es unterstützt (zB. Basil. ep. 125, 1), beziehen sich vermutlich nur auf seine antiarianische Haltung. Außerdem begegnen die Termini οὐσία u. ὑπόστασις allein in seinen Kritiken der antimonarchianistischen Theologie. Markell beschreibt Gott nicht als μία οὐσία oder μία ὑπόστασις, sondern als ,eine Person' (ἓν πρόσωπον), sein Logos ist mit ihm identisch (ἓν καὶ ταὐτόν), so wie die Vernunft eines Menschen mit ebendiesem Menschen. (Markell schreibt sowohl ,untrennbar' als auch ,identisch', doch kann letzteres nicht buchstäblich verstanden werden, denn es würde die Vernunft eines Menschen identisch mit der Vernunft seiner Vernunft machen usw. ad infinitum.) Die Trinität entsteht so aus einer Monade (frg. 66 [GCS Eus. 4², 197]), die sich ausdehnt (πλατύνεται: frg. 67. 71 [ebd. 197f]), so daß der Logos zu einer ,aktiven Energie' in der Schöpfung wird (frg. 60. 121 [196. 211f]). Der Geist seinerseits geht aus dem Logos hervor (frg. 68 [198]). Erst mit der Inkarnation wird der Logos Gottes Sohn (so gewöhnlich; vgl. dagegen frg. 20 [188]), u. die Dreifaltigkeit ist nicht etwas Bleibendes, sondern wird schließlich in die göttliche Monas zurückgenommen (1 Cor. 15, 24/8; vgl. Marcell. Anc. frg. 41. 117. 121 [192. 210/2]). Markell konnte Julius v. Rom von seiner Rechtgläubigkeit überzeugen u. erlangte vorübergehend Unterstützung durch Athanasius, erwies sich aber auf längere Sicht als Belastung für die nizänische Partei. Nach Constantins Tod erhielt er kurz seinen Bischofsstuhl zurück, wurde aber um 339 erneut vertrieben u. lebte bis etwa 374, ohne die Kontrolle über **Ankyra wiederzuerlangen (C. Foss: RAC Suppl. 1, 461f).

II. Das nizänische Konzil u. seine Theologie. Das Konzil wurde von Kaiser *Constantin einberufen, um den religiösen Frieden im Ostreich wiederherzustellen. Anfänglich betrachtete er die theologische Streitfrage als unerheblich u. drängte Alexander u. Arius brieflich, ihre Meinungsverschiedenheiten beizulegen (UrkGeschArianStr nr. 17 [32/5], Okt. 324). Dem Überbringer des Schreibens, Bischof Ossius v. Cordoba, gelang es nicht, die Streitenden zu versöhnen. Kurz darauf (Anfang 325) besuchte er eine Synode in Antiochia, die eine Erklärung verabschiedete, in der Arius u. seine Gesinnungsgenossen verurteilt wurden (syr. Text u. Rückübers. ins Griech.: ebd. nr. 18 [36/41]). Darin scheint Alexanders Theologie nachzuklingen (so Schwartz, Schriften 3, 134. 154f). Drei Abweichler, Theodotus v. Laod., Narkiss v. Neronias u. Eusebius v. Caes., wurden exkommuniziert, aber eingeladen, ihre Rechtgläubigkeit auf der kommenden, ,in Ankyra stattfindenden' Generalsynode nachzuweisen. Später wurde diese nach Nizäa verlegt, anscheinend aus Gründen größerer Zugänglichkeit für den Kaiser u. die Gesandten aus dem Westen (UrkGeschArianStr nr. 20 [41f]). Ohne Zweifel gab auch die proarianische Gruppe Nizäa den Vorzug vor Ankyra, dem Bischofssitz des strengen Antiarianers Markell. Doch eine antiarianische Entscheidung zeichnete sich bereits durch die Stellungnahme von Antiochia ab. Das war offensichtlich die Absicht des Ossius, wenn auch unklar bleibt, auf welche Weise Constantin selbst dazu kam, den neuen Kurs gutzuheißen.

a. Verlauf des Konzils. Das Konzilsgeschehen ist schwer zu rekonstruieren, da keine Akten erhalten sind. Eusebius v. Caes. beschreibt es vit. Const. 3, 6/14, hält sich aber bei Äußerlichkeiten auf u. ignoriert weitgehend die theologischen Auseinandersetzungen. Die Informationen darüber stammen aus drei Quellen: 1) einem kurzen Bericht von Eustathius, dem neuen Bischof von Antiochia (Theodrt. h. e. 1, 8; vgl. Ch. Stead, ,Eusebius' and the council von Nicea: JournTheolStud NS 24 [1973] 85/100 bzw. ders., Illusion nr. 5). Daraus geht hervor, daß ein arianisches Schriftstück verworfen wurde. Es wird aber auch behauptet, daß ,die besten Sprecher' unter dem Vorwand, den Frieden zu erhalten, zum Schweigen gebracht wurden, wohl ein verhüllter Angriff auf die Aufforderung des Kaisers zur Mäßigung (vgl. UrkGeschArianStr nr. 27, 13 [61]). Eustathius erwähnt ὁμοούσιος nicht. 2) Eusebius v. Caes. versucht in einem Schreiben an seine Diözese, seine Annahme des nizänischen Credos u. der Anathematismen zu rechtfertigen (ebd. nr. 22 [42/7]). 3) Athanasius erinnert an das Konzilsgeschehen decr. Nicaen. 19 (vJ. 350/51) mit einem Parallelbericht ep. ad episc. Afr. 5f (vJ. 369/71). Wenn auch tendenziös, enthält Eusebius' Bericht doch wertvolle Informationen u. hat den großen Vorteil, zeitgenössisch zu sein. Athanasius schematisiert stärker, suggeriert zwei ganz klar unterschiedene Parteien, was unwahrscheinlich ist, u. proklamiert den einzigartigen Wert der nizänischen Terminologie, ein Punkt, der in seinen früheren Schriften kaum zu finden ist.

b. Das nizänische Credo. 1. Verhältnis zum Taufsymbol von Caesarea. Eusebius (UrkGeschArianStr nr. 22 [42/7]) stellt fest, er habe auf dem Konzil seinen Glauben in Gegenwart des Kaisers bekannt, u. läßt den Text folgen, mutmaßlich das Taufbekenntnis von Caesarea mit einem Anhang, der die je eigene Wirklichkeit von Vater, Sohn u. Geist herausstellt. Constantin habe diese Erklärung als orthodox u. ihm genehm akzeptiert u. die Versammlung gedrängt, sie sich zu eigen zu machen, freilich mit dem Zusatz ὁμοούσιος, der aber nicht stofflich, im Sinne einer Veränderung oder Teilung der göttlichen Substanz aufgefaßt werden solle. Doch sie habe, wie Eusebius bemerkt, unter dem Vorwand, h. hinzuzufügen, das folgende Symbol ausgearbeitet (nämlich das nizänische Credo u. die Anathematismen vJ. 325). Ergänzend fügt Eusebius hinzu, er habe die probeweise vorgelegten Formulierungen geprüft, weil er materialisierende Vorstellungen ausgeschlossen u. die Zeugung des Sohnes als einzig u. unbeschreiblich dargestellt sehen wollte. Mit derartigen Absicherungen nahm er den Terminus h. an, weil dadurch sichergestellt werde, daß der Sohn nur dem Vater, nicht jedoch dem Geschaffenen ähnlich ist, vom Vater allein u. von sonst keiner Quelle stammt. Überdies habe er zur Kenntnis genommen (ἔγνωμεν), daß es gute christl. Vorläufer für die Verwendung dieses Terminus gab. (Er hatte bereits, wenn auch widerstrebend, in die Formel ,aus der Substanz' [ἐκ τῆς οὐσίας] eingewilligt: Eus. dem. ev. 5, 1, 18.) Bemerkenswerterweise besteht Eusebius darauf, daß der Vater in Wahrheit Vater ist usw. Offensichtlich sah er sich nicht gezwungen, h. so zu verstehen, daß damit die Lehre von drei göttlichen Hypostasen geleugnet oder eine unterschiedslose göttliche Einheit behauptet wurde. – Gewöhnlich wurde Eusebius' Bericht als Erklärung des Ursprungs des nizänischen Credos angenommen (Hort; ihm folgend Harnack), doch kann der Text des Nicaenums nicht als Modifikation des Caesarener Glaubensbekenntnisses verstanden werden. Sein Ursprung ist unbekannt. Überdies galt Eusebius' Rechtgläubigkeit zunächst als verdächtig. Offenbar ermutigte ihn seine Unterstützung durch Constantin, in die Auseinandersetzung um die Terminologie des Nicaenums einzutreten (UrkGeschArianStr nr. 22, 7 [44]), doch war er keineswegs in der Lage, dem Konzil sein eigenes Credo aufzuerlegen.

2. Erklärung des Athanasius. Dieser berichtet, daß ,die Bischöfe', d. h. die antiarianische Partei, ihren Glauben in biblischen Termini zu erklären beabsichtigten; die Formeln aber, die die volle Gottheit Christi aussagen sollten, wurden von den Arianern so erklärt, als seien sie nicht minder sogar auf Menschen anwendbar. Deshalb mußten ,die Bischöfe' ihre Zuflucht zu genaueren Formeln nehmen, darunter ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός (,aus der Substanz des Vaters') u. ὁμοούσιος (decr. Nicaen. 19 [2, 1, 15f Op.]). Anzeichen derartiger Argumente von arianischer Seite sind in UrkGeschArianStr nr. 8 u. 11/3 (15/7. 18f) sowie Athan. synod. 18 (2, 1, 15 Op.) = Aster. Soph. frg. 2 Bardy zu finden. Doch hat Athanasius die Debatten von Nizäa offensichtlich vereinfacht dramatisiert u. (sofern überhaupt authentisch) nur die Vorgänge ausgewählt, die geeignet erschienen, die konservativen lehrmäßigen Erklärungen ab 341 in Mißkredit zu bringen. Seine eigenen Schriften vor 341 lassen kein besonderes Interesse an den nizänischen Formeln erkennen.

c. Ὁμοούσιος. 1. Herkunft. Die genauen Vorstufen des Begriffes h. u. die Gründe für seine Übernahme in Nizäa bleiben umstritten. Weithin ging man davon aus, das Wort sei für die griechischsprachigen westl. Christen die anerkannte Entsprechung zu Tertullians una substantia gewesen. Es sei in der Auseinandersetzung um Dionysios v. Alex. vom Papst für verbindlich gehalten u. deswegen Constantin von Ossius empfohlen worden (vgl. Athan. hist. Arian. 42). Bienert, Ὁμοούσιος erklärte es zur Kompromißformel, mit der Papst Callistus die Modalisten in Rom mit den von Hippolyt repräsentierten Antimonarchianern auszusöhnen suchte. Die Übernahme in Nizäa sei nur

mit einer langen Tradition der Verwendung durch Orthodoxe zu erklären. Diese Ansicht wurde von Simonetti, 'Ὁμοούσιος scharf kritisiert. Anzeichen für eine allgemeine Verwendung von h. im Westen sind kaum vorhanden. Eine Gewißheit, daß Papst Dionysius es verlangte, gibt es nicht. Es wird iJ. 339/40 nicht erwähnt, als Athanasius u. Markell in Rom um Unterstützung nachsuchten. Vor allem aber spielt h. keine Rolle in der westl. Erklärung vJ. 342/43 in Sardika (s. u. Sp. 416). – Andererseits kann man mit Kraft, 'Ὁμοούσιος eine persönliche theologische Initiative Constantins vermuten, dessen theologische Aussagen oft zum Modalismus neigen (zB. UrkGeschArianStr nr. 27 [58/62]), oder die absichtliche Entscheidung des Kaisers für einen Terminus, der geeignet war, Arius von seinen Gefolgsleuten zu isolieren (Schwartz, Kaiser 141; Baynes 87). Da Arius das h. verwarf, muß es irgendwo von Christen benutzt worden sein, wahrscheinlich, um ihren Widerspruch gegen die Lehre von drei Hypostasen oder ihre extremere Variante von drei οὐσίαι auszudrücken, wie sie Ossius begegnet war (UrkGeschArianStr nr. 19 [41]) u. dessen Übernahme des h. erklären könnte. Wir möchten den taktischen Vorteil des Ausdrucks unterstreichen, ohne jedoch Constantins eigene theologische Neigungen zu verkennen.

2. Bedeutung. Die genaue Bedeutung von ὁμοούσιος im nizänischen Credo ist folglich nicht nur schwer auszumachen, sondern es ist auch vergeblich, sie zu suchen. Eine Auslegung des Begriffes wurde nicht festgelegt, lediglich die Unterschrift verlangt, ein weitergehender Konsens nicht erreicht. Constantin selbst äußerte Ansichten, die denen Markells sehr ähnlich waren (Loofs 81); vgl. UrkGeschArianStr nr. 27, 1/5 (58f): Vater u. Sohn wohnen einander ewig als Person u. Wille inne, die ‚Zeugung' des Sohnes bedeutete in Wirklichkeit das Heraustreten des Willens Gottes ohne jede Trennung zum Zwecke der Schöpfung: ‚Er wurde gezeugt (ἐγεννήθη) oder besser, er selbst kam hervor (προῆλθεν αὐτός), er, der stets im Vater ist (ἐν τῷ πατρί), um das durch ihn ins Sein Gebrachte zu ordnen (ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων διακόσμησιν), doch gezeugt wurde er durch ein Hervorgehen ohne (jede) Trennung (ἀμερίστῳ προελεύσει)' (ebd. nr. 22, 16 [46]). Für Constantin implizierte h. somit vielleicht, daß Vater u. Sohn dieselbe οὐσία sind. Alexander meinte, daß der Sohn ewig vom Vater gezeugt wurde. Dies impliziert eine ewige Unterscheidung von zwei Hypostasen, wenngleich Alexander gerade kurz davor innehält, dies expressis verbis zu behaupten (ebd. nr. 14, 38 [25]), u. dagegen betont, daß der Sohn des Vaters ewige Weisheit ist (desgl.: Kraft, Wort, Ausstrahlung, Bild [ebd. 14, 27 (23f)]), vollkommen dem Vater gleicht, bis auf das Ungezeugtsein, völlig anders als bei Geschöpfen (ebd. 14, 29. 38. 47. 52 [24f. 27f]), doch gleichfalls ein Zwischenwesen (μεσιτεύουσα φύσις μονογενής: ebd. 14, 45; vgl. 14, 52 [26. 27f]). Alexander verwendet ὑπόστασις u. φύσις, doch nicht οὐσία (vgl. aber ebd. 14, 45 [26]: ‚der Sohn, gezeugt vom Vater, von dem, der ist' [ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται], u. ebd. 14, 48 [27]: ‚wir glauben an des Sohnes ewiges Sein vom Vater' [τὸ ἀεὶ εἶναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς πιστεύομεν]). Athanasius verwendet οὐσία zwanglos, vermeidet es aber, von unterschiedenen Hypostasen oder irgendeinem Zwischenzustand zu sprechen. Eusebius spricht von h. in dem Sinne, daß der Sohn vom Vater stammt, der dadurch aber nicht verändert oder geteilt wird, u. im Unterschied zur Ordnung des Geschaffenen dem Vater in jeder Hinsicht ähnlich ist (ebd. nr. 22, 12f [45f]). Er lehrt keine ewige Zeugung; obgleich der Sohn ‚vor den Zeiten' existiert, existierte der Vater vor ihm (Eus. dem. ev. 5, 1, 20; vgl. o. Sp. 403). Nach Nizäa behält Eusebius, wenn auch allgemein vorsichtiger, diese Position bei (eccl. theol. 1, 4; 2, 14, 13). Daher ist der Sohn, obgleich h., doch nicht im strikten Sinne gleichewig.

III. Meinungsverschiedenheiten in der Lehre bis zJ. 350. a. Vor dem Konzil v. Antiochia iJ. 341. Vom J. 350 an stellte Athanasius das Konzil von Nizäa als Gipfel der Vollendung in der Bekräftigung der christl. Orthodoxie hin. Zahlreiche Historiker, die sich von seiner Lesart der Ereignisse beeindrucken ließen, machte es jedoch stutzig, daß ein in Nizäa anscheinend solider antiarianischer Konsens seinen Einfluß auf der Stelle eingebüßt haben sollte, so daß in den dogmatischen Auseinandersetzungen der folgenden Jahre vom nizänischen Glaubensbekenntnis oder seinen spezifisch antiarianischen Wendungen, einschließlich des ὁμοούσιος, so gut wie nicht zu hören ist. (Deshalb genüge hier eine knappe Skizze; die Einzelheiten finden sich in zahlreichen Dogmengeschichten.)

1. Die allgemeine Lage. Mit Athanasius wurde für gewöhnlich die Boshaftigkeit u. Falschheit der Arianer, namentlich des Eusebius v. Nicomedia, herausgestellt. Das erklärt jedoch nicht, warum ihre arglistigen Pläne erfolgreich sein konnten. Verständlich wird die Lage, sobald man sich vergegenwärtigt, daß die Darstellung des Athanasius ungeschichtlich ist. Die Definition von Nizäa enthielt kompromißhafte Elemente; ὁμοούσιος selbst besaß keine breite Unterstützung. Viele Konzilsväter hätten weiterhin eine Definition in biblischen Termini vorgezogen. Auch gibt es keine Anhaltspunkte, daß das Nicaenum, die ursprünglich nizänische Festlegung, die überkommenen Taufbekenntnisse der einzelnen Diözesen abgelöst hätte. Außerdem erlangten die moderaten antimonarchianistischen Theologen die Oberhand, da sie sich kompromißbereiter zeigten, was Constantins Einigungspolitik entsprach. Seine theologischen Präferenzen waren durchaus ernsthaft, doch wurden sie durch Rücksichten auf den Staat überlagert. Die Anführer der antiarianischen Partei verloren seine Gunst, weil sie zu Zugeständnissen nicht bereit waren. Ossius v. Cordoba wurde bald vom Hofe verabschiedet. Eustathius ließ sich auf einen Angriff auf Eusebius v. Caes. ein, der die Anerkennung des Kaisers zurückerlangt hatte, u. wurde rasch seines Amtes enthoben (nach H. Chadwick: JournTheolStud 49 [1948] 27/35 iJ. 327; ähnlich Barnes 227f). Markell verurteilte das Eintreten des Asterius Sophista für den Arianismus, doch seine Streitschrift (ClavisPG 2800) enthielt exzentrische Züge, die sogar die antiarianischen Gefährten verwirrten, u. wurde durch Eusebius v. Caes. einer harten Kritik unterzogen; iJ. 336 wurde er abgesetzt (vgl. o. Sp. 407).

2. Athanasius. Unterdessen bemühte sich Athanasius, seine Position in Alexandria zu festigen, u. enthielt sich in seinen Schriften Contra gentes u. De incarnatione (Entstehungszeit ungewiß: 318?; um 335?) sowie in seinen Osterfestbriefen bis nr. 10 für das J. 338 jedes offenen Angriffs auf die arianische Theologie. Doch machte er sich Constantin mit seiner Weigerung, Arius erneut zur Kommunion zuzulassen, zum Gegner; obgleich seine außergewöhnlichen persönlichen Qualitäten ihn in den Stand versetzten, seine Position zurückzuerlangen u. eine neuerliche Verurteilung zu erwirken (UrkGeschArianStr nr. 34 [69/75] vielleicht vJ. 333), wurde seine Lage unhaltbar, nachdem er auf der Synode v. Tyros iJ. 335 in aller Form verurteilt worden war.

3. 'Ὁμοούσιος. a. Allgemein. Gleichwohl ist es erstaunlich u. wurde zu wenig beachtet (Dinsen 116), daß es aus der Zeit direkt nach dem nizänischen Konzil bis zJ. 350 keine gut beglaubigten Belege für ὁμοούσιος gibt, außer einem bei Athanasius (or. adv. Arian. 1, 9), wahrscheinlich vJ. 340/41 (M. Tetz, Art. Athanasius v. Alex.: TRE 4 [1979] 344). Anscheinend mochte es keine Partei; die Origenisten wollten ihre erzwungene Unterschrift vergessen machen; die östl. Antiarianer verabschiedeten es als stumpfe Waffe, u. die Okzidentalen beharrten auf ‚einer Hypostasis'.

β. Athanasius. Weniger leicht ist die Haltung des Athanasius in diesem Stadium zu erklären. In den ‚Reden gegen die Arianer' drückt er die Beziehung des Sohnes zum Vater oft mit Hilfe von οὐσία aus: Er ‚gehört zu seinem Wesen' (ἴδιος τῆς οὐσίας), ist ‚ein Sproß aus seinem eigenen Wesen' (ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημα), ‚das getreue Abbild des Wesens des Vaters' (εἰκὼν ἀληθινὴ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), ‚ihm gleich im Wesen' (κατ' οὐσίαν ... ὅμοιος; sämtlich or. adv. Arian. 1, 9). Weiter ist er nicht nur ‚vom Vater selbst' (ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρός) gezeugt (ebd. 3, 11), was die Arianer eingeräumt hatten, sondern ‚aus dem Wesen des Vaters' (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός; ebd. 1, 15), die nizänische Formel. Doch wird der nizänische ‚Schlüsselbegriff' ὁμοούσιος weder betont noch ausgeschlossen. Die nur einmalige Erwähnung ist insofern bemerkenswert, als das Wort ausdrücklich in der ‚Thaleia' des Arius verworfen wurde, die Athanasius ebd. 1, 5f zitiert u. wiederholt brandmarkt. Möglicherweise brachte er es weiterhin mit einer kleinen Minderheit in Zusammenhang, die er nicht zu ermutigen wünschte. – An anderen Stellen deckt sich die Sprache des Athanasius oft mit der der gemäßigten Origenisten. So beschreibt die sog. zweite Formel v. Antiochia (s. u. Sp. 415) den Sohn als ‚unwandelbar u. unveränderlich' (ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον), ‚beständiges Bild der Gottheit, des Wesens u. der Glorie des Vaters' (τῆς θεότητος οὐσίας τε καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα: Athan. synod. 23, 3 [2, 1, 249 Op.]; vgl. zB. Athan. or. adv. Arian. 2, 33). Athanasius unterscheidet sich 1) in seiner viel

prononcierteren Verurteilung des Arianismus; 2) indem er sich Attacken auf Markell versagt; weder billigt noch bestreitet er die Formel ,eine Person' (ἓν πρόσωπον), doch folgt er Markell in der Erklärung der ,Erschaffung' der Weisheit (Prov. 8, 22) in der Begrifflichkeit des inkarnierten Lebens Christi, wiewohl nicht hinsichtlich des Titels ,Sohn' (or. adv. Arian. 2, 45/51); 3) indem er sich weder für ,eine Hypostasis' ausspricht noch für ,drei'. In dem Ausdruck klingt gewöhnlich Hebr. 1, 3 nach. Gleichwohl legt er allgemein stärkeren Nachdruck auf die Einheit des Sohnes mit dem Vater als auf ihre Unterschiedenheit.

b. Das antiochenische Konzil vJ. 341. 1. Das Zweite Credo. Die Kirchweihsynode v. Antiochia 341 gab als offizielle Erklärung das sog. Zweite Credo heraus, das erheblich durch biblische Belegtexte erweitert ist (Athan. synod. 23 [2, 1, 249f Op.]). Mit der o. Sp. 414 skizzierten Formel wird der Arianismus ausgeschlossen u. der Sohn als ,lebendiges Wort', ,lebendige Weisheit' (λόγον ζῶντα, σοφίαν ζῶσαν) beschrieben, Wendungen gleich denen des Athanasius. Mit dem Zitat von Joh. 1, 2 spielt es auf die Gleichewigkeit des Sohnes an, benutzt aber auch die weniger klare Formel ,der vor den Zeiten Gezeugte' (τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων). Es unterstreicht die unterschiedene Existenz von drei Personen mit der Feststellung, der Vater sei in Wahrheit Vater usw., wobei jeder der drei Namen das eigene Wesen, den eigenen Rang u. die eigene Ehre (ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν) jedes einzelnen bezeichnet (was einen Unterschied in Rang u. Ehre impliziert): ,so daß sie drei im Wesen, doch eins im Einvernehmen sind' (τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν), ein schwacher Ausdruck der göttlichen Einheit im Anschluß an Orig. c. Cels. 8, 12. Nizänische Wendungen mit οὐσία erscheinen nicht.

2. Das Vierte Credo. Die demselben Konzil zugeschriebene sog. vierte Formel v. Antiochia (Athan. synod. 25 [2, 1, 251 Op.]) ist eine kürzere Erklärung, die den Westen beschwichtigen u. die Notwendigkeit eines allgemeinen Konzils beheben sollte (so Schwartz, Schriften 3, 323). Sie schließt den Arianismus mit einem Anathem gegen diejenigen aus, die sagen, ,der Sohn sei aus dem Nichts, aus einer anderen Wesenheit u. nicht aus Gott' (ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ), vermeidet aber den Begriff οὐσία. Sie besteht nicht auf drei unterschiedenen Wesenheiten, richtet sich aber gegen Markell mit der Feststellung, Christus werde für ,endlose Zeiten' herrschen (vgl. demgegenüber o. Sp. 407).

c. Das Konzil v. Sardika u. die anschließende Entwicklung. Dennoch wurde ein allgemeines Konzil für dJ. 342 oder 343 (Tetz aO. mit Belegen: iJ. 342; Barnard argumentiert überzeugend für dJ. 343) einberufen, fiel aber sofort auseinander, weil die Delegierten aus dem Westen darauf bestanden, Athanasius u. Markell, die die Orientalen für verurteilt u. abgesetzt hielten, einzubeziehen. Die Rundschreiben der westl. Teilsynode verurteilten die Orientalen uneingeschränkt, u. eine beigefügte dogmatische Erklärung, das Ossius u. Protogenes zugeschriebene sog. Serdicense (Theodrt. h. e. 2, 8, 37/52), legte die westl. Position kompromißlos dar. Es behauptet eine ὑπόστασις von Vater, Sohn u. Hl. Geist (ebd. 2, 8, 39. 43. 45. 47). Dennoch ist der Vater nicht identisch mit dem Sohn (2, 8, 42), vielmehr größer (Joh. 14, 28), ,weil schon der Name 'Vater' größer ist als der Name 'Sohn'', eine unbefriedigende Begründung, denn entweder gibt es einen realen Unterschied oder die Namen sind irreführend. Der Passus Theodrt. h. e. 2, 8, 39 erläutert ,eine ὑπόστασις': ,was die Häretiker ihrerseits οὐσία nennen'. Der Sinn ist unklar. Vielleicht: Wie die Häretiker ihrerseits zugeben, obschon sie den falschen Terminus wählen. Doch möglicherweise sollte jede Definition auf der Grundlage von οὐσία verurteilt werden, denn die nizänischen Formeln hatten sich als unfähig erwiesen, ,die Häretiker' auszuschließen. – Die östl. Delegierten bekräftigten erneut die sog. vierte Formel v. Antiochia mit einigen neuen Anathematismen, die hier nicht erläutert zu werden brauchen. Eine Erweiterung bildete die im Ton irenisch gehaltene ,Ekthesis Makrostichos' (Athan. synod. 26 [2, 1, 251/4 Op.]) vJ. 345, die mit der Vermeidung der beiden Ausdrücke ὑπόστασις u. οὐσία den Beginn einer neuen Entwicklung bezeichnet u. die Trinität als ,drei Wirklichkeiten' (πράγματα) u. ,drei Personen' (πρόσωπα) beschreibt (zu πράγματα vgl. Orig. c. Cels. 8, 12; vgl. Alexander v. Alex.: o. Sp. 405). Vom Sohn heißt es: ,wie der Vater in allen Dingen' (so auch Athanasius, zB. or. adv. Arian. 1, 40), u. abweichend vom Subordinatianismus dJ. 341 wird die ,eine Würde der Gottheit' (ἓν τῆς θεότητος

ἀξίωμα) hervorgehoben. Markell u. sein Schüler Photinus werden erneut verurteilt. Doch weigerten sich die nach Mailand gesandten östl. Delegierten, dem Bekenntnis zu drei Hypostasen so entschieden zu entsagen, wie dies die westlichen verlangten.

d. Sirmium u. der Sieg des Neoarianismus. Ein östl. Credo, das iJ. 351 in Sirmium ratifiziert wurde (Athan. synod. 27 [2, 1, 254/6 Op.]), liegt im wesentlichen auf der gleichen Linie. Arianismus u. Ditheismus werden beide verworfen, die Position des Markell, die Gottheit sei eine Person (ἓν πρόσωπον), die sich ausdehne u. zusammenziehe, verurteilt u. die ewige Zeugung des Sohnes bekräftigt. Doch das Verhältnis von Kirche u. Staat änderte sich, als Constantius, seit 353 Alleinherrscher, geschickt darauf hinarbeitete, die östl. Kirche durch das Verbot antiarianischer Formeln zu einen. Unterdessen begannen die westl. Bischöfe, der kaiserlichen Unterstützung beraubt, für eine Rückkehr zum Nicaenum einzutreten (wofür sie sich das Stichwort möglicherweise von Athanasius geben ließen). Dieser jedoch wurde iJ. 356 von seinem Bischofssitz vertrieben. Im Osten bildete sich derweil unter Aëtius u. *Eunomius eine radikale ,neoarianische' Partei, die die Parole des Arius, der Sohn sei dem Vater ,unähnlich' (ἀνόμοιος) aufgriff u. deshalb als ,Anomöer' bekannt wurde. Die gemäßigteren Proarianer Ursacius u. Valens, die die Kontrolle über die iJ. 357 zu Sirmium abgehaltene Synode ausübten, brachten eine Erklärung heraus (Athan. synod. 28 [2, 1, 256f Op.]), die substantia u. οὐσία gleichermaßen verbot, ebenso ὁμοούσιος u. dessen konziliantere Variante ὁμοιούσιος (dazu u. Sp. 420f). ,Ohne den Arianismus direkt zum Ausdruck zu bringen, ist die Formel ein Toleranzedikt für ihn, während die nicänische Partei von der Toleranz ausgeschlossen wird' (Gummerus 57). Diese sog. zweite sirmische Formel rief im Westen, wo sie als ,die Lästerung' bekannt wurde, kompromißlose Ablehnung hervor. Im Osten suchte eine gemäßigtere antiarianische Protestbewegung unter der Führung von Basilius v. Ankyra die Antiarianer mit der Formel zusammenzuführen, der Sohn sei im Wesen ähnlich (ὁμοιούσιος), h. jedoch unannehmbar, da es iJ. 268 in Antiochia verurteilt worden sei usw. (s. oben Sp. 394f). Doch Basilius wurde ausmanövriert, u. statt zu dem von ihm gewünschten allgemeinen Konzil überredeten die Anomöer (vgl. *Eunomius) Constantius, zwei parallele Synoden in Ariminum (Rimini) u. Seleucia (Silifke) einzuberufen. Eine iJ. 359 ausgearbeitete Formel vermied klare Begriffe, erklärte lediglich, der Sohn sei dem Vater κατὰ πάντα ὅμοιος u. verfügte, der Terminus οὐσία solle nicht mehr erwähnt werden. Im Zuge einer nachfolgenden Überarbeitung wurde sogar der Zusatz ,in allem' gestrichen u. nur ὅμοιος, ,ähnlich', blieb stehen. Mit geringfügigen weiteren Änderungen, die unter kaiserlichem Druck vorgenommen wurden, fand diese Formel im Oktober die Zustimmung der östl. Bischöfe, im Dezember desselben J. 359 der Delegierten aus dem Westen, u. auf einer gemeinsamen Sitzung im Januar 360 in Kpel wurde sie ratifiziert (Athan. synod. 30 [2, 1, 258f Op.]). Nun bildete der ,homöische' Kompromiß das offizielle Bekenntnis des Reiches.

e. Der Streit um den Hl. Geist. Inzwischen war eine neue Meinungsverschiedenheit entstanden. Einige Theologen, die anerkannten, daß der Sohn ὁμοούσιος mit dem Vater sei, sprachen dem *Geist diese Ehre ab. Diese Ansicht erscheint erstmals bei den ,Tropici', gegen die sich Athanasius in seinen Briefen an Serapion (357/59) wandte. Bald wurde sie von einigen Homöusianern, darunter Basilius v. Ankyra, übernommen, u. die Auseinandersetzung ging ungefähr 20 Jahre weiter. Die Orthodoxen besaßen keine verbindliche Umschreibung der Art des Ursprungs des Geistes. Seine ,Einheit im Wesen' war nicht durch die Erwägung ,Gleiches von Gleichem' zu stützen, die der Terminus ,Zeugung' implizierte. Die orthodoxe Position drängte sich nur durch Rekurs auf die kirchliche Tradition u. zB. Mt. 28, 19 auf, wobei Erwägungen, die sich auf den Sohn beziehen, ohne ernsthafte Überlegung, ob die spezifische Funktion des Geistes eine besondere Erklärung erfordere, auf den Geist rückübertragen wurden. Die Einzelheiten dieser Auseinandersetzung u. das klass. Werk De sancto spiritu Basilius' d. Gr. (um 375) ergeben wenig, was für den vorliegenden Artikel von Bedeutung wäre.

IV. Athanasius. Um oder iJ. 350 veröffentlichte Athanasius sein Werk De decretis Nicaeni synodi, das zwei neue Züge einführt: eine ausdrückliche Berufung auf die Autorität des Konzils v. Nizäa u. eine detaillierte Verteidigung seiner Terminologie. Die trinitarischen Lehren dieses Werkes werden ohne

substantielle Änderungen in dem nahezu gleichzeitigen De sententia Dionysii, den Briefen an Serapion (die sie auf den Hl. Geist ausdehnen) (357/59) u. in De synodis (um 361) wiederholt.

a. Grundsätzliches. 1. Keine neue Theologie. Allem Anschein nach bedeutet die neue Begrifflichkeit keine neue Theologie. Die zugegeben unscharfen Wendungen der Reden des Athanasius (s. o. Sp. 414f) vermitteln, überblickt man sie insgesamt, unverkürzt die gleiche Lehre, die in den späteren Werken genauer entfaltet wird. Doch erkannte Athanasius, daß einige dieser Lehren, namentlich die einfache Erklärung, der Sohn sei ,wie' der Vater, von antimonarchianistischen Denkern, die auf der Unterordnung des Sohnes beharrten, für ihre Zwecke ausgebeutet werden konnten. Deshalb mußte die rechtgläubige Position, wie er sie versteht, sorgfältiger formuliert werden. Kühn stellt er es so dar, als seien die orthodoxen Konzilsväter von Nizäa bereits dieser Ansicht gewesen.

2. Nizänische Begriffe als Mittelweg. Athanasius berief sich iJ. 350 auf die Autorität des nizänischen Konzils, nachdem er sie vorher ignoriert hatte. Möglicherweise veranlaßte ihn dazu die Überlegung, die er später in De synodis entwickelte: Die wiederholten, häufig inkonsequenten Bemühungen der Orientalen, eine befriedigende Formel zu finden, könnten die ganze Lehre in Mißkredit bringen. Obwohl im Westen die Anzeichen für die Verwendung des Nicaenums dürftig sind, wurde es offensichtlich in Rom als Autorität anerkannt. Ossius versichert Papst Julius, das Serdicense (s. o. Sp. 416f) ziele nicht darauf ab, das Nicaenum zu verdrängen (ep. ad Iulium pap.: PL 56, 839f). Tatsächlich war das Serdicense eine aggressive Erklärung, die Athanasius später bedauerte (tom. ad Ant. 5). Er war wohl der Meinung, eine Verteidigung des Nicaenums gegen arianische Angriffe sei der sicherste Mittelweg.

b. Trinitätstheologie. 1. Allgemein. Athanasius' Gedanken über die Trinität sind äußerst vielschichtig u. nicht auf einen Punkt zu bringen. Vater u. Sohn stehen in einer Beziehung, für die es im menschlichen Erfahrungsbereich keine Parallele gibt. Der Sohn, von Ewigkeit gezeugt, bleibt untrennbar vom Vater (Joh. 1, 18) u. empfängt von ihm die ganze Fülle der Gottheit. So bezeichnet ὁμοούσιος ,the full unbroken continuation of the Being of the Father in the Son' (A. Robertson, Athanasius. Select works and letters = A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers 4 [London 1892] XXXII). Andererseits nennt Athanasius den Logos ,Gottes wesenhafte Weisheit', nicht jemanden, der ihm dient, sondern (offensichtlich) einen Aspekt seiner Person (eine ,Macht', δύναμις). In diesem Sinne könnte h. durchaus ,identisch' bedeuten, im weiten Sinn von Markells ὁ αὐτός (s. o. Sp. 407). Welche Seite seiner Gedanken Athanasius hervorhebt, hängt von den polemischen Erfordernissen ab. Der erste auf den Sohn als Gottes ,eigener Abkömmling', ,Abkömmling seines Wesens' bezügliche Aspekt ist der gewöhnlichere. Der zweite erscheint in der Entgegnung auf die These des Asterius Sophista vom Sohn als ,reinem Gehilfen' (ὑπουργός; Athan. decr. Nicaen. 7, 1; 8, 1; synod. 52, 4 [2, 1, 6f. 276 Op.]). Doch gehen beide Aspekte in seinen Gedanken vollständig ineinander über. Die Prädikate ,Sohn' u. ,Wort' können zwanglos gegeneinander ausgetauscht werden: ,Er thront als 'Wort' (!) zur Rechten des Vaters' (decr. Nicaen. 11, 6 [10]) bzw. ,der Sohn Gottes ist sein Gedanke u. lebendiger Ratgeber' (or. adv. Arian. 3, 63).

2. Im einzelnen. Detaillierter lassen sich die Gedanken des Athanasius unter folgenden vier Punkten zusammenfassen.

a. Wesenhafte Gottgleichheit des Sohnes. Der Sohn ist nicht nur dem Vater ähnlich, sondern gehört zur selben Seinsordnung, ist ganz göttlich. Bloße Ähnlichkeit kann vorübergehende oder akzidentelle Ursache haben, als würde der Logos zB. durch Lernen oder Selbstvervollkommnung dem Vater ähnlich werden. Deshalb beharrt Athanasius darauf, daß der Sohn nicht nur ,wie' der Vater, sondern ,derselbe in Gleichheit' ist (decr. Nicaen. 20, 3 [2, 1, 17 Op.]). Doch der Sinn dieser ,Selbigkeit' wird nicht geklärt; synod. 53, 2 (2, 1, 276) heißt es, ,Selbigkeit' beziehe sich auf das Wesen, d. h. wohl auf Glieder derselben species (vgl. ep. ad Serap. 2, 3). Doch allgemein unterstellt er eine viel engere Beziehung (zu den Vieldeutigkeiten von ,derselbe' Stead, Illusion nr. 1, 405/12; ders., Div. substance 260/6).

β. Ὁμοιούσιος. Ein zweites Argument bezieht sich auf die verbesserte Formel, der Logos sei ,ähnlich im Wesen' (ὅμοιος κατ' οὐσίαν: ep. ad episc. Aeg. Lib. 17 u. ö., oder

ὁμοιούσιος; s. o. Sp. 417). Ähnlichkeit, selbst wesenhafte, kann unvollständig sein. Wäre der Logos nur ,ähnlich im Wesen', könnte er ,Gott' in eingeschränktem Sinne wie bei Arius sein. Die Wendung ,nicht abweichendes Bild' (ἀπαράλλακτος εἰκών; vgl. o. Sp. 414) sollte genügen, dies auszuschließen, doch Athanasius argumentiert weiter, daß der Sohn ,aus dem Wesen des Vaters' (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) stammt (o. Sp. 403. 401). Gewiß ist seine ,ewige Zeugung' geheimnisvoll; gleichwohl erbt der Sproß wie unter Menschen das Wesen des Erzeugers u. reproduziert es. Ὁμοιούσιος mit ἐκ τῆς οὐσίας zu verknüpfen, ist gleichbedeutend mit ὁμοούσιος (synod. 41 [267]). (Athanasius irrt freilich, wenn er behauptet, Ähnlichkeit könne sich nicht auf Substanzen beziehen [ebd. 53, 2 (276)]. Dies lassen seine eigenen früheren Formeln nicht zu. Außerdem heißt es kurz vorher, Zinn sei ähnlich wie Silber [ebd. 41, 3 (267)], obgleich decr. Nicaen. 23, 3 [19] so klingt, daß ihre Ähnlichkeit nur angenommen wird [νομίζεται]. Dem liegt gewiß die Absicht zugrunde, auf die Unangemessenheit reiner ,Ähnlichkeit' hinzuweisen.)

γ. Die Einheit von Vater u. Sohn. Ewige Zeugung beweist, daß Vater u. Sohn untrennbar sind. Die hier nahegelegte räumliche Metapher (decr. Nicaen. 20, 4f u. ö.) sollte aber nicht gepreßt werden. Vielmehr sollte man an die innige Teilhabe zweier Personen in Wissen u. Wollen denken (Joh. 14, 10). Die Unterscheidung von Vater u. Sohn als Personen wird hier aufrechterhalten. Deutlich wird sie auch in der von Athanasius bevorzugten Metapher vom Licht u. dessen Strahl, wobei der Vater die letzte Quelle, der Sohn das Medium bildet, durch welches dieselbe Glorie verbreitet wird. Das unterstreicht das Anliegen des Athanasius, daß beide wesentlich füreinander sind (or. adv. Arian. 2, 33; 3, 6 u. ö.), beschränkt aber den Sinn des ὁμοούσιος u. der genauen Ähnlichkeit, denn selbst wenn ein Strahl ewig wäre, ist er abgeleitet u. nicht mit seiner letzten Quelle austauschbar. Zumindest in Augenblicken tieferen Nachdenkens hat Athanasius natürlich die einzigartige Prärogative des Vaters zugestanden. Nach einem beliebten anderen Ausdruck ,gehört der Sohn zum Wesen des Vaters' (ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρός). Diese Formel ist aber aufgrund der Ungenauigkeit des Terminus ἴδιος doppeldeutig (,mein eigener Sohn' kontrastiert mit ,meine eigene Hand'). Verschiedentlich wird es parallel mit ,sein eigener Sproß aus seinem Wesen' (ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημα) gebraucht, kann aber im Sinne nur einer Person gedeutet werden u. wird so von Gelehrten verstanden, die Athanasius eine Lehre substantieller Identität im strengen Sinne zuschreiben möchten.

δ. Der Sohn als ἐνούσιος σοφία. Ganz ähnliche Probleme ergeben sich, wenn Athanasius den Sohn als Logos, als Gottes ,wesentliche Weisheit' (or. adv. Arian. 2, 2; synod. 41, 8 [267] u. ö.) hinstellt u. dafür Analogien aus dem Bereich von Aspekten oder Kräften einer Person verwendet. Wie o. Sp. 420 gezeigt, setzt Athanasius ,Logos' u. ,Sohn' gleich. Unseres E. ignoriert er eine Schwierigkeit, die die Wendung ,wesentliche Weisheit' (ἐνούσιος σοφία) besonders klar zeigt. Er möchte einen Unterschied zwischen Vater u. Sohn als Personen aufrecht erhalten, wenn auch einen, der frei ist von den bekannten Hindernissen in Verstehen u. Liebe. Es wäre aber paradox, davon auszugehen, daß der Zugang des Vaters zu seiner eigenen Weisheit mit dem Überschreiten seiner Grenzen als Person, u. seien diese noch so klein, verbunden wäre. Aus genau diesem Grunde beharrte Arius auf zwei Weisheiten (Thaleia: Athan. synod. 15, 3 [243]: ἡ σοφία ... θελήσει). Und tatsächlich sollte Einheit des Wesens Gemeinschaft in der Weisheit implizieren, so daß der Sohn nicht nur als ,Licht vom Lichte', sondern auch als ,Weisheit von der Weisheit' umschrieben werden könnte. Gibt man aber dem Sohn einen ausschließlichen Anspruch auf den Titel ,Weisheit', riskiert man, den Vater selbst vom Sohn abhängig zu machen. Sonst hätte man zu sagen, daß die Titel ,Vater' u. ,Sohn' keine reale Unterscheidung implizieren. – Die Dreifaltigkeitstheologie, die Athanasius entwickelt hat, ist weit tiefgründiger u. gedankenreicher als alles bis dahin Vorgelegte. Gleichwohl wäre es ein Fehler, sie auf ein völlig kohärentes System zurückführen zu wollen.

V. Drei Hypostasen, eine οὐσία. Das Konzil von Nizäa hatte einen unseligen Präzedenzfall geschaffen, indem es verbale Zustimmung verlangte, aber gleichzeitig eine genaue Analyse der verpflichtenden Termini erschwerte, wahrscheinlich ein notwendiger Ausweg. Das Jahrzehnt nach 360 erlebte das verspätete Bemühen, die Positionen abzuklären.

4. Hornfrage. Sie war einer der Fangschlüsse des Megarikers Eubulides (Diog. L. 2, 108; 6, 38; 7, 187): H. hast du nicht verloren, also hast du sie (vgl. Sen. ep. 49, 8; Gell. 16, 2, 10; Martian. Cap. 4, 327; bes. Lucian. dial. mort. 1, 2; Herm. 81; somn. 111). Dieser antike Sophismus ist wegen der Zweideutigkeit des Mittelbegriffs (= Verlust) falsch. Lat. ceratina (Quint. inst. 1, 10, 5; 8, 6, 53; Fronto eloqu. 1, 14 [2, 66 Haines]). Vgl. H. Barge, Der H.- u. Krokodilschluß: ArchKultgesch 18 (1928) 14. *Bau.*

b. Füllhorn. 1. Allgemeines. In nahezu allen Darstellungen (außer denen von Trink-H. u. Musikinstrumenten, wo man die Naturform ausnützte), erscheint das H. als kraft- u. segenspendender Gegenstand, der daher auch übelabwehrend wirkt. Die Darstellung von Trink-H. auf Schilden weist in dieselbe Richtung. Auch die H. der Gestalten des dionysischen Kreises sowie die der Flußgötter (Gottheiten, denen Fruchtbarkeit u. Wachstum im besonderen verdankt wird) zeigen die mit diesem Attribut verbundene Vorstellung von Kraft u. Fülle, aus der sich schließlich die Idee des Füll-H. mit seinem unerschöpflichen Reichtum entwickelt. Das Füll-H., zunächst den unerschöpflichen Reichtum der Erde symbolisierend u. daher Unterwelts- sowie Vegetationsgottheiten zukommend, wird bald zu einem allgemeinen Glücks- u. Segenssymbol u. daher Attribut von Personifikationen wie zB. Tyche. Von dort gelangt es in den politischen Bereich, wo es (besonders als ptolemäisches Doppelfüll-H.) die Prosperität der Regentschaft verkörpert. Zusammen mit dem Kerykeion (Caduceus) ist das Füll-H. Attribut der Göttinnen Eirene u. Pax, woher seine Bedeutung als Friedenssymbol rührt. Als Attribut der Jahreszeiten-Genien sowie als allgemeines Heilssymbol findet es schließlich auch Eingang in den Sepulkralbereich. *Sch.*

2. Horn der Amaltheia. a. Mythen. Eine Nymphe dieses Namens (Musae.: PsEratosth. cat. 13) oder in jüngerer Überlieferung eine namenlose Ziege (schließlich ebenfalls Amaltheia genannt) nährte nach dem kretischen Mythos den eben geborenen Zeus. Aus dem einen H. der Ziege soll Nektar, aus dem anderen Ambrosia geflossen sein (Schol. Callim. hymn. 1, 49). Als die Ziege das eine H. an einem Baum abbrach, soll es die Nymphe Amaltheia (ursprünglich wohl eine Art Fruchtbarkeit spendende Erdgöttin) mit frischen Kräutern umwunden, mit Früchten gefüllt, Zeus gebracht haben, der es später mitsamt der Ziege unter die Sterne versetzte (Musae. aO.; Ovid. fast. 5, 115/28). Es wird aber auch erzählt, Zeus selbst habe der ihn nährenden Ziege Amaltheia ein H. abgebrochen, es den Töchtern des Melisseus geschenkt u. mit solchem Segen begabt, daß es sich mit allem füllte, was sie nur wünschten. Das ist das sprichwörtliche Füll-H. (schon bei Phocyl. frg. 7 [1, 58 Diehl]; Anacr. frg. 16 [184 Page]; Weiteres Lucian. Merc. Cond. 13; Plut. Stoic. absurd. poet. dic. 5; Zenob. 2, 48; Arat. 161; Nicand. frg. 164 Schneider; Diod. Sic. 5, 70; Hygin. astron. 2, 12; Apollod. bibl. 1, 1, 7; Titel eines Buches Sotions [J. Stenzel, Art. Sotion nr. 2: PW 3A, 1 (1927) 1237, 60]). Vielfach erscheint das H. der Amaltheia im Mythos. Es wird als H. des Flußgottes Acheloos verstanden, das ihm Herakles im Kampf ausgebrochen hatte (vgl. o. Sp. 532), oder als H. der Amaltheia, das er Herakles im Tausch für sein eigenes anbot (Strab. 10, 2, 19; Pherecyd.: Apollod. bibl. 2, 7, 5). Dieser reicht das H. des Acheloos den Naiaden, die es, gefüllt mit Früchten u. Blumen, der Copia schenken, wodurch es zum cornu Copiae wird (Ovid. met. 9, 87f). Copia, die Göttin des Überflusses (M. Hernández-Iniguez, Art. Copia: LexIconMythClass 3 [1986] 304f), ist eine der ältesten u. angesehensten, schließlich durch Fortuna verdrängten Personifikationen der röm. Religion. Das cornu Copiae wird schon bei Plautus erwähnt (Pseud. 671. 736; weiter Plin. n. h. praef. 24; Gell. 1, 8, 2; 14, 6, 2; Amm. Marc. 22, 9, 1; 25, 2, 3). Infolge des Friedens erscheint beata pleno Copia cornu (Hor. carm. saec. 59f; epist. 1, 12, 28f). Nach Hygin. fab. 31 reicht Herakles das H. den Hesperiden, die es mit Früchten füllen. Bei Hesych schließlich (lex. s. v. Ἀμαλθείας κέρας [1, 119 Latte]) erhält er das H. der Amaltheia von Hermes. Dio Chrys. or. 64, 7 nennt das H. sogar κέρας Ἡρακλέους (vgl. ebd. 63, 7). *Bau.*

β. Darstellungen. Als archäologisches Zeugnis für die Darstellung der Amaltheia wollte man die Fütterung des Zeus-Kindes auf einem Marmorrelief in Rom, Vatikan, betrachten (2. Jh. nC.; nach hellenist. Original), auf dem eine Frau ein Knäblein aus einem großen H. labt (M. Henig, Art. Amaltheia: LexIconMythClass 1 [1981] 582 nr. 1). Da das Kind Spitzohren hat, ist die Szene je-

doch als Fütterung eines Satyrknaben durch eine Nymphe zu deuten (Helbig / Speier, Führer 1[4] nr. 1012). Von dem Relief sind zwei weitere Wiederholungen bekannt (ebd. 99. 567). In der Bildkunst erscheint Amaltheia als Nymphe mit dem (Füll-)H. wesentlich seltener als die Ziege Amaltheia, die das Zeuskind säugt (Henig aO. nr. 6/9. 11f. 14. 17. 19).

3. Füllhorn allein. Ein Füll-H. aus Elfenbein weihte der ältere Miltiades in der 2. H. des 6. Jh. vC. im Schatzhaus der Sikyonier in Olympia (Paus. 6, 19, 6). Nester 67/69 denkt dabei an ein Trink-H., doch erweisen die literarischen Quellen, daß das Füll-H. bereits im 6. Jh. vC. bekannt war.

4. Attribut von Göttern, Heroen u. Personifikationen. Das Füll-H. tragen zahlreiche Gottheiten, namentlich die, die für die Fruchtbarkeit der Erde verantwortlich sind. Das älteste als Attribut getragene Füll-H. in der bildenden Kunst wäre nach Paus. 4, 30, 3 dasjenige, welches der Bildhauer Bupalos der Statue der Tyche v. Smyrna beigab. Doch scheint diese Nachricht irrig zu sein, denn zur Zeit der Akme des Künstlers in der 60. Olympiade (Plin. n. h. 36, 11/3), 540/37 vC., existierte Smyrna nicht mehr. Die Stadt war 585 vC. zerstört worden. Eine Neugründung erfolgte erst unter Antigonos Monophthalmos. Außerdem ist ein Tyche-Kult vor dem 4. Jh. vC. nicht gesichert (F. W. Hamdorf, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit [1964] 37. 97/100). Die frühesten bildlichen Zeugnisse sind daher rotfigurige Vasenbilder aus den J. um 480/70 vC.: Das Füll-H. erscheint (als übernatürlich großes Stier-H. gebildet) als Attribut des Hades-Pluton u. kommt sowohl leer als auch gefüllt vor. Auf dem fragmentierten Stamnos des ‚Berliner Malers' in Paris, Louvre, trägt Hades-Pluton als milder Gabenspender in eleusinischem Götterkreise erstmals ein Füll-H. (G. Schwarz, Die kultische Verwendung der eleusinischen Vasen: Ancient Greek and related pottery = Allard Pierson Series 5 [Amsterdam 1984] 312), der Oionokles-Maler zeigt es auf einer Amphora (gleichfalls in Paris, Louvre) von Früchten überquellend (Lindner nr. 20): Hier ist Hades-Pluton zusammen mit Kore-Persephone bei der Abschiedslibation dargestellt, auf die ihre Anodos u. damit das erneute Wachstum der Vegetation erfolgt. Ganz bewußt ist also hier der Unterweltsgott als Spender des Reichtums mit überquellendem Füll-H. gezeigt (anders, doch unhaltbar Nester 60/4, der in der Gestalt den eleusinischen Dionysos erkennen möchte). Ebenso erscheint er auf einer Amphora desselben Malers in Neapel (Lindner 380 nr. 77) mit von Früchten überquellendem Füll-H. bei der Verfolgung der Kore, wo man wohl kaum an seiner Identität zweifeln kann. Aufschlußreich sind jene Darstellungen, die Herakles gemeinsam mit einem nicht sicher identifizierbaren Füll-H.-Träger zeigen (ebd. nr. 68/70), sowie solche, wo Herakles einen Füll-H.-Träger am Rücken davonschleppt (ebd. nr. 71. 71a), u. schließlich zwei Bilder, in denen Herakles u. Pluton gemeinsam das Füll-H. handhaben (ebd. nr. 73: rotfiguriger Glockenkrater, um 340/30 vC.; nr. 74: Weihrelief aus Pyri in Theben, 1. Drittel 4. Jh. vC.): Hier scheint eine sonst verlorene Sagenversion zugrunde zu liegen, nach der Herakles, auch sonst in die Genese des Füll-H. involviert (s. o. Sp. 540), dieses dem Pluton rauben oder gar mitsamt ihm entführen möchte. Herakles als Besucher der Unterwelt wäre nichts Ungewöhnliches (Nester 100/25, der jedoch an die Rückführung des Plutos aus der Unterwelt denkt). – Folgenden Göttern, Heroen u. Personifikationen ist das Füll-H. als Symbol von Reichtum u. Überfluß zugeordnet:

a. Griechisch. Acheloos (s. o. Sp. 532), der als erster unter den Flußgöttern mit dem Füll-H. ausgestattet wird (Bronzestatuette des 2. Viertels des 5. Jh. vC., Isler aO. 18 nr. 77), Amaltheia (s. Sp. 539/41), Agathos Daimon, Agathe Tyche (F. Dunand, Art. Agathodaimon: LexIconMythClass 1 [1981] 277/82 nr. 3), Agathe Theos (inschriftlich auf hellenist. Votivrelief aus dem Piräus; A. Greifenhagen, Bona Dea: RömMitt 52 [1937] 238f Taf. 50, 2), Agathos Theos (Lindner 373 nr. 27; 375 nr. 46, Deutung nicht gesichert), *Aion (auf der Tazza Farnese, zumeist als Pluton oder Nil bezeichnet; La Rocca aO. [o. Sp. 530] 8_{20}), Alexandria (Phiale von Boscoreale, auch als Afrika oder Aigyptos gedeutet; M.-O. Jentel, Art. Aigyptus: LexIconMythClass 1 [1981] 380 nr. 10), *Apollon (als Apollon Karneios; vgl. o. Sp. 531; Lambrinudakis aO. [o. Sp. 531] nr. 389), *Dionysos, der das Füll-H. auffallend selten führt (frühestes Beispiel: Frg. eines um 460 vC. entstandenen Kraters des Altamura-Malers [Gasparri aO. (o. Sp. 529) 464 nr. 480] sowie einige weitere Beispiele ebd.),

Eirene (Simon, Eirene aO. [o. Sp. 529] nr. 8), Eniautos (wohl gleichbedeutend mit Plutos; dies., Kunst u. Kultur in der Magna Graecia [1990] 51. 56 Abb. 3; vgl. Athen. dipnos. 5, 198A: Eniautos mit tragischer Maske u. goldenem Füll-H. beim dionysischen Festzug des Ptolemaios II Philadelphos), Eros (G. M. A. Richter, Handbook of the Greek collection, Metropolitan Museum^2 [New York oJ.] Taf. 89f), Flußgötter (vgl. Weiß, Fluvii aO. [o. Sp. 532] 145 nr. 34; H. A. Cahn, Art. Amenanos: ebd. 1 [1981] 664 nr. 7; ders., Art. Chrysas: ebd. 3 [1986] 279; Weiß, Flußgottheiten aO. [o. Sp. 532] 157 Taf. 14, 1), Gaia-Ge, die das Füll-H. erst im 4. Jh. erhält u. zunächst selten führt (Hydria aus Rhodos in Istanbul: Nilsson, Rel. 1^3 Taf. 44, 1; M. B. Moore, Art. Ge: LexIconMythClass 4 [1988] nr. 28; ebd. nr. 7 Pergamon-Altar in Berlin, um 180 vC.), *Herakles (vgl. o. Sp. 542; H. allein mit Füll-H.: O. Palagia, Art. Herakles: LexIconMythClass 4 [1988] nr. 555/79. 1000f. 1062f. 1073; mit Acheloos, Pluton u. Dionysos gehört Herakles zu den ältesten Füll-H.-Trägern), *Hermes (Relief in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek, 329/328 vC.; F. Poulsen, Catal. of ancient sculpture in the Ny Carlsberg Glyptotek [København 1951] nr. 231), *Isis (W. Drexler, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 1, 457/9), Meter auf einem Weihrelief vom Ende des 3. Jh. vC. aus dem Ilissos-Bett, Athen, Nat.-Mus. (Deutung möglich auch als Ge bei F. Muthmann, Mutter u. Quelle [1975] 120 mit Anm. 182; als Meter bei K. Kerényi, Die Mysterien von Eleusis [Zürich 1962] 65 Taf. 6), Nemesis (Picard 427 Abb. 10), Nil (F. Bonacasa / A. M. Roveri, Art. Nilo: EncArteAnt 5 [1963] 489/93 Abb. 627f; zu der Sitzfigur auf der Tazza Farnese vgl. o. Sp. 542), Plutos, Sohn der Demeter (Nilsson, Rel. 1^3 Taf. 45, 1; 46, 2; vgl. Eniautos), Silen (K. Schauenburg, Pluton u. Dionysos: JbInst 68 [1953] 53f), Sosipolis (Gemälde im Tycheion v. Elis: Paus. 6, 25, 4), Time am Zoilos-Fries in Aphrodisias (K. T. Erim, Aphrodisias [London 1986] 137), Thrakischer Reiter (G. I. Kazarow, Art. Heros: PW Suppl. 3 [1918] 1146), Tyche (zur Tyche des Bupalos s. o. Sp. 541; späthellenist. Statuette nach frühhellenist. Vorbild in Rom, Vatikan: Helbig / Speier, Führer 1^4 nr. 509), Zeus Meilichios, dessen Füll-H. mit Opferkuchen gefüllt ist (Weihrelief im Piräus, 4. Jh. vC.; Nilsson, Rel. 1^3 Taf. 28, 1), Zeus Epiteleios Philios, gleichfalls mit einem mit Opferkuchen gefüllten Füll-H. (Weihrelief in Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek; ebd. 28, 2).

β. Römisch. Außer jenen Göttern, denen Fruchtbarkeit u. Reichtum der Erde unmittelbar verdankt werden wie Tellus (zB. Gemma Augustea: Simon Taf. 11; Panzer der Augustus-Statue von Primaporta: ebd. Taf. 1) oder Flußgöttern (Weiß, Fluvii aO. nr. 39f. 46: Statue des Tiber in London, Brit. Mus.), erhalten viele als segensreiche Mächte empfundene Personifikationen das Füll-H. als Attribut: Abundantia (R. Fontan Barreiro, Art. Abundantia: LexIconMythClass 1 [1981] 7/10), Aeternitas (G. G. Belloni, Art. Aeternitas: ebd. 244/9), Aion (A. Alföldi, Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils: Hermes 65 [1930] 369/84 Taf. 1), *Annona, *Bona Dea (M. C. Parra / S. Settis, Art. Bona Dea: LexIconMythClass 3 [1986] 120/3; s. o. Sp. 542: Agathe Theos), Bonus Eventus, Concordia (J. P. C. Kent / B. Overbeck / A. U. Stylow, Die röm. Münze [1973] nr. 391 Taf. 94; nr. 431 Taf. 101), Constantia (T. Hölscher, Art. Constantia: Lex IconMythClass 3 [1986] 300f), Copia (vgl. o. Sp. 540; M. Hernández-Iniguez, Art. Copia: LexIconMythClass 3 [1986] 304f), Copiae (ders., Art. Copiae: ebd. 305), *Eroten (zB. Stuckdecke im Valeriergrab in Rom; R. Bianchi-Bandinelli, Rom. Zentrum der Macht [1970] Abb. 333), *Fides (D. E. M. Nash, Art. Fides: LexIconMythClass 4 [1988] 133/7), *Felicitas Saeculi (I. Scheibler, Götter des Friedens in Hellas u. Rom: Antike Welt 15 [1984] Abb. 22), *Fortuna (zB. Helbig / Speier, Führer 1^4 nr. 314. 437. 828; 2^4 nr. 1805; 3^4 nr. 2489 C; 4^4 nr. 3154. 3189), Honos, oft mit dem Genius Populi Romani verwechselt (Simon 143 Abb. 187; M. Pfanner, Der Titusbogen [1983] 69f. 81 Taf. 46. 53. 78), Liberalitas, die ihr Füll-H. ausgießt (G. Spinola, Il ‚congiarium' in età imperiale = RivArch Suppl. 6 [Roma 1990] Taf. 13, 46/8; 15, 82), Pax (Simon Abb. 35, gelegentlich mit Felicitas, Fecunditas oder Concordia vermischt; Scheibler aO. 52 Abb. 23), Pietas (Alföldi aO. 376 Abb. 16. 21), Victoria (T. Hölscher, Victoria Romana [1967] 23 Taf. 1, 6; auf einer Urne: Sinn 257 nr. 686; H. P. Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogen in Thessaloniki [1975] 47_{220}. 61. 80). Die erwähnten Gestalten zeigen, daß man sich die cornucopia keineswegs nur mit den Früchten der Erde gefüllt dachte, sondern

daß sie alles beinhaltete, was man sich wünschte. Daher führten auch Genien das Füll-H. (vgl. R. Schilling, Art. Genius: o. Bd. 10, 63. 78), wie der Genius Populi Romani (zB. auf Fries A der Cancelleria-Reliefs; Bianchi-Bandinelli, Zentrum aO. 213 Abb. 236), Genius Augusti (auf Altären für die Lares Augusti u. auf zahlreichen Münzen; H. Kunckel, Der röm. Genius = RömMitt ErgH. 20 [1974] 78f), aber auch Genien von militärischen Einheiten, Lagern, Orten u. Korporationen sowie private Genien (ebd. 90/115). Ebenso tragen Stadtgöttinnen oder Ortspersonifikationen wie Bithynia oder Noreia das Füll-H. (S. Grunauer- v. Hoerschelmann, Art. Bithynia: LexIconMythClass 3 [1986] 118f; R. Bianchi-Bandinelli, Rom. Das Ende der Antike [1971] Abb. 304; Picard Abb. 8. 11; Laubscher aO. 42f. 73). Als Attribut des Capricornus, des Nativitätsgestirns des Augustus, erscheint es auf augusteischen Münzen (Simon Abb. 209; vgl. D. Kienast, Augustus [1982] Reg. s. v.). Als Füll-H.-Trägerin sei auch noch die keltische Göttin Epona genannt (St. Boucher, Art. Epona: LexIconMythClass 5 [1990] Addenda 985/99).

5. Politische Bedeutung. Im ptolemäischen Ägypten erlangt das Füll-H., meist als Doppelfüll-H. (δίκερας) politische Bedeutung: Es ist Münzzeichen u. Attribut der Arsinoe II, Schwester u. Gattin des Ptolemaios II Philadelphos, dem auch seine Erfindung zugeschrieben wird. Er stattete die Statuen der Arsinoe mit dem Doppelfüll-H. aus (Athen. dipnos. 11, 497BC), wie Darstellungen auf Faience-Oinochoen sie zeigen (D. B. Thompson, Ptolemaic oinochoai and portraits in faience [Oxford 1973] Taf. A 5 I/II). In dem Festzug des Ptolemaios II wurde ein zwölf Fuß hohes Doppelfüll-H. mitgeführt (Athen. dipnos. 5, 202C), gemeinsam mit einem Kerykeion. Es symbolisiert den Segen der Herrscherehe der Theoi Adelphoi u. erscheint auf Münzen der Arsinoe II gefüllt mit Früchten u. umwunden mit dem Königsdiadem (Picard 413 Abb. 2). Ein Thron mit Doppelfüll-H. aus Rhodos befindet sich heute in Neapel, Nat.-Mus. (ebd. 410 Abb. 1); auch er wird dem *Herrscherkult gedient haben. Im Unterschied zu Arsinoe II führen Berenike II u. Arsinoe III wieder das einfache Füll-H. (Thompson aO. 33 Taf. B 25/7 Kat. nr. 16f. 21. 25. 28f. 32. 34. 36. 42 u. a. Taf. 73g), während Münzen der Kleopatra VII das Doppelfüll-H. auf einem Thron zeigen (Picard 414 Abb. 3). Nach ägyptischer Manier zeigen auch Münzen des Cäsar (Alföldi aO. 369/80; Picard 418 Abb. 5) sowie des Juba II (ebd. 419 Abb. 6) das Füll-H., allerdings in Verbindung mit dem Globus. Auf einem Altar aus Karthago in Tunis erscheint Dea Roma vor einem Altar mit Füll-H., Globus u. Caduceus sitzend (Th. Kraus, Das röm. Weltreich = Propyl. Kunstgesch. 2 [1967] Abb. 187). Gekreuzte Füll-H., die in Bocksköpfen endigen, begegnen auch auf einem Altar in Bologna (K. Lehmann-Hartleben, Ein Altar in Bologna: RömMitt 42 [1927] 167. 173f Beil. 20; Beil. 21 zeigt eine Altarplatte mit Füll-H., die wieder in Bocksköpfe auslaufen). Sowohl Füll-H. als auch Caduceus stehen in Zusammenhang mit der Göttin Pax (E. Simon, Eirene u. Pax = SbFrankfurt 24, 3 [1988] 70. 74). An ptolemäische Tradition anknüpfend erscheinen zahlreiche röm. Kaiser u. Kaiserinnen, Prinzen u. Prinzessinnen als Heilsbringer in Verbindung mit dem einfachen oder doppelten Füll-H., besonders oft auf Kameen, u. zwar entweder in ganzer Gestalt (W. R. Megow, Kameen von Augustus bis Alexander Severus = Deutsches Archäolog. Inst. Antike Münzen u. geschnittene Steine 11 [1987] 185. 213/5. 298f, A 60. 98f; D 29, Taf. 12, 1/3; 15, 3; 16, 1; 35, 1/3) oder als Büsten, die gelegentlich auf Füll-H. sitzen (ebd. 200. 295f. 303f. 306, A 81. D 22. 39. 44, Taf. 12, 7; 18, 1; 31. 32, 1f), wobei Büsten der Drusilla, Schwester des Caligula, besonders häufig sind.

6. Sepulkralbereich. Das Doppelfüll-H. findet sich sowohl auf ostgriech. Grabreliefs (E. Pfuhl / H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 2 [1979] 544. 586 s. v. Füll-H.) als auch auf Grabaltären (P. M. Fraser, Rhodian funerary monuments [Oxford 1977] 30_{139}: die meisten aus Kos). Es dürfte wohl als Segenssymbol aus dem ptolemäischen Bereich übernommen sein. In der röm. Grabkunst finden sich auf Sarkophagen Füll-H. als Attribute der Jahreszeiten-Genien, besonders des Herbstes, aber auch als dekoratives Motiv unter dem Clipeus (P. Kranz, Jahreszeitensarkophage = AntSarkRel 5, 4 [1984] 80. 104. 120f. 139). Auf Urnen erscheinen sowohl Doppelfüll-H. (Sinn nr. 218. 236. 579) als auch einfache Füll-H. mit ganz unterschiedlichen Motiven wie Büsten, Ammons-, Widder-, Attis- u. tragi-

schen Köpfen kombiniert. Sie sind seit flavischer Zeit häufig u. haben eine allgemeine Heilsbedeutung (ebd. nr. 219. 375. 380. 475. 529f u. ö.). An das Füll-H. als Attribut des Hades-Pluton ist dabei wohl nicht mehr gedacht. *Sch.*

IV. AT u. Frühjudentum. a. Altes Testament. Qæræn, ‚H.', ‚ein Kultur- u. Wanderwort, das nicht aus einer bestimmten Sprachgruppe herzuleiten ist' (A. Salonen, Hippologica Accadica [Helsinki 1955] 78_1 zit. bei L. Köhler / W. Baumgartner / J. J. Stamm, Hebr. u. aram. Lex. z. AT³ 3 [1983] 1068; vgl. ebd. 1067/9 auch zum Folgenden).

1. Bild der Kraft. Das H. dient dem AT auch als Bild der Kraft (1 Sam. 2, 1: Hanna) u. Macht (Ps. 132 [131], 17: ‚Ich lasse Davids Macht erstarken'). Den Seinen (Israel, Sion, dem Messiaskönig) erhöht Gott das H. (im Parallelismus ‚gibt Kraft'; 1 Sam. 2, 10; Ps. 75 [74], 11b; 89 [88], 18. 25; 112 [111], 9; 148, 4), läßt es sprießen (Hes. 29, 21; Ps. 132 [131], 17). Die Bösen erheben selbst ihr H. (Ps. 75 [74], 4f), stoßen die Schwächeren mit ihren H. weg (Hes. 34, 21). Rettung vor den H. der Büffel (= der Bösen) erbittet der Beter (Ps. 22 [21], 17. 22); Gott wird ‚abhauen alle H. der Frevler' (Ps. 75 [74], 11a; vgl. Jer. 48, 25; vgl. o. Sp. 536). Aber zur Strafe hat er auch ‚abgehauen jedes H. in Israel ... das H. seiner Gegner erhöht' (Lament. 2, 3. 17). – Gott als ‚H. meines Heils' (2 Sam. 22, 3; Ps. 18 [17], 3) wird verstanden entweder als Berggipfel zur Flucht, als Werkzeug der Rettung, wie das H. dem Stier zur Verteidigung dient, oder als Altar-H. des Asyls (s. u. Sp. 549).

2. Horn der Gottheit. Hab. 3, 4 übersetzt man: Gott ‚leuchtet wie das Licht, Strahlen sind zu seiner Seite (LXX: κέρατα ἐν χερσὶν αὐτοῦ; Vulg.: cornua in manibus eius), da ist die Hülle seiner Macht'. Richtig ist sicher nicht ‚Strahlen', sondern ‚ein H.paar' (qarnaim ist Dual u. Blitzstrahlen nicht angemessen; für die Altar-H. steht deshalb der Plural qᵉrānot). Wenn schon das Targum ‚Feuerfunken aus seinem Wagen der Herrlichkeit' übersetzt, womit Ex. 24, 17 das verzehrende Feuer der Gotteserscheinung erklärt wird (Targ. PsJonathan Neofiti I u. Targ. in Pent. Brit. Libr. Add. 27 031 [SC 256, 203]), entspricht das antitheriomorpher Tendenz. Nach Num. 23, 22 u. 24, 8 hat Gott H. wie ein Wildstier. Jahwe wird Stier genannt: Josef ist ‚der Erstgeborene seines Stieres (Jahwes) u. hat H. eines Wildstieres. Mit ihnen wird er die Völker niederstoßen (bis an) die Enden der Erde' (Dtn. 33, 17). Noch in der Königszeit wurde Gott in Gestalt eines Stierbildes verehrt. Seit dem 9. Jh. vC. wird diese Vorstellung verpönt (Ex. 32; 1 Reg. 12, 28f; Hos. 8, 4/6; 13, 2; Ps. 106 [105], 19/21), daher unterdrückte in Dtn. 33, 17 die Textüberlieferung außer der hebr. u. der aram. das Suffix: ‚seines' (Stieres). Hierher gehört auch der ‚Held', eigentlich Stier, ‚Jakobs' (Gen. 49, 24; Jes. 49, 26; 60, 16; Ps. 132 [131], 2. 5) u. ‚Israels' (Jes. 1, 24) als Gottesname (Keel 126f).

3. Horntragende Menschen. Als Moses vom Sinai herabstieg, trug er H. (Ex. 34, 29f. 35; Aquila übersetzt sinngemäß: quia cornuta erat species vultus eius [Hieron. in Amos 6, 15 (CCL 76, 312, 454f)], Hieronymus in der Vulg.: quod cornuta esset facies sua), d. i. eine gehörnte Gesichtsmaske, wie sie Funde u. Darstellungen belegen (A. Jirku, Die Gesichtsmaske des Mose: ders., Von Jerusalem nach Ugarit. Ges. Schriften [Graz 1966] 347/9; K. Jaroš: ZAW 88 [1976] 275/80). Die LXX, die syr. Bibel u. die Targume fassen die Wurzel qrn nicht als ‚H.', ‚ein H. hervorbringen', sondern als ‚Strahl' u. ‚strahlen' auf: δεδόξασται das Gesicht des Moses (vgl. u. Sp. 562). Dafür treten auch noch moderne Exegeten ein, etwa J. de Fraine (Moses ‚cornuta facies' [Ex. 34, 29/35]: Bijdragen 20 [1954] 28/37): une sorte d'auréole divine, die die Zugehörigkeit zur göttlichen Sphäre bezeichnet, sumer. ní, assyr. melammu. F. Dornseiff (Antike u. Alter Orient [1956] 269/72) sieht ‚die göttliche Auszeichnung in zwei hornähnlichen Nimbusstrahlen' u. findet ‚in dem von orientalischen Dingen vollen, religionsgeschichtlich ausgiebigen Buch 15 von Ovids Metamorphosen' in der Geschichte von Cipus (V. 565/621) eine Parallele. Moses ‚wußte nicht, daß sein Gesicht qaran ...' (Ex. 34, 29), Cipus muß sich verwundert an die H. fassen, da er sich im Wasserspiegel sieht, will ähnlich wie Moses (Ex. 32, 32) selbstlos Schaden vom Volk abhalten; Moses posuit velamen super faciem suam (Ex. 34, 33. 35), Cipus cornua lauro velat (Ovid. met. 15, 591f). Eine weitere Analogie findet sich Herodt. 2, 42: Herakles wollte Zeus sehen, aber dieser wollte sich nicht zeigen; als jener darauf bestand (wie Moses Ex. 33, 20), zog Zeus einem Widder die Haut ab u. hing sie um,

schnitt ihm den Kopf ab u. hielt ihn sich vor u. zeigte sich so.

4. Eiserne Hörner. Eiserne H. (eine H.kappe) machte der Prophet Zidkija dem König von Israel u. erläuterte diese symbolische Handlung: ‚Mit diesen wirst du die Aramäer niederstoßen, bis du sie vernichtet hast' (1 Reg. 22, 11; 2 Chron. 18, 10). Eiserne H. (Mich. 4, 13) sind wie eine Keule (Ps. 2, 9), eine Waffe (Job 20, 24), eine Säule (Jer. 1, 18) oder eine Mauer aus Eisen (Hes. 4, 3) unbezwingbar. So wird die magisch-symbolische Identifikation des Königs mit dem Stier (‚du wirst niederstoßen') noch potenziert (Keel 125/34).

5. Prophetische Visionen. Sach. 2, 1/4 stehen vier H. als Symbol der Gesamtheit der Weltmacht, die Israel u. Judäa zerstört haben. Dan. 7, 7/27 erscheint ein Tier mit zehn H., die entweder zehn Könige, die auf Alexander folgen, oder (in späterer Deutung) die Macht Caesars symbolisieren (vgl. S. Morenz, Das Tier mit den H.: ZAW 63 [1951] 151/4; E. Marsch, Biblische Prophetie u. chronographische Dichtung. Stoff- u. Wirkungsgeschichte der Vision des Propheten Daniel nach Dan. VII [1972] 45). In einer weiteren Vision (Dan. 8, 3/25) sieht der Prophet einen Widder mit zwei ungleichen H., Meder- u. Perserreich bezeichnend, dann einen Bock mit einem auffallenden H. zwischen den Augen, das durch vier H. ersetzt wurde, deren eines anfangs klein war, aber bis zum Himmel wuchs u. allmächtig wurde. Der Bock stellt das Reich der Griechen dar, die vier folgenden die Reiche von Thrakien, Makedonien, Syrien u. Ägypten, das kleinste H. schließlich Antiochos IV Epiphanes.

6. Altarhörner. Altar-H. werden mit dem im ganzen Alten Orient verbreiteten Stierkult zusammengebracht, womit auch der Zusammenhang mit den ‚horns of consecration' gegeben ist (Ex. 27, 2; 29, 12; 30, 2f. 10; Lev. 4, 7. 18. 25; 1 Reg. 1, 50f; Jer. 17, 1; Hes. 43, 15. 20; Ps. 118 [117], 27). Die Heiligkeit des Altars erweist der Blutritus (Hes. 43, 20) u. seine Asylfunktion (Ex. 21, 14; 1 Reg. 1, 50f; 2, 28/34). Judas' schwere Schuld ist mit eisernem Griffel (vgl. Job 19, 23f) eingeritzt in die H. der Altäre (Jer. 17, 1). Diese H. wären nicht eigentliche Tier-H., denn die wären bei den Brandopferaltären durch Feuer zerstört worden, sondern steinerne hornartige Eckakrotere (vgl. K. Galling, Art. Altar II: o. Bd. 1, 332; zusammenfassend Ch. Dohmen, Art. mizbeaḥ: ThWbAT 4 [1984] 799f; vgl. auch Y. Aharoni, The horned altar of Beer-Sheba: BiblicArch 37, 1 [1974] 2/6).

7. Salbölgefäß. ‚Die Salbung mit Hilfe eines Öl-H. (1 Sam. 16, 1. 13; 1 Reg. 1, 39) scheint eine Eigenheit des syro-paläst. Raumes gewesen zu sein' (O. Keel, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT [1972] 236). Doch s. o. Sp. 530f.

b. Frühjudentum. 1. Heilssymbol. Die H. des Widders beim Isaakopfer erhalten in der rabbin. Exegese besondere Bedeutung als Heilssymbol. Wie der Widder im Dickicht mit den H. verstrickt war, so sind die Israeliten in Sünden gefangen; am Neujahrstag aber stoßen sie in das H., Gott vergibt ihnen u. sie werden durch die H. des Widders erlöst (Gen. Rabbah zu Gen. 22, 13 [A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba (1881) 269]; ebenso Midraš Tanchuma [ders., Aus Israels Lehrhallen 1, 1 (1907) 58]).

2. Bild der Kraft. Das Wachsen (Hervorbrechen) der H. bei den Lämmern bedeutet Kraft gewinnen (Hen. aeth. 90, 9). H. ist ‚Macht u. Kraft' (Exodus Rabbah zu Ex. 15, 2 [A. Wünsche, Der Midrasch Schemot Rabba (1882) 183]); quousque dent cornu christo suo, et aderit potentia thronis regis eius (PsPhilo ant. bibl. 51, 6 [SC 229, 336, 45f]). ‚Macht eure Augen auf u. erhebt eure H.', d. h. strengt euch an! (Hen. aeth. 62, 1; vgl. Lc. 21, 28). Es kann hebr. ‚H.' durch σθένος (Job 16, 15 LXX) oder syr. durch ‘ušn'a (‚Macht': Sir. 49, 5 u. auch moderne Übersetzungen) wiedergegeben werden. Josua ‚hob das H. der Heiligen empor' (Apc. Bar. syr. 66, 2). ‚Gott, du hast mir sehr geholfen u. erhöht mein H.' (1 QH 7, 23). Ein H. soll für David sprossen (Sir. 51, 12 [8]; Habinenu b bei W. Staerk, Altjüd. liturg. Gebete = KlT 58 [1930] 20; vgl. Achtzehngebet 15. Bitte: ebd. 18). – Zum Charakterbild des eschatologischen Führers gehört neben Weisheit u. Gerechtigkeit die Kraft: ‚In der Gleichnissprache von Hen. [aeth.] 90, 37f ist er ein weißer Farre (wie die Erzväter waren), wird mit großen H. geboren u. verwandelt sich dann bei der allgemeinen Umwandlung in einen Wildochs mit großen schwarzen H., zum Zeugnis seiner unbezwinglichen Heldennatur' (P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934] 222; S. Uhlig: JüdSchrHRZ 5, 6 [1984] 704). In den Segnungen des Fürsten, Messias aus Israel (1 QSb 5, 25) heißt es auch: ‚Er mache deine

H. eisern u. deine Hufe ehern, daß du wie ein Stier stößest u. trittst die Völker'. In der ‚Kriegsrolle' (1 QM 1, 4) soll er auch das H. (Belials?; seiner Feinde?) vernichten (Verfluchung Belials [11 QPsAp[a]; E. Puech: RevQumrân 14/55 (1990) 381f]: ‚Dein Gesicht ist ein Gesicht der Nich[tigkeit], deine H. sind H. des Traums' (? Puech: ḥl[ô]m, ich: ḥl[y]m = der Schwäche). – Dämonen tragen H., sind kalbsköpfig mit H. in der Mitte (Belege: J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 684 nr. 85), stoßen wie ein Ochse (ebd. 686 nr. 112). Stiergestaltig wird Suriel genannt (ebd. 773).

3. Negativmerkmal. In der griech. **Baruch-Apokalypse erscheinen die beim Turmbau von Babel vertriebenen Menschen mit Gesichtern von Ochsen, H. von Hirschen, Füßen von Ziegen u. Hüften von Schafen (2, 3. 7 [W. Hage: JüdSchrHRZ 5, 1 (1974) 23f; slav. Version ebd. 35]). Ovid. met. 10, 222/37 mag auch hier (vgl. o. Sp. 548) von einer semitischen Quelle abhängen, wenn er die Bewohner Zyperns, die Fremde als Opfer für Iuppiter Hospes zu morden pflegten, in Stiere verwandeln läßt, durch Venus, die diese Cerasten (Κεϱασταί) dadurch straft, obwohl sie ohnehin schon H. tragen, wie ähnlich die Frauen von Kos (met. 7, 363) in cornutas transfiguratae sunt (von Venus) propter effectum quod Veneri formam suam anteposuerunt (PsLact. Plac. fab. Ovid. 7, 10 [669, 3]; zu beiden Stellen vgl. F. Bömer, P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Kommentar. Buch VI/VII [1976] 290; ebd. Buch X/XI [1980] 86f).

4. Bild der Trockenheit. Im Vergleich kann H. ein Bild für Trockenheit sein: Vom vielen Fasten wird die Zunge wie ein H., die Lippen wie eine Tonscherbe (Jos. et As. 13, 8 [174 Philonenko mit Anm. zSt.]; vgl. Ps. 22 [21], 16).

5. Beschreibstoff. Auf Kuh-, Ochsen- oder Hirsch-H. wurde eine Schrift oder Urkunde eingehauen (sogar noch während das H. auf dem Kopf des lebenden Tieres war). Bei der Übergabe wurde ein solches H. abgeschnitten u. versiegelt; so geschehen im Fall eines Scheidebriefes u. eines Regierungsediktes (S. Krauss, Talmudische Archäologie 3 [1912] 145f. 308_{93}).

6. Hörner am Altar. Ihr Fehlen macht den Altar für den Gottesdienst untauglich (bSukkah 49a; bŠebu'ot 62a). Die H. wurden hergestellt, indem eine Masse von Pech u. Mergel über eine mit rohen Kieselsteinen gefüllte Form gegossen wurde. Nach R. Kahana waren die H. hohl, ‚denn es heißt (Sach. 9, 15), sie werden voll werden wie die Ecken des Altars' (bZebaḥim 54b).

7. Zaubertisch mit Hörnern. Salomon soll einen Wunschtisch bekommen haben, einen Tisch aus Jaspis, 4 x 4 Ellen, der ἐν τοῖς κέϱασιν vier Ameisenlöwen hatte, ‚an meiner Stelle sprechend ὅσα ἤϑελον' (Test. Salomon. C 11, 8 [84* Mc Cown]); ein Analogon ist der sich selbst deckende Tisch des Atheners Krates (s. Athen. dipnos. 6, 267E/68A). *Bau.*

8. Darstellungen. Auf einem Wandgemälde in der Synagoge von *Dura-Europos aus der Mitte des 3. Jh. benutzt Samuel gemäß 1 Sam. 16, 13 (vgl. L. Ginzberg, The legends of the Jews[6] 4 [Philadelphia 1954] 84; 6 [1959] 249_{22}) ein H., um *Davids Haupt zu salben (C. H. Kraeling, The synagogue[2] [New Haven 1979] 166 Taf. 66). – Einzelne oder sich überkreuzende Füll-H. kommen auf jüdischen Münzen vom 2. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. vor (Goodenough, Symb. 1, 271/4 Abb. 671; ebd. 8, 106 Abb. 95f. 98; Y. Meshorer, Ancient Jewish coinage 1/2 [New York 1982] passim), außerdem auf einem ‚fragment of a sarcophagus from a Jewish cemetery near Jerusalem' (Goodenough, Symb. 8, 106f Abb. 99; vier Sarkophag-Frg. aus Rom mit Darstellungen von Füll-H. werden ebd. 108 bzw. ebd. 2, 13f. 29. 41f zu ebd. 3 Abb. 733. 802. 824a u. von A. Konikoff, Sarcophagi from Jewish catacombs of ancient Rome [Stuttgart 1986] 27/9 Taf. 6, II-7 als möglicherweise jüdische Zeugnisse angesprochen; Bedenken dagegen äußert zu Recht L. V. Rutgers, Ein in situ erhaltenes Sarkophag-Frg. in der jüd. Katakombe an der via Appia: JewArt 14 [1988] 25f mit Anm. 55. 58) u. bei Tychedarstellungen auf einem Amulett mit der Inschrift ‚Iaōēe' (so Goodenough, Symb. 2, 286; ebd. 3 Abb. 1189; L. V. Rutgers, Archaeological evidence for the interaction of Jews and non-Jews in Late Antiquity: AmJournArch 96 [1992] 108 weist darauf hin, daß derartige Namensnennungen nicht immer nur auf Juden zurückzuführen sind) sowie auf einem Wandbild der Synagoge von Dura-Europos (Goodenough, Symb. 10, 45; Kraeling aO. 108 Abb. 33 Taf. 40, 1; 57; zB. P. Prigent, Le judaïsme et l'image [Tübingen 1990] 211/4 Abb. 49f hält diese zwei auf den unteren beiden Panelen der Haupteingangstür zum Tempelbezirk angebrachten Personifikationen für Viktorien). Da die Darstellung eines Füll-H. von der eines Schofars zuweilen sehr schwer zu unterscheiden ist, läßt sich in manchen Fällen keine eindeutige Identifizierung des Gegenstandes vornehmen (so Goodenough, Symb. 8, 108 zu ebd. 3 Abb. 715. 872. 893. 967). Die als Felicitas gedeutete Figur im Zentrum der Deckenmalerei einer Grabkammer in der jüd. Katakombe unter der Vigna Randanini in Rom hält in ihrer Linken dagegen eindeutig ein Füll-H. (ebd. 8, 108 u. ebd. 3 Taf. 748f). Da die wohl im ersten Drittel des 3. Jh. nC. ausgemalte Kammer zusammen mit einem weiteren Raum anscheinend ursprünglich nicht mit der übrigen Katakombenanlage zusammenhing u. die darin gefundenen jüd. Inschriften nicht mehr in situ angetroffen wurden, kann über die Religionszugehörigkeit der zuerst dort Bestatteten nichts Sicheres gesagt werden (so L. V. Rutgers, Überlegungen zu den jüd. Katakomben Roms: JbAC 33 [1990] 143/7. 155f); immerhin wurden ‚die Malereien mit ihrer neutralen bzw. heidn. Thematik nicht zerstört …, als diese Cubicula in die jüd. Katakombe integriert wurden' (s. ebd. 147f). *Ko.*

C. Christlich. I. Neues Testament. Lc. 1, 69 hat Gott das H. des Heils im Haus Davids erweckt (zum Ausdruck vgl. Iudc. 2, 16. 18; 3, 9. 15), womit die messianische Chiffre (vgl. u. Sp. 555) konkretisiert erscheint. – In der Joh.-Apokalypse ist das H. selbständiger Symbolträger, nicht in organischer Verbindung mit einem Tier verstehbar. Die sieben H. u. die sieben Augen des Lammes versinnbilden die Fülle der Macht u. des Wissens des himmlischen Christus. Der *Drache Apc. 12, 3 (vgl. R. Merkelbach: o. Bd. 4, 238f) hat sieben Häupter u. zehn H. (aus Dan. 7, 7); er faßt die Tiere aus Dan. 7, die mit ihren Häuptern Weltreiche repräsentieren, zusammen, trägt deren Kronen u. figuriert so als Fürst dieser Welt. Spiegelgleich damit ist das Tier aus dem Meer Apc. 13, 1 (gedeutet 17, 3. 7. 12. 16), während das Tier vom Land nur zwei H. hat ‚wie ein Lamm', aber redet ‚wie ein Drache'. Der *Antichrist erscheint doppelgestaltig, als politische (erstes Tier) u. als geistig-religiöse Größe (zweites Tier). Drache, erstes u. zweites Tier lassen sich auch als Reihe Satan-Antichrist-Pseudoprophet auffassen (vgl. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes = HdbNT 16a [1974] zu den St., bes. 179f). – Ob die Zehnzahl, wenn fünf die Zahl des Teufels ist (vgl. Apc. 9, 5. 10), deren Verstärkung (2, 10) bedeutet (K. Gamber, Das Geheimnis der sieben Sterne [1987] 66) oder astral interpretiert werden darf (F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1913] 102; U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes [1984] 232), steht dahin (im zwischen 813 u. 1176 entstandenen Traumbuch Achmets ben Sirin [189, 16f Drexl; vgl. Bauer / Aland, Wb.[6] 872] geht die Deutung der H.zahl eines im Traum geschauten Rindes auf die χϱόνοι eines Machthabers). – ‚Von den vier H. des goldenen Altars' (Apc. 9, 13) kommt der göttliche Befehl (vielleicht wegen 8, 3) wie sonst ‚vom Himmel' (Mc. 1, 11 par.) ‚aus der Wolke' (Mc. 9, 7 par.; vgl. O. Betz, Art. φωνή κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 291; W. Speyer, Art. Himmelsstimme: o. Bd. 15, 297f).

II. Patristische Literatur. a. Antike Bezüge. Gelegentlich wird auf gehörnte Götter hingewiesen (s. o. Sp. 526/8). Iuppiter … cum Hammon dicitur, habet cornua (Min. Fel. Oct. 22, 6) u. kann sogar cornutus adulter genannt werden (Fulg. myth. 1, 20 [10 Helm]). Sunt … et de bove et de ariete et de hirco cornuti dii (Tert. nat. 1, 14, 4). – Mit dem sprichwörtlichen κεϱασβόλα σπείϱειν mißbilligt Clemens v. Alex. (paed. 2, 91, 2 [GCS Clem. Alex. 1, 212, 17]) den außerehelichen Geschlechtsverkehr u. den Verkehr mit der menstruierenden oder schwangeren Gattin (vgl. G. Delling: Art. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 823). – Die Pliniusstelle (o. Sp. 537) von den cornea corpora nauticorum zitiert Isid. orig. 16, 2, 6. – Von einer ausgezehrten Hand heißt es in der Passio Luciae et Geminiani (B. Mombritius / A. Brunet, Sanctuarium seu vitae Sanctorum 2 [1920] 111, 22/5): manus eius (des Folterknechts) cornea remansit usque nunc … Ipse autem imperator pene ad mortem aridus factus est. Strafweises Verdorren der Hand des bösen Herrschers Sach. 11, 17; der ungläubigen Salome Ev. PsMt. 13, 4 (aruit manus eius); des frevelnden Hohenpriesters an der Bahre Mariens Trans. Mariae W 39 (A. Wilmart, Analecta Reginensia = StudTest 59 [Città del Vat. 1933] 350); vgl. K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum (1985) Reg. s. v. Verdorren. – Die sprichwörtliche Wendung vom mageren Opfertier (s. o. Sp. 536) bezieht

Eustath. opusc. 258, 50 auf Mönche, die nur nach der äußeren Erscheinung, nicht auch innerlich, Mönche sind (D. K. Karathanasis, Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios u. des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des 12. Jh. [1936] 108 nr. 227). – Tollit cornua et pugnat, sagt Lact. mort. pers. 32, 3 von Maximin, Isid. orig. 8, 11, 44 von Bacchus: Cornu habet, quia cum ... vinum bibitur ... ultra modum, excitat lites, id est quasi cornua dat. – Die H.-Frage kennt Hieronymus als cornuta interrogatio (virg. Mar. 16 [PL 23, 210C]) oder cornuatus syllogismus (ep. 69, 2 [CSEL 54, 680, 18]; in Mt. 19, 3 [CCL 77, 165, 715]).

b. Horn als Typus Christi, des Gottesreiches, der Kirche u. des Kreuzes. Die typologische Deutung des AT vom H. des Heils Lc. 1, 69 nach 1 Sam. 2, 10; 2 Sam. 22, 3; Ps. 18 (17), 3; 132 (131), 17 geht zunächst auf Christus. Irenaeus v. Lyon verbindet den Gottesschwur Ps. 132 (131), 11 de fructu ventris tui ponam super sedem meam (v. l. tuam) mit Vers 17 u. spricht vom suscitare cornum Christi Regis bzw. im Wortlaut von Lc. 1, 69 erexit ei cornum salutis u. erklärt: Unus igitur et idem deus qui a prophetis praedicatus est et ab evangelio adnuntiatus, et huius Filius qui ex fructu ventris David, hoc est ex David virgine, et Emmanuel (haer. 3, 9, 2; 3, 16, 3; 3, 21, 5 [SC 211, 104. 298. 418]; dazu A. Rousseau / L. Doutreleau, Notes justificatives: SC 210, 265f. 317. 360), d. h. aus dem Schoß Mariens auch nach Tert. adv. Marc. 3, 20, 6f (CCL 1, 535f), Cypr. testim. 2, 11 (CCL 3, 44, 15/7), Ambr. in Ps. 1, 8 (CSEL 64, 7, 5/14), in Lc. 3, 8. 39. 42 (CCL 12, 79. 97/9); Aug. en. in Ps. 131, 18 (CCL 40, 1920); Prosp. expos. in Ps. 131, 11 (CCL 68A, 148, 86/92); Hieron. ep. 65, 13 (CSEL 54, 631, 18); in Mich. 5, 2 (CCL 76, 482, 92). – Eus. dem. ev. 4, 25/9 (GCS Eus. 6, 188f) verbindet nicht nur Ps. 131, 11 mit 17, sondern findet in dem ἐκεῖ ἐξανατελῶ κέρας den Hinweis auf Bethlehem; ebenso 6, 12, 7f (ebd. 261f); 7, 2, 30/2 (333f); 7, 2, 40f (335, 22/8); Eus. ecl. proph. 2, 14 (PG 22, 1112BC). Sooft das H. auch 1 Sam. 2, 10; Lc. 1, 69 auf Christus bezogen wird (vgl. Orig. frg. in 1 Sam. 2, 10 [GCS Orig. 3, 304, 12f]; in Lc. hom. 10 [9[2], 59]; in Lc. frg. 50 [ebd. 247]; Eus. in Ps. 43, 2/9 [PG 23, 384C]; ecl. proph. 1, 18 [PG 22, 1076D/7A]), es kann auch auf Christi Reich u. die Kirche ausgelegt werden, so wohl schon von Origenes (B. Kramer, Eine Ps.-Homilie aus dem Tura-Fund: ZsPapEpigr 16 [1975] 197; Greg. Illib. expos. Orig. de Ps. 91, 10 [CCL 69, 214, 57]), Eusebius (dem. ev. 4, 16, 42f [GCS Eus. 6, 192, 3/11]), Didym. Caec. frg. in Ps. 131, 17 (ed. E. Mühlenberg, Psalmenkomm. aus der Katenenüberlieferung = PTS 16 [1977] 314), vor allem Aug. civ. D. 17, 4 (CCL 48, 554/62), der das Cant. Annae als Prophetie auf die Kirche sieht u. die libri Regnorum überhaupt behandelt, um zu zeigen, wie sich hier die civitas Dei abzeichnet, die sich in der Kirche realisieren wird (A.-M. La Bonnardière, S. Augustin et les Libri Regnorum = TU 63 [1957] 385). – Im eschatologischen Hymnus der christl. Sibyllinen (8, 244/6 [GCS 8, 157]) erscheint ,das Zeichen (von Mt. 24, 30) allen Menschen, das kennzeichnende Siegel, das (Kreuzes-)*Holz unter den Gläubigen; das ersehnte H. wird der Frommen Leben, der Welt Ärgernis sein' (vgl. Lc. 1, 69; 2, 25. 30. 38 mit 1 Cor. 1, 18. 23). Hier ist das H. des Heiles mit dem Kreuz identifiziert; sonst werden die Kreuzarme als cornua bezeichnet. Tertullian (adv. Iud. 19, 7 [27, 18/24 Tränkle]; vgl. adv. Marc. 3, 18, 4 [CCL 1, 532] u. vor allem Iustin. dial. 91, 1f, von dem Tertullian wohl abhängt; P. Prigent, Justin et l'AT [Paris 1964] 206/9; Reijners) differenziert aufgrund von Dtn. 33, 17: Cornua unicornis cornua eius, cornua seien crucis extima, unicornis autem medio stipite palus mit Berufung auf den Mastbaum mit den Querstangen (dazu H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[2] [Zürich 1966] 315/9; Brandenburg aO. [o. Sp. 526] 844). Von daher versteht auch Firmicus Maternus (err. 21, 4): Cornua nihil aliud nisi venerandum signum crucis monstrant. Huius signi uno extenso ac directo cornu mundus sustentatur, terra constringitur, et e duorum quae per latus vadunt conpagine oriens tangitur, occidens sublevatur. – Dtn. 33, 17 wird also seit Justin u. Tertullian gern angeführt, von Hippolyt (ben. Moys.: PO 27, 167/75) eingehend einschließlich der Kreuzes-H. gewürdigt, ebenso von Ambrosius (off. 2, 16, 85 [PL 16, 134A]; patr. 11, 55 [CSEL 32, 2, 156]; in Ps. 118 expos. 7, 5 [ebd. 62, 129]), der namentlich zu Ps. 43 (42), 6 (in Ps. 43, 15/9 [ebd. 64, 272/7]) erklärt: Der Mensch hat keine H.; wenn die Schrift sagt: In te inimicos nostros ventilabimus, heißt

das: Cornu nostrum es tu domine Jesu. Der Glaube hat seine H., die er von Christus leiht, denn nicht von ungefähr heißt es Dtn. 33, 16f der Stier ist Christus, er zieht die Kirche wie der Stier den Pflug. Mit seinen H. stößt er die Völker, aber percutiam et sanabo (ebd. 32, 39): Seine H. sind gute, mit denen er den Erdkreis umschließt, mit denen er unseren Widersacher, den Teufel, niederstößt. Aber es gilt auch, daß er seinen Heiligen H. gab; auch Joseph hatte im Herrn cornua spiritalia. Analoges steht schon bei Origenes (sel. in Ps. 43, 6 [PG 12, 1424C]; hier auch: ,H. der Seele ist der reine Nus'), Eusebius (in Ps. 17, 2f; 41, 2f; 43, 2/9 [PG 23, 168C. 369A. 384C]), Didymus der Blinde (comm. in Ps. 43, 6 [PapTextAbh 12, 118f]; comm. in Sach. 2, 52f [SC 84, 452/4]) u. Hieronymus (tract. I in Ps. 91, 11; 97, 6 [CCL 78, 139. 165]). Und Augustin (quaest. hept. 5, 57 [CCL 33, 311, 1300/5]) wehrt ein falsches Verständnis von Dtn. 33, 17 ab: primogenitus tauri pulchritudo eius heißt nicht ,Erstgeborener des Stiers', sondern ,weil er der Erstgeborene ist, ist seine Schönheit die des Stiers'; propter crucis cornua de domino intellegitur figuratum, der nach Gregor v. Elvira (tract. Orig. 6, 19 [CCL 69, 46]) ,am Ende der Tage kommen u. mit den H. seines Kreuzes die Gläubigen in den Himmel erheben, die Ungläubigen in den Staub werfen wird'. – Bei den Ophiten ist nicht nur alles dem Ophis unterworfen, er hat auch aller Dinge Schönheit in sich wie im H. des einhörnigen Stiers (Hippol. ref. 5, 9, 14). – Den messianischen Stier mit seinen Kreuzes-H. fand die Exegese (Epiph. Lat. interpret. evang. 37 [PL Suppl. 3, 897]) auch in Ps. 69 (68), 32. Euagrius zitiert den Vers zusammen mit anderen christologisch verstandenen AT-Stellen (alterc. 6 [CCL 64, 280f, 61/3]): Placebit Domino super uitulum nouellum cornua producentem et ungulas. Quid dicis, Iudaee? Numquid Dauid cornutus fuit? Man hatte also offenbar den Zusammenhang mit Vers 31 außer acht gelassen u. etwa ἀρέσω τῷ Κυρίῳ μᾶλλον ἢ βοῦς ταῦρος διχηλῶν, κεράστης (= Symmachus, Pešitta u. nach Išo'dad Meruens. in Ps. 69, 31 [CSCO 433 / Syr. 185, 107] auch G: ,Ich werde besser gefallen', während Symmach.: Eus. in Ps. 68, 30f [PG 23, 760C] ἀρέσει hat) gelesen mit dem taurus cornutus, d. i. Christus u. nicht mehr David als Subjekt (vgl. J. B. Bauer, Exegesegeschichte u. Textkritik, Ps. 68 [69], 32: ZAW 102 [1990] 414/7). – Auch die typologische Deutung des Abrahamsopfers (Gen. 22, 1/19) achtet auf die H.: Isaac cum ligno servatus est ariete oblato in vepre cornibus haerente et Christus ... lignum humeris suis portavit inhaerens cornibus crucis (Tert. adv. Iud. 13, 21 [36 Tränkle]). Orig. in Gen. hom. 8, 9 (GCS Orig. 6, 84f) erklärt, wie sowohl Isaak als auch der Widder forma Christi war: Verbum quod est secundum spiritum Christus, cuius imago est Isaac ... secundum carnem (d. i. der Widder) ipse in altari crucis offertur, ... ,tenetur' ergo ,cornibus' aries. Meliton v. Sardes (oder Eusebios v. Emesa) betont, daß der syr. u. der hebr. Text κρεμάμενος statt κατεχόμενος τῶν κεράτων haben u. damit den Typos des Kreuzes verdeutlichen (Melito Sard. frg. 12 [76/8 Hall], Echtheit umstritten). – Vgl. Aug. c. Faust. 12, 25 (CSEL 251, 354, 5f); PsAug. serm. Caillau 1, 7, 6 [PL Suppl. 2, 911]; Iulian. Aeclan. in Hos. 1, 1, 10f [CCL 88, 128f]); die sonderbare Wiedergabe im äthiopischen Text Jub. 18, 12: der Widder ,kam mit seinen H.' (K. Berger: JüdSchrHRZ 2, 3 [1981] 420 mit Anm.), mag von der christl. messianischen Typologie herrühren (zum Ganzen F. Nikolasch, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter [Wien 1963] 24/60). – Hab. 3, 4: cornua in manibus eius erunt et illic constabilita est virtus gloriae eius, wird von Cyprian unter dem Titel ,Daß im Kreuz alle Macht sei' angeführt (testim. 2, 21 [CCL 3, 59]) u. ebenso von Firmicus Maternus (gleichlautend err. 21, 4f): en veneranda crucis cornua! Hieron. in Hab. 3, 4 (CCL 76A, 624, 236f): cornua in manibus eius, uexilla et tropaea crucis et in ipsis cornibus abscondita est fortitudo eius'; Aug. civ. D. 18, 32 (CCL 48, 624, 26f); Quodv. prom. 2, 5, 8 (CCL 60, 78, 15) u. Verec. in cant. 6, 2 (CCL 93, 125) bleiben auf dieser Linie, wobei letzterer noch den eschatologischen Bezug (vgl. A. Strobel, Art. Habakuk: o. Bd. 13, 221) voranstellt: futuri iudicii ventilatio in eius est arbitrio sita. Damit berührt er sich mit Eusebius, der dem. ev. 6, 1, 8/14 (GCS Eus. 6, 270, 30/271, 32) θαιμαν (von wo Gott kommt: Hab. 3, 3) als συντέλεια interpretiert u. die H. als die Symbole seiner Herrschaft, mit denen er die unsichtbaren u. feindlichen Kräfte verjagt. Eusebius' Deutung auf Macht u. Kraft, ohne das Kreuz zu erwähnen, bleibt bei den Griechen maßgebend (Theod. Mops. in Hab. 3, 4

[GöttOrForsch 5, 1, 275 Sprenger]; Cyrill. Alex. in Hab. comm. 41 [PG 71, 908f]; Theodrt. in Hab. 3 [PG 81, 1825D/8A]; Theophyl. Bulg. in Hab. 3, 4 [PG 126, 881BC]). Ob Hippolyt, der Hab. 3, 2f zitiert u. das als ‚Weissagung vom Kreuz Christi' erklärt (arab. Frg. zum Pent. 17 [GCS Hipp. 1, 2, 105]), dabei an die H. von Hab. 3, 4 denkt, läßt sich nicht entscheiden.

c. Horn der Salbung. 1. Allgemein. Nach Tertullian (adv. Iud. 13, 6) gibt es sowohl das H. der Salbung (s. o. Sp. 550) als auch den Tempel nicht mehr, in dem es aufbewahrt war (ebenso Euagr. alterc. 3, 73 [CCL 64, 266]). Die pristina disciplina qua ungui de cornu ... solebant (Tert. bapt. 7, 1 [SC 35, 76]) blieb aber erhalten, so daß bei der Ölweihe des Öls gedacht wird, unde uncxisti reges, sacerdotes et profetas (Hippol. trad. apost. 5 [SC 11bis, 54]). Im 4. Jh. findet sich jenes cornu, de quo reges unguebantur plötzlich wieder wie das Kreuz Christi u. der Ring Salomos (Eger. peregr. 37, 3 [SC 296, 286]; Petr. Diac. loc. sanct. C 2 [CCL 175, 95]; Brev. de Hier. 2 [ebd. 110]). Im Itinerar des Antoninus v. Piacenza wird es ampulla genannt, u. wenn das Kreuz den oberen Rand der halbvollen Ampulle berührt, ebullescit oleum foris et si non clauditur citius, totum redundat foris (20 [ebd. 139]; vgl. 2 Reg. 4, 2/6). – Hippolyt (Dav. et Gol. 4, 3 [CSCO 264 / Iber. 16, 3f]) meint, Saul sei mit einem tönernen H. gesalbt worden, weil er leicht zu vernichten u. sein Reich nur von kurzer Dauer war, David aber sei mit einem mächtigen H. gesalbt worden; das sage er doch selbst Ps. 131 (132), 17 u. Moses Dtn. 33, 17. In den Jerusalemer Horajoth 3, 47c (J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wb. 4 [1889] 44) wird mit derselben Begründung zwischen Saul / Jehu u. David / Salomo unterschieden. ‚Wir Christen aber werden als einzige aus dem H. gesalbt wie David u. nicht aus dem Tongefäß (ἐξ ὀστρακίνου φακοῦ) wie Saul, der mit dem bösen Dämon der fleischlichen Begierde zusammenlebte' (Hippol. ref. 5, 9, 22; vgl. 1 Sam. 10, 1, wo hebr. pak keine Näherbezeichnung wie tönern hat, u. 1 Sam. 16, 13). *Bau.*

2. Syrer. Als ‚H. des Öls' (qarnā d^e-mešḥa; vgl. 1 Sam. 16, 13 Peš.) oder ‚H. der Salbung' (qarnā da-m^{e}šīḥūṭā) wird in der ostsyr. Christenheit (Katholikat Seleukia-Ktesiphon) das Gefäß bezeichnet, in dem geweihtes Tauföl auf Dauer aufbewahrt wird. Es gilt als Beweis dafür, daß das H., aus dem im AT Könige u. Priester gesalbt wurden, im Neuen Bund nicht fehlt, sondern hier, weil es *Gotteskindschaft vermittelt, seine Vollendung erfährt (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 5, 3/5 [CSCO 76/Syr. 32, 92. 94/9] unter Berufung auf Katholikos Išo'yahb III; Gabriel Baṣr. coll. can. IIb, 57 [H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel v. Baṣra [1976] 276]). Die dauernde Aufbewahrung dieses Öls, bereits zZt. des Katholikos Išo'yahb I als verpflichtende Tradition gewertet (ep. ad Jacob. ep. in Darai cn. 17 vJ. 585 [J. B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 445]), erlangt gesteigerte Bedeutung, nachdem die übrigen christl. Konfessionen ihrem ‚Myron' wohlriechende Substanzen (*Balsam) beizumischen begannen u. damit der ostsyr. Gebrauch reinen Öls als minderwertig angesehen werden konnte. Das stets durch Vermischung mit neugeweihter Materie aufgefüllte ‚Öl des H.' führen ostsyrische Legenden auf die Apostel, auf Jesus, auf Johannes d. T., auf die Könige u. Propheten des Alten Bundes zurück (W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern = OrChristAnal 133 [Roma 1947] 173/5). Im selben Gebiet lebende Anhänger des Severos v. Ant. behaupteten hingegen, Nestorios habe das ‚H. der Salbung' gestohlen (Gabriel Baṣr. coll. can. IIb, 58 [Kaufhold aO. 276]). Berührung dieses H.-Gefäßes durch Laienhand war verboten, da solches seinen Inhalt entweihe (PsGeorg. Arbel. quaest. de bapt.: Cod. Vat. Syr. 150 fol. 43v [de Vries aO. 47]). – Auch bei den Syrern des Patriarchats Antiocheia wurde geweihtes Öl in Gefäßen aufbewahrt, die manche ‚H. der Salbung' nannten, doch lehnt Jakob v. Edessa seine besondere Wertschätzung als einfältig ab (resp. ad Joh. Esṭonaja: CSCO 368/Syr. 162, 217; vgl. B. Varghese, Les onctions baptismales dans la tradition syrienne = CSCO 512/Subs. 82 [Lovanii 1989] 197f). *Br.*

d. Horn der Amaltheia. Den Namen der dritten Tochter *Hiobs Keren-Happuch (‚Schmink-H. / -dose', vgl. fucus aus φῦκος: Walde-Hofmann, Wb.[4] 1, 555) gibt die LXX mit Ἀμαλθείας κέρας (Job 42, 14; ebenso Test. Job. 1, 3), die Vet. Lat. mit cornu Amaltheae wieder. Gregor v. Nyssa muß sich dem Problem stellen, ob die Hl. Schrift der mythologischen Erzählung von Amaltheia Glauben geschenkt habe u. verneint

dies; vielmehr bezeuge sie dieser Tochter unter dem Mythos τὸ πάμφορον τῶν κατ᾽ ἀρετὴν ἀγαθῶν (in Cant. hom. 9 [GregNyssOp 6, 288f]; c. Eunom. 2, 437 [ebd. 1, 354]; E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 415). Anderer Ansicht ist wenig später noch Theodor v. Mops.: Hiob habe an die heidn. Mythen geglaubt (frg. in Job: AConcOec 4, 1, 67, 15/27; Dassmann aO. 419f). Olympiodor v. Alex. erwähnt, daß die Alten das H. der Amaltheia τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀφθονίαν nannten, was hier εἰς δήλωσιν ἀφθόνων ἀγαθῶν übernommen worden sei (frg. in Job 42, 14 [PTS 24, 393f]). Hieronymus hat dem Hebräischen entsprechend cornu stibii übersetzt, wie die LXX Jer. 4, 30, Aquila, Symmachus u. Theodotion auch Jes. 54, 11: στίβι oder στίμμι; vgl. Hes. 23, 40: στιμίζεσθαι. Das Wort ist über das Griech. ins Lat. (Celsus, Plinius; vgl. Oxford Lat. Dict. s. v. stibi) gelangt, stammt aber aus dem Ägyptischen (śdmw, kopt. CTHM; vgl. W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965] 201). Gregor d. Gr. teilt seiner allegorischen Deutung wegen anders ab, quamvis non cornus sed cornu dicitur, nec cantantium fistula tibium sed tibia vocatur ... per cornustibii laetantium cantus exprimitur (moral. 35, 27 [CCL 143B, 1803/6]). Der Hieronymusschüler Philippus (gest. 455/56) meint in seinem Hiobkommentar zSt. (PL 26, 848D), obwohl das Lemma cornu stibii lautet: competentissime evangelicis copiis ecclesiaeque divitiis coaptatur quae spiritualium rerum thesaurus est, setzt also den griech. (u. Vet. Lat.-) Text u. die dazugehörige Interpretation voraus (vielleicht schöpft er aus den verlorenen, von Hilarius übersetzten Job-Homilien des Origenes; vgl. J. B. Bauer, Corpora orbiculata: ZsKathTheol 82 [1960] 333/41).

e. Horn des Teufels. H. des Teufels nennt Firmicus Maternus: (cornua) quae tu, diabole, ad maculatam faciem tuam putas te posse transferre (err. 21, 3). Ambrosius erklärt mit Berufung auf Dan. 7, 21f (sonst allgemein auf den *Antichrist bezogen): et satanas habet cornua sua (in Ps. 43, 18 [CSEL 64, 275, 26]). Hieronymus läßt Antonius in der Wüste ein menschenähnliches Wesen in Faungestalt (vgl. W. F. Otto, Art. Faun: PW 6, 2 [1909] 2060f) antreffen: haud grandem homunculum aduncis naribus, fronte cornibus asperata, dessen Unterkörper in Bocksfüße auslief. Daß der Asket ‚den Schild des Glaubens' (Eph. 6, 14) ergreift, die Waffenrüstung gegen den Bösen, zeigt, wen man sich gehörnt vorstellte (vit. Paul. 8 [PL 23, 23B]). Auch die Strafengel im Hades haben ignea cornua (Apc. Paul. 40 [33, 20 Robinson]; Hennecke / Schneem. 2[5], 665). In der armenischen Passio Pansophii (11 [P. Peeters: AnalBoll 47 (1929) 331]) packen der Heilige u. sein Gefährte einen gehörnten Dämon, jeder bei einem H., u. suchen ihn auseinanderzureißen, worauf der Böse besiegt ist u. verschwindet. Das H. erscheint geradezu als Attribut des Teufels in der Legende. Sulpicius Severus läßt ihn mit einem blutigen H. in der Hand erscheinen (vit. Mart. 21, 2 [SC 133, 298]; es folgt die unwahrscheinliche Ursache). Gregor d. Gr. (dial. 3, 30, 1 [SC 260, 220]) läßt ihn als mulomedicus cornu et tripedicam ferens auftreten, wobei das H. als Heilmittelbehälter u. die Pferdekette eben zunächst einfach zum Veterinär gehören. – Zu frühmittelalterlichen auf spätantike Vorbilder zurückgeführte Darstellungen der gehörnten Teufelsgestalt s. R. Laufner / P. Klein, Trierer Apokalypse. Vollständige Faksimile-Ausgabe. KommBd. (Graz 1975) 93/6.

f. Hörner als Nimbus. Die H. des Moses können als Heiligennimbus gedeutet werden: Hieron. in Jes. 9 prol. (CCL 73, 354, 14): cum Moyse ingrediamur nubem et caliginem, ut clarificetur vultus noster et iuxta Hebraicum cornuta sit facies (vgl. o. Sp. 548). Nach Alc. Avitus (hom. 5, 2 [MG AA 6, 2, 107, 30f]) wird Moses so sehr mit der Schau der göttlichen Gloria begnadet, donec quiddam in levi fronte cornutum non asperitas videretur produxisse, sed claritas. So erscheint auch Germanus v. Auxerre cornuta facie ... quod vix valeo intuere lumine ... sanctum virum novo more cornibus radiantem (Ven. Fort. vit. German. 7 [MG Script. rer. Mer. 7, 377, 10/2]). Dies leitet sich von Philos Deutung der LXX ab (s. o. Sp. 548; vit. Moys. 2, 70), kein Auge vermochte gegen den Glanz, den Moses ausstrahlte, zu schauen (κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους; vgl. Lambertz, Art. cornutus: ThesLL 4 [1906/09] 975, 78/82).

g. Spätantike Magie u. Mantik. Der Sühneritus nach Julius Obsequens (166, 24f Rossbach) lautet: Urbs lustrata: capra cornibus ardentibus per urbem ducta, porta Naevia emissa relictaque. Beim apotropäischen Ritus des circumscribere vor dem Ausreißen einer magischen Pflanze wird ein Kreis gezo-

gen u. a. mit einem Hirschgeweih oder einem Stier-H. (corno cervino, ebure, dente apruno, corno taurino: PsApul. herbar. 130, 17 [CML 4 (1927) 219]; A. Delatte, Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques = MémAcadBelg 2e sér. 54, 4 [Bruxelles 1961] 93). Bechermagie oder -mantik derer, die instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, wird von der Synode v. Elusa (Eause) iJ. 551 unter Strafe gestellt (cn. 3 [CCL 148A, 163]). Nach Hefele 3, 9 u. Hefele / Leclercq 3, 1, 166 ist gemeint: Zauberworte über die Trink-H. sprechen; es könnte sich aber auch um einen Vorgang nach Art der Becherwahrsagung handeln; vgl. PGM^2 IV 234f: λόγος λεγόμενος ἐπὶ τοῦ σκεύους; V 65 ist dann von einem ποτήριον χάλκεον die Rede, u. es könnte sein, daß ein besonderes Material des Gefäßes erwünscht war, hier Bronze, dort H., das ja als einziges sogar dem Styxwasser Stand hält, das sonst jedes andere Gefäß zerstört (Theophr. frg. 160 [453 Wimmer]). Nur im H. eines skythischen Esels läßt sich Styxwasser aufbewahren (Joh. Stob. flor. 1, 49, 52 [1, 421 W./H.]; Ael. nat. an. 10, 40). Alexander d. Gr. soll ein solches H. nach Delphi geschickt haben (Weiteres F. Bölte, Art. Styx nr. 7: PW 4A, 1 [1931] 462f). – Als übles Vorzeichen gilt ein verhülltes Füll-H., wie es Kaiser Julian bei seinem Genius sieht (Amm. Marc. 25, 2, 3). Der Dämon, der als Traumsender angerufen wird (PGM^2 XII 284/324]), ist als menschenähnliche Figur mit Stier-H. über dem Kopf zu zeichnen. *Bau.*

III. Spätantike u. frühchristliche Kunst. a. Trinkgefäß u. Behälter für Tinte. In den Tonnengewölbemosaiken des christl. Grabbaus S. Costanza in Rom aus der Mitte des 4. Jh. sind in zwei Bildfeldern Trink-H. dargestellt, die aus Silber gefertigt u. mit Goldblechen verziert zu sein scheinen; sie gehören zumindest zT. zum ursprünglichen Mosaikbestand (H. Stern, Les mosaïques de l'église de Sainte-Constance à Rome: DumbOPap 12 [1958] 204 Fig. 28f. 38 mit Hinweis auf ein verwandtes Motiv in einem Bodenmosaik aus Karthago aus dem 3. Jh. [ebd. 202. 204_{260} Fig. 42]; J. Wilpert / W. N. Schumacher, Die röm. Mosaiken der kirchlichen Bauten vom 4.-13. Jh. [1976] 301 Taf. 4; A. A. Amadio, I mosaici di S. Costanza. Disegni, incisioni e documenti dal XV al XIX secolo [Roma 1986] 42 Abb. 15). Im Kalender vJ. 354 ist in der Darstellung der Stadtgöttin von Trier neben anderen kostbaren Gefäßen ein offenbar mit *Edelsteinen besetztes Trink-H., möglicherweise als Zeichen für Kriegsbeute, wiedergegeben (so H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] 142 Taf. 3, 2). ,Trinkgefäße mit goldenen u. silbernen Beschlägen zählen zu den wertvollsten Grabbeigaben des 6. u. 7. Jh.' in Nord-, Mittel- u. Osteuropa; zB. fanden sich Silberbeschläge u. -Niete eines Trink-H. (das H. vermutlich von einem Ur) aus dem 6. Jh. in einem reich ausgestatteten Frauengrab in Erfurt-Gispersleben (W. Timpel, Das Altthüringische Wagengrab von Erfurt-Gispersleben: Alt-Thüringen 17 [1980] 212/6. 224f. 234. 229/31 Abb. 20 [Rekonstruktion des H.]; ebd. 236 Hinweise auf verwandte Stücke aus Gräbern in Köln [Ziegen-H. mit Silberblechen als Verzierung] u. Taplow/England [versilberte Trink-H.-Endstücke; dazu H. Roth (Hrsg.), Kunst der Völkerwanderungszeit = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 4 (1979) 213 Taf. 136]; vgl. auch G. László, Études archéologiques sur l'histoire de la société des Avars [Budapest 1955] 225f Abb. 60f Taf. 42 [vergoldete Trink-H.-Teile aus einem Grab in Bócsa/Ungarn] u. É. Sz. Garam, Der Fund von Vörösmart im archäologischen Nachlaß der Awarenzeit: Folia Archaeol. 23 [1982] 190/4 Abb. 3, 10; 8 [aus Gold- u. Silberblech gefertigtes Ende eines Trink-H. aus einem Grab des Balkangebietes]; weitere in Großbritannien gefundene metallene Randeinfassungen, die mehr oder weniger sicher von Trink-H. stammen, bei A. MacGregor, Bone, antler, ivory & horn. The technology of skeletal materials since the Roman period [London / Sidney 1985] 151f; ebd. 42. 51/4 zur Beschaffung u. Bearbeitung von H.). – Aus dem 3. bis 8. Jh. nC. haben sich zahlreiche Nachahmungen von Trink-H. in Glas oder Edelmetall erhalten, die an zT. weit auseinanderliegenden Fundplätzen zutage kamen. Die vollständig aus Metall gefertigten Trink-H. stellten ,offenbar ein Hoheits- u. Würdezeichen jener Persönlichkeiten dar ..., welche im 7. u. 8. Jh. bei den Reiternomaden der pontischen Steppen u. im Karpatenraum Herrschaft ausübten' (Zusammenstellung der Stücke bei J. Werner, Der Grabfund von Malaja Pereščepina u. Kuvrat, Kagan der Bulgaren = AbhMünchen NF 91 [1984] 14 Taf. 10, 28; Weiteres bei C. Bálint, Die Archäologie der Steppe

[Wien 1989] 190_{181} Abb. 84, 3. 85, 2). Bisher wurde aber anscheinend nicht untersucht, ob diese ,aus Gold- u. Silberblech gefertigten H. (mit durchbohrtem Ende!) außer zum Trinken auch zum Blasen von Signalen dienten' (so Werner aO. 15 u. Anm. 55; vgl. dazu auch MacGregor aO. 151f). Von all diesen Stücken heben sich zwei besonders prunkvolle goldene Trink-H. des 5. Jh. aus Gallehus/Dänemark ab, die einige Zeit nach ihrer Auffindung geraubt u. eingeschmolzen wurden (H. Roth, Kunst u. Handwerk im frühen MA [1986] 17f Abb. 5); nach Zeichnungen besaßen sie figürliche Darstellungen, u. a. eine weibliche Gestalt, die einem Reiter ein Trink-H. reicht (dazu u. zu wikingerzeitlichen Funden u. Darstellungen bzw. literarischen Erwähnungen von Trink-H. s. D. Ellmers, Zum Trinkgeschirr der Wikingerzeit: Berichte u. Mitteil. aus dem Schleswig-Holstein. Landesmus. f. Vor- u. Frühgesch. ... 21/22 [1964/65] 23/5. 35f. 39f Abb. 1f. 5f; vgl. auch MacGregor aO. 152 Abb. 79b [mit Lit.]; E. Pottier, Art. Rhyton: DarS 4, 2 [1911] 868). – Sechzig zT. ornamental verzierte gläserene H. aus spätantik/frühmittelalterlicher Zeit, gefunden vor allem in Nord- u. Mitteleuropa sowie in Mittelitalien, stellt V. I. Evison zusammen u. deutet die meisten Stücke mit guten Gründen als Trink-H. (Anglo-Saxon finds near Rainham, Essex, with a study of glass drinking-horns: Archaeologia 96 [London 1955] 171/91; dies., Germanic glass drinking horns: JournGlassStud 17 [1975] 74/87; ebd. 82 Hinweis auf spätantike Darstellungen von Trink-H. auf Glasgefäßen; für Darstellungen auf mithräischen Steinreliefs s. Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 408 s. v. drinking-horn); dazu lassen sich jetzt weitere Funde nach U. Koch, Der Runde Berg bei Urach 6. Die Glas- u. Edelsteinfunde aus den Plangrabungen 1967–1983 (1987) 179/81 Abb. 74 u. É. Garam: Acta archaeol. Hung. 25 (1973) Taf. 39 anfügen. – Einige dieser H. besitzen ungeglättete Ränder, so daß die Vermutung ausgesprochen wurde (Evison, Glass aO. 82), hierin etwa Behälter für Tinte zu sehen, die in ein dafür vorgesehenes Loch auf einem Ständer eingelassen oder von einem Schreiber in der Hand gehalten werden konnten, wie es in Darstellungen von der Karolingerzeit ab belegt ist (J. Prochno, Das Schreiber- u. Dedikationsbild in der dt. Buchmalerei [1929] Taf. I. 1*. 17*. 44*. 82*; W. Köhler, Die karolingischen Miniaturen 1, 2 [1933] 262 Abb. 10/3; H. Schnitzler, Rheinische Schatzkammer [1957] Taf. IV. 62. 108; W. Braunfels, Die Welt der Karolinger u. ihre Kunst [1968] Abb. XXVII; Der Stuttgarter Bilderpsalter 1. Facsimile-Bd. [1968] fol. 1^v; F. Mütherich / J. E. Gaehde, Karolingische Buchmalerei [1976] Taf. 14. 23. 30; A. von Euw, Das Buch der vier Evangelien = Kölner Mus.-Bull. Sonderheft 1 [1989] Abb. 30. 53). Aber schon im Bild des Schreibers Esra in einer wohl noch im 7. Jh. entstandenen Hs. (Florenz, Bibl. Med. Laur., Cod. Amiat. 1, fol. V; W. Cahn, Die Bibel in der Romanik [1982] 29/33 Abb. 12) befindet sich in einem geöffnet wiedergegebenen Bücherschrank ein hornförmiger weißer Gegenstand, bei dem es sich vielleicht um ein (gläsernes?) Tintengefäß handelt.

b. Gehörnte Menschen. Ein Papyrus-Brief-Frg. des 5./6. Jh. in Michigan weist auf dem Verso eine skizzenhafte Zeichnung auf: Zur Linken eines Elefanten ist eine männliche Person u. zur Rechten eine größer dargestellte Büste eines Menschen wiedergegeben; beide Male wird der Kopf von zwei dünnen, geschwungenen Gebilden bekrönt, die T. Gagos (Three short Byz. papyri from the Michigan Collection: ZsPapEpigr 79 [1989] 273/5 Taf. 7b) als H. deutet; als Vergleichsbeispiel führt er eine männliche Gestalt (mit ,Henkelkreuz' in der Rechten) in einer Skizze auf dem Zauberpapyrus PGM^2 IX des 4./5. Jh. an, bei der mE. die beiden gebogenen Gebilde auf dem Kopf aber deutlicher als H. charakterisiert sind. Nach H. Whitehouse (The elephant and its keepers: ZsPapEpigr 85 [1991] 277f) könnten die hornförmigen Gebilde bei den zwei Köpfen in der Papyrusskizze aus Michigan ,distinguish them as exotic handlers of the beast', wobei sie anhand von Vergleichsbeispielen in Erwägung zieht, daß es sich dabei statt um H. um eine bestimmte Art von Kopfschmuck handeln mag. – Darstellungen des gehörnten Moses (nach Ex. 34, 29f. 35; vgl. o. Sp. 548) sind erst aus dem MA überliefert; Anhaltspunkte für spätantike Vorbilder fehlen (R. Mellinkoff, The horned Moses in medieval art and thought [Berkeley 1970]; dies., More about horned Moses: JewArt 12/13 [1986/87] 184/98). *Ko.*

c. Hörner auf Häusern. Auf zwei Darstellungen in Mosaik bzw. Malerei in einem Kuppelbau in Centcelles bei Tarragona

(anscheinend aus den J. 350/51; T. Ulbert, Art. Hispania I: o. Bd. 15, 642f mit weiterer Lit.) erscheinen auf den Dächern von Häusern hornartige Aufsätze bzw. Hirschgeweihe. Damit sind die Gebäude wohl als Teile einer Jagd-Villa gekennzeichnet (H. Schlunk / A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 112_{90} Taf. 4. 24c. 35b. 36 mit Hinweis auf verwandte Darstellungen in nordafrikanischen Bodenmosaiken u. deren apotropäische Deutung).

d. Als Salbölgefäß nach 1 Sam. 16, 13. In Davidszyklen benutzt Samuel in der Regel (gemäß dem Bibeltext) ein H., um *Davids Haupt zu salben. Die früheste erhaltene christl. Darstellung, die ein H. zeigt, findet sich auf einem 628/30 nC. entstandenen Silberteller aus Zypern (Korol aO. [o. Sp. 534] 513f); in der jüd. Kunst ist diese Darstellungsform der Salbung Davids aber schon in der Mitte des 3. Jh. überliefert (s. Sp. 552; G. Suckale-Redlefsen, Die Bilderzyklen zum Davidleben, Diss. München [1972] 41/5. 112_{23}). Eine Ausnahme stellt die entsprechende Szene in der Südkirche von Bawit dar, wo Samuel statt des H. einen Kranz hält (E. Dassmann, Zu den Davidszyklen im Apollon-Kloster von Bawit: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 129/31). *Sch./Ko.*

e. Als Salbölgefäß in anderen Szenen aus dem AT. In einigen der byz. Oktateuch-Hs., die auf spätantike Vorlagen zurückgeführt werden (zusammenfassend L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina in Rom^2 = JbAC ErgBd. 4 [1979] 27/30. 105/7), findet sich eine Wiedergabe der Salbung des Steines, den *Jakob zum Schlafen unter seinen Kopf gelegt hatte (Vat. gr. 746 fol. 97^v; 747 fol. 50^r [beide unpubliziert]; D.-C. Hesseling [Hrsg.], Miniatures de l'octateuque grec de Smyrne [Leiden 1909] VIII fol. 41^v; 33 Abb. 100); Gen. 28, 18 ist aber von einem H., wie es die betreffenden Miniaturen einheitlich zeigen, nicht die Rede. In der Cotton-Genesis aus dem 5./6. Jh. muß ebenfalls eine derartige Szene illustriert gewesen sein, doch ist die betreffende Bildseite verloren (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Genesis [Princeton 1986] 93. 184). Zumindest in einer mittelalterl. Hs., die der ,Cotton-Genesis-Rezension' zuzurechnen ist (Kötzsche-Breitenbruch aO. 33f), der Millstätter Genesis, wird in der betreffenden Szene auf fol. 38^r aber kein H., sondern eine Art Alabastron zur Salbung benutzt (Weitzmann / Kessler aO. Abb. 295). – Eine Darstellung der Königssalbung Sauls durch Samuel findet sich erstmals auf fol. 83^v der Bibel von S. Paolo fuori le mura vom ausgehenden 9. Jh. (V. Jemolo / M. Morelli [Hrsg.], La bibbia di S. Paolo fuori le mura [Roma 1981] 12/4. 19 Taf. 11). Obwohl in 1 Sam. 10, 1 von einem linsenförmigen Gefäß (LXX: τὸν φακόν; Vulg.: lenticulam) die Rede ist, hat Samuel auf dem Bild ein Salb-H. in Händen. Diese Bildform allgemein wird auf eine spätantike Vorlage zurückgeführt (J. E. Gaehde, Pictorial sources of the illustrations in the Carolingian Bible: FrühmittelalterlStud 9 [1975] 363f Abb. 75; generell dazu K. Weitzmann, Illustrations in roll and codex [Princeton 1970] 179 Abb. 184. 186). – Im Stuttgarter Bilderpsalter aus dem 9. Jh., der in zahlreichen Zügen auf einer illustrierten Psalter-Hs. des 6. Jh. aus Oberitalien basieren soll (so F. Mütherich: Der Stuttgarter Bilderpsalter 2 [1968] 151/222), gießt in der Illustration zu Ps. 133 (132), 2 die *Hand Gottes ein Salb-H. über Aaron aus (ebd. 142 u. Bd. 1, fol. 149^v). Im gleichfalls im 9. Jh. entstandenen Utrecht-Psalter, dem entweder eine komplette Vorlage oder zumindest einzelne Bildquellen aus der Spätantike zugrundeliegen (K. van der Horst / J. H. A. Engelbrecht, Utrecht-Psalter. Vollständige Faksimile-Ausgabe. Kommentar-Bd. [Graz 1984] 16. 27f. 40f; vgl. dazu J. E. Gaehde: Kunstchronik 35 [1982] 401/4), ist es auf fol. 75^v ein *Engel, der Aaron mit einem H. salbt (vgl. S. Dufrenne, Les illustrations du Psautier d'Utrecht [Paris 1978] Taf. 88, 6). – Weitere Salbungen mit einem H. werden dort auf fol. 13^r (zu Ps. 23 [22], 5) an einem Psalmisten durch einen Engel, auf fol. 26^r (zu Ps. 45 [44], 8) an einem König durch die Hand Gottes u. auf fol. 59^v (zu Ps. 104 [103], 15) an einem Mann durch einen Diener vorgenommen (dazu Dufrenne aO. 138_{445} Taf. 88, 3/5).

f. In weiteren biblischen Darstellungen. Ebenfalls im Utrecht-Psalter hält auf fol. 75^r gemäß Ps. 132 (131), 17f ein Psalmist einen Kranz u. das H. Davids in Händen (van der Horst / Engelbrecht aO. 88). – Im mosaizierten Gewölbescheitel in S. Vitale zu Ravenna (2. Drittel 6. Jh.) hat sich die Darstellung eines ,eschatologischen Lammes' mit hellen Punkten auf der Stirn erhalten, bei denen es sich nach F. W. Deichmann

(Ravenna 2, 2 [1976] 165; ders., Frühchristliche Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 346) um eine Andeutung der ,neun' H. des apokalyptischen Lammes handeln soll. Da aber zwölf Punkte statt der Apc. 5, 6 genannten sieben H. wiedergegeben sind, muß eine derartige Deutung offenbleiben, zumal die mit dem übrigen Tierfell gleichfarbigen Punkte eher wie Buckellocken wirken. Eine eindeutige Darstellung des Lammes mit den sieben H. hat sich zwar erst aus dem MA erhalten (W. Neuß, Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspan. u. altchristl. Bibelillustration [1931] 154; P. Huber, Apokalypse [1989] Abb. 117. 194. 198; Laufner / Klein aO. [o. Sp. 562] Abb. 66f. 77), doch wird die um 800 entstandene Trierer Apokalypse, in der sich das früheste überlieferte Beispiel findet, als relativ getreue Kopie einer italischen ,Vorlage-Hs. des 6. Jh.' angesehen (so ebd. 89/103 u. Faksimile-Bd. fol. 17^v/20^v; allgemein dazu J. M. Plotzek, Art. Apokalypse. Darstellungen in der bildenden Kunst: LexMA 1 [1980] 752f; G. Franz: Kostbare Bücher u. Dokumente aus MA u. Neuzeit, Ausst.-Kat. Trier [1984] 12 [weitere Lit.]; P. K. Klein, Art. Apocalisse: Enciclopedia dell' arte medievale 2 [1991] 152f). – ,Das Tier mit sieben Köpfen u. zehn H.' soll ebenfalls schon in einer altchristl. Szenenfolge der Apc. vorhanden gewesen sein (so zB. Red., Art. Apokalypsemotive: LexChristlIkon 1 [1968] 127), ist aber auch erst in mittelalterlichen Darstellungen greifbar (zB. ebd. 129 Abb. 2; E. Lucchesi Palli, Art. Drache: ebd. 519. 521. 523; Laufner / Klein aO. Abb. 16; Huber aO. Abb. 182. 186. 188. 192. 213. 217. 225. 229). Die frühesten Beispiele finden sich wiederum in der Trierer Apokalypse, wo neben dem Untier mit den zehn H. nach Apc. 12, 3 (fol. 37^r/39^r; zur Bedeutung bzw. Auslegung der H.-Zahl in Apc. 12f s. o. Sp. 553f) auch das ,Tier aus dem Meer' mit den zehn H. aus Apc. 13, 1 (fol. 40^r/42^r(bzw. Apc. 17, 3 (fol. 51^r. 53^r. 54^r; vgl. dazu Laufner / Klein aO. 90f) u. das ,aus der Erde' mit den zwei H. (aus Apc. 13, 11; fol. 42^r. 45^r) dargestellt sind. – Zu einer ntl. Szene mit einem H. s. im folgenden Kap. *Ko.*

g. Füllhorn. 1. Viertes bis sechstes Jh. Das antike Segenssymbol taucht in der spätantiken/frühchristl. Kunst nach wie vor bei paganen Gottheiten (Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 72 Taf. 41: Isis; man vgl. auch die ungedeutete Frauengestalt in einem Bodenmosaik aus *Antiochia; B. Brenk [Hrsg.], Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 [1977] 222 Taf. 223), Eroten (konstantinische Deckenmalerei in Trier; W. Weber, Constantinische Deckengemälde aus dem röm. Palast unter dem Dom^3 = Museumsführer des Bischöfl. Mus. Trier 1 [1990] 17; polychromes Fries-Frg. in Berlin aus Fajum; A. Effenberger, Koptische Kunst [1978] 208 Taf. 50) u. bei verschiedenen Personifikationen auf: so beim Genius populi Romani (auf Festprägungen aus Rom vJ. 326; Rom. Imp. Coin. 7, 327 nr. 276; auf Bronzemünzen aus Kpel aus den J. 341/46; R. A. G. Carson / P. V. Hill / J. P. C. Kent, Late Roman bronze coinage, 324-491 [London 1960] 25 nr. 1066f), bei Jahreszeiten (Madaba, ,Saal des Hippolytos', Bodenmosaik; Byzantinische Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Schallaburg = Kat. d. Niederösterr. Landesmus. NF 178 [Wien 1986] 226/7) sowie bei Stadtgöttinnen (von Rom, Madaba [beide ebd. 66 Taf. 8], ,Alexandria' [so Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 83 Taf. 46] u. Kpel; letztere zB. auf dem Elfenbeindiptychon in Wien, Kunsthistor. Mus. [ebd. nr. 38 Taf. 21], wo sie mit den Attributen Füll-H., Fackel, Mauerkrone u. Eros erscheint; weitere Beispiele bei M. Vickers, Art. Constantinopolis: LexIconMythClass 3 [1986] 301/4 nr. 3/5. 12f. 15. 23. 25. 28f; dazu Schilling aO. [o. Sp. 545] 78). Auch Orbis (auf Trierer Goldmultipla vJ. 378/83; Rom. Imp. Coin. 9, 23f nr. 48 Taf. 1, 11) u. Tellus (auf dem Missorium des Theodosius I; Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1984] nr. 228) führen als Zeichen ihrer Fruchtbarkeit noch das Füll-H., ebenso der Flußgott Euphrat in einem Bodenmosaik eines Apsidenbaus in Tegea (M. Spiro, Critical corpus of the mosaic pavements on the Greek mainland, fourth/ sixth centuries 1 [New York / London 1978] 193; ebd. 2, Taf. 216). Auch die Personifikation des Nil, der in Ägypten alljährlich durch seine Überschwemmung den Erntesegen schenkte, behielt in zahlreichen koptischen Darstellungen ihr unerschöpfliches Füll-H.: s. zB. die Elfenbeinpyxis in Wiesbaden (Spätantike aO. nr. 135); die oft geäußerte Deutung auf ein ,Isisfest' muß wohl abgelehnt werden (A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 60f Taf. 5 a/c); vgl. außerdem Stoffmedaillons in Paris, Louvre, u. St. Petersburg, Ermitage (ebd.

62f Abb. 4 sowie Bonacasa / Roveri aO. [o. Sp. 543] Abb. 629), sowie ein Kirchenmosaik aus Olbia (Hermann aO. 64 Abb. 5). Schließlich kommen Füll-H. als Verzierung zB. auf einem goldenen Armreifen aus dem 6./7. Jh. im Benaki-Mus., Athen, vor (Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 321). – Ein Füll-H. findet man auch unter den dargereichten Gaben in der ntl. Szene der Magierhuldigung auf einem Diptychon des 5. Jh. im Domschatz von Mailand (Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 119 Taf. 63; für ein mittelalterliches Beispiel s. Art. Füll-H.: LexChristlIkon 2 [1970] 66, wo darauf hingewiesen wird, daß es sich um ein ‚seltenes Huldigungsattribut' handelt). – Im Kalender vJ. 354 hält Luna ein H. in ihrer Linken, wobei die Öffnung nach unten weist; diese Besonderheit besitzt nach Stern, Calendrier aO. (o. Sp. 564) 181f Taf. 6, 1 zwar keine Parallele in der antiken Kunst (zumindest ein aufrecht gehaltenes Füll-H. kann man jedoch bei einer Darstellung der Artemis-Selene auf einem Terracotta-Relief im Ägyptischen Museum in Kairo [1. Jh. vC.?] anführen: L. Kahil, Art. Artémis: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 689 nr. 905), ließe sich aber etwa mit der antiken Benennung Luna roriflua erklären; die Bildlegende wie auch astrologische Texte weisen die Mondgöttin außerdem als Schirmherrin von Arbeiten an ‚putea, cisternas' aus (Stern aO. 62. 182_5; in der Kreuzigungsszene einer karolingischen Miniatur halten dann sowohl Luna wie auch Sol anscheinend leere Füll[?]-H. mit der Öffnung nach unten, wobei diese jeweils auf den Kopf Jesu weist [Berlin, Preuß. Staatsbibl., Theol. Lat. Fol. 58: Psalter fol. 120^r; Prochno aO. (o. Sp. 565) 4 Taf. 4*; für mittelalterliche Vergleichsbeispiele s. im Art. Füll-H.: LexChristlIkon aO. 66]). – Die beiden gekreuzten Füll-H. auf dem Consulardiptychon des Areobindus (Volbach, Elfenbeinarbeiten^3 nr. 14 Taf. 7) bilden einen Nachhall des ptolemäischen Glücks- u. Segenssymbols. Sie kommen aber auch noch bei christlichen Sarkophagen des 4. Jh. unter dem Porträtclipeus vor (RepertChristlAntSark nr. 238. 240; vgl. W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 [1977] 171_{125}, der ebd. 112_{184} noch auf zwei Sarkophage verweist, die sonst nur Hirtenfiguren ‚mit traditioneller bukolisch-allegorischer Bedeutung' zeigen [dazu allgemein J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 596f]: Wilpert, Sark. 1, Taf. 56, 2; ebd. 3 Taf. 265, 7) u. in einer Wandmalerei, die sich in der Eingangsarchivolte des kreuzförmigen Baus S. Maria Mater Domini (anscheinend Anfang 6. Jh.) in Vicenza erhalten hat (S. Lusuardi Siena, Vicenza: A. Castagnetti / G. M. Varanini, Il Veneto nel medioevo 2 [Verona 1989] 200 Abb. 117; ebd. 307_{270} zur umstrittenen Datierung der Malerei); außerdem bei Figuralkapitellen aus der 1. Hälfte des 6. Jh. vom Typus ‚Füllhornpaar / Theatermaske' (H.-G. Severin, Kapitelle mit einem Blattkranz aus hinterlegten Ölblattzweigen: JbAC 32 [1989] $152_{8.\ 12}$. 153_{15}. 155_{32} Taf. 4a.c) u. in den Marmor-Inkrustationen der Apsissockelzone der Euphrasius-Basilika in Parenzo aus der Mitte des 6. Jh. (A. Terry, The opus sectile in the Eufrasius cathedral at Poreč: DumbOPap 40 [1986] 151f Abb. 14. 16; ebd. 149f Abb. 8f: zwei antithetisch angeordnete Füll-H.). In S. Vitale in Ravenna ist es der mosaizierte Apsisbogen aus dem 2. Drittel des 6. Jh., der mit gekreuzten Füll-H. geschmückt ist u. von einem Clipeus mit Christogramm bekrönt wird, den Adler auf ihren Flügelspitzen tragen (Deichmann, Ravenna aO. 1 [1969] 148. 156 Abb. 224). Damit wird das Motiv von der Herrschersymbolik auf Christus übertragen (ebd. 2, 2, 165; vgl. dazu eine nordafrikanische Reliefdarstellung mit zwei Füll-H. unter dem Christogramm; H. Leclercq, Art. Corne d'abondance: DACL 3, 2, 2966 Abb. 3313). *Sch./Ko.*

2. Nachleben. Es lassen sich somit weder ein auffallend starker Rückgang in der Beliebtheit des Füll-H.-Motivs noch eine völlige Einschränkung auf eine rein dekorative Funktion für die Spätantike verzeichnen (anders Pottier, Cornu 1519). Im Gegenteil, in der westl. wie auch in der östl. frühmittelalterlichen Kunst lebt das Motiv ungebrochen weiter. Man vgl. die bereits zuvor genannten zwei Beispiele, außerdem die Füll-H. in frühislamischem Mosaik (H. Stern, Les représentations des conciles dans l'église de la nativité à Bethléem: Byzant 11 [1936] 110 Taf. 4, 14 [überkreuzte Füll-H. im Felsendom in Jerusalem] u. ebd. 11 Taf. 4, 13 [einzelne Füll-H. in der Großen Moschee von Damaskus]) u. bei Genien sowie Personifikationen von Bergen, Flüssen u. Städten in karolingischen u. byzantinischen Hs. bzw. Elfenbeinen: Dufrenne aO. (o. Sp. 568) Taf. 13, 3; Der Stuttgarter Bilderpsalter 1. Facsimile-Bd. [1968] fol. 57^v. 41^r. 54^r; Mütherich / Gaehde aO. (o. Sp. 566) Taf. 37f; A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen u. sächsischen Kaiser 1 (1914) nr. 41. 83. 100. 132a. 163a; K. Weitzmann, The Joshua roll (Princeton 1948) 66/71 Abb. 21. 37. 69. 71. 73. 75; ders., Greek mythology in Byz. art (ebd. 1951) 118f Abb. 137f; ders., Studies in classical and Byz. manuscript illumination (Chicago 1971) 213/5 Abb. 197/9. *Ko.*

G. Antonucci, Ποιεῖν τὰ κέρατα: Athenaeum NS 2 (1924) 277/80; Ancora Ποιεῖν τὰ κέρατα: ebd. 3 (1925) 37/9; Postilla ad una postilla: ebd. 126/9. – J. Avalon, La corne, symbole de l'autorité et de la puissance?: Aesculape 41 (1958) 3/62. – K. Bemmann, Das Füll-H. in der griech. Kunst, Diss. Freiburg (1992). – G. Bertram, Der Sprachschatz der LXX u. der des hebr. AT: ZAW NF 16 (1939) 85/101, bes. 90/2. – H. Biedermann, Art. H.: Knaurs Lex. der Symbole (1989) 205/7. – J.-M. Blázquez, Art. Cernunnos: LexIconMythClass 4 (1988) Addenda 839/44. – R. Bodenmann, Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'église ancienne des trois premiers siècles = Beitr. zur bibl. Exegese 18 (1986). – J. R. Conrad, The horn and the sword (London 1959). – B. Couroyer, Corne et arc: RevBibl 73 (1966) 510/21. – S. Diamant / J. Rutter, Horned objects in Anatolia and the Near East and possible connections with the Minoan horns of consecration: AnatolStud 19 (1969) 147/77. – F. Dungermuth, Moses strahlendes Gesicht: TheolZs 17 (1961) 240/8. – A. Eberharter, Das H. im Kult des AT: ZsKathTheol 51 (1927) 394/9. – W. Foerster, Art. κέρας: ThWbNT 3 (1936/38) 668/71. – A. Furtwängler, Art. Herakles: Roscher, Lex. 1, 2, 2135/252. – R. P. Hartwig, Herakles mit dem Füll-H., Diss. Leipzig (1883). – H. Hoffmann, Attic red-figured Rhyta (Mainz 1962); Tarentine Rhyta (ebd. 1966). – O. Keel, Wirkmächtige Siegeszeichen im AT = Orbis Bibl. et Orient. 5 (Freiburg i. Ue. 1974). – G. Kretschmar, Die Offenbarung des Johannes = Calwer Theol. Monogr. 9 (1985). – R. de Langhe, L'autel d'or du temple de Jérusalem: Biblica 40 (1959) 476/94. – H. Lesètre, Art. corne nr. 1: DictB 2, 1 (1926) 1008/10. – G. R. Levy, The gate of horn (London 1948). – R. Lindner, Art. Hades: LexIconMythClass 4 (1988) 367/406. – J. A. MacCulloch, Art. horns: ERE 6, 791/6. – W. Nester, Der Ursprung des Füll-H., Diss. Wien (1973). – D. Markow, The dilemma of the horns. The so-called ‚cornu' gesture in early medieval art: Stud. in iconogr. 12 (1988) 1/16. – A. J. Nussbaum, Head and horn in Indo-European = Stud. in Indo-Europ. lang. & culture NF 2 (Berlin 1985). – C. Pascal, Postilla: Athenaeum NS 2 (1924) 280f. – Ch. Picard, Un monument rhodien du culte princier des Lagides: BullCorrHell 83 (1959) 409/29. – E. Pottier, Art. cornu, cornus: DarS 1, 2 (1887) 1510/4; Art. cornu copia: ebd. 1514/20. – G. Q. Reijners, The terminology of the Holy Cross in early Christian literature = Graecitas Christianorum Primaeva 2 (Nijmegen 1965) 97/107. – J. Sieveking, Das Füll-H. bei den Römern, Diss. Erlangen (1895). – E. Simon, Augustus (1986). – F. Sinn, Stadtröm. Marmorurnen = Beitr. z. Erschließung hellenist. u. kaiserzeitl. Skulptur u. Architektur 8 (1987). – K. Tuchelt, Art. Rhyton: EncArteAnt 6 (1965) 675/83. – M. L. Wagner, Phallus, H. u. Fisch. Lebendige u. verschüttete Vorstellungen u. Symbole, vornehmlich im Bereiche des Mittelmeerbeckens = Romanica Helvetica 4 (1937) 77/129, bes. 99/109.

Johannes B. Bauer (B. I. III. a. 6. 7. 9/14. b. 2. a. IV. a/b. 7; C. I. II. a. b. c. 1. d/g) – Heinzgerd Brakmann (C. II. c. 2) – Dieter Korol (B. III. a. 2. 5; IV. b. 8; C. III. a/g) – Gerda Schwarz (A; B. II. III. a. 1. 3. 4. 8. b. 1. 2. β. 3/6; C. III. c. d. g. 1).

Horn II s. Musikinstrumente.

Horos.

A. Nichtchristlich. I. Im Alten Ägypten. a. Namensform. Horus (lat.), Ὧρος (griech.), hōr, har-, hr (kopt.), aus dem ägypt. Ḥrw,

,der Ferne', gewöhnlich mit dem Falkenzeichen wiedergegeben. Da der Name auch mit dem Gesichtszeichen vorkommt, ist klar, daß die Ägypter das Falkenzeichen nicht mit dem normalen Wort für Falke, bjk, sondern mit ḥr ausgesprochen haben. Was die Vokalisierung betrifft, zeigen sowohl das Koptische als auch das Griechische Formen, die sich auf ein ursprüngliches Ḥārˇw zurückführen lassen. – Die drei Hauptformen des Gottes sind: 1) Ḥrw-wr (Ἁρωῆρις), ,H. der Ältere', auch Ḥrw śm św, ,H. der Älteste', genannt; 2) Ḥrw z3 3st (Ἁρσιῆσις, Hor-siēsĕ), ,H., Sohn der Isis', u. 3) Ḥrw p3 ẖrd (Ἁρποχράτης, älter u. ursprünglicher als Ἁρποκράτης), ,H. das Kind'. Das letztere haben die Griechen wegen der Fruchtbarkeit Ägyptens in das für sie bedeutungsvolle Καρποκράτης, ,Herr der Ernte', verballhornt u. diesen Gott der Fruchtbarkeit, mit zwei Getreidehalmen geschmückt dargestellt, überall im Mittelmeerraum verehrt (Perdrizet 27f; Ael. nat. an. 11, 10; R. Harder, Karpokrates v. Chalkis u. die memphitische Isispropaganda = AbhBerlin 1944 nr. 14).

b. Der Falkengott Horos. Der Falkengott war einer der größten Götter Ägyptens u. der erste, der schon in der Vorzeit eine überregionale Vorrangstellung gewann. Nach älterer ägyptolog. Auffassung war seine Funktion die des Himmelsgottes mit Sonne u. Mond als Augen. Eine neuere Auffassung sieht in H. einen Stern (R. Anthes: JournNearEastStud 18 [1959] 171; ders.: KairMitt 15 [1957] 1/12; R. Krauss: BullSocÉgyptGenève 14 [1990] 49/56). Später wurde er mit dem Sonnengott Re identifiziert, der manchmal Re Harachti, ,Re-Horizontischer H.', heißt u. als geflügelte Sonnenscheibe erscheint. Seine Mutter war Hathor, ,Das Haus von H.', die Himmelskuh. H. galt als Königsgott: Jeder König wurde mit ihm identifiziert u. für den lebendigen H. auf Erden gehalten. Unter den fünf Königstiteln stand der H.name an erster Stelle (J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum [Gottkönigtum]: o. Bd. 11, 1106; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 181).

c. Der anthropomorphe Horos. Jünger als die Mythen um den älteren Falkengott ist der Mythos von der Geburt des anthropomorphen H. Demzufolge war Osiris ein guter König, der vom bösen Bruder Seth ermordet wurde. Isis wurde mit H. schwanger, indem sie als Falkenweibchen über der Leiche ihres Mannes u. Bruders Osiris schwebte. Sie gebar H. u. zog ihn im Nildelta auf der mythischen Insel Chemmis in einem Dickicht auf, wo sie ihn gegen allerlei Gefahr durch ihre Zauberkraft schützte. Die Gefährdungen u. Beschwerden, denen das kleine Kind ausgesetzt war (Bedrohungen durch wilde Tiere u. Brand, vom Bauchweh bis hin zu Liebeskummer), werden breit ausgemalt u. bilden den Grundstoff für Historiolae in der Zauberei bis in die kopt. Zeit hinein (L. Koenen: ChronÉg 37 [1962] 167/74; Kropp, Zaubert. 3 § 3/6; PGM² XXVIII; W. Golenischeff, Die Metternichstele [1877]; Binder Reg. s. v. H.). Vor allem aber wird H. gegen seinen ewigen Feind u. Rivalen Seth geschützt. – Der Streit zwischen H. (nie Harpokrates) u. Seth ist einer der ältesten u. wichtigsten altägypt. Mythen u. wird in den sog. Pyramidentexten schon in der Zeit der 5. Dynastie (ca. 2340/2200 vC.) behandelt. Die Tradition der Erzählung ist jedoch nicht einheitlich u. manchmal sogar widersprüchlich. Anspielungen u. Niederschläge finden sich noch in den Werken der klass. Schriftsteller: Herodt. 2, 62f. 144. 156; Nigid. Prisc. frg. 98 Swoboda; Diod. Sic. 1, 21f; Plut. Is. et Os. 18f, 357F/58E (= Hopfner 1, 84. 101; 2, 229f); vgl. ferner Ovid. met. 5, 319/31; Plut. libid. et aegr. 6; Apollod. bibl. 1, 6, 3; Hygin. fab.: 196 Rose; Nicand.: Antonin. Lib. 28 (Mythogr. Gr. 2, 1, 107f); Suda s. v. Τυφώς (4, 612 Adler) (= Hopfner 2, 151. 266; 3, 346. 349; 1, 81; 5, 753). Die christl. Väter bilden eine andere Quelle: zB. Aristid. apol. 12; Athenag. leg. 22, 8f; Firm. Mat. err. 2, 2f; Theodrt. affect. 1, 113f (= Hopfner 3, 330f. 344; 4, 518f. 669). Schließlich findet man in den griech. Zauberpapyri gelegentlich Anspielungen: PGM² IV 172/85; V 266/84; XXXVI 316/20. 337/9 u. ö. (Griffiths). – H. besiegt den bösen Seth, rächt den Tod seines Vaters u. wird vom Gericht der Götter in Heliopolis als legitimer Sohn u. Erbe seines Vaters u. daher rechtmäßiger Thronfolger in aller Form feierlich inthronisiert. Darin spiegeln sich die uralten universellen Motive der Wiederbelebung des Toten, der Geburt des göttlichen Kindes, das in Niedrigkeit u. Gefahr aufwächst u. als Rächer seines Vaters zu Ruhm u. Ehren gelangt (Jung / Kerényi; Norden; Binder), u. schließlich des ewigen Kampfes zwischen Gut u. Böse (vgl. R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 233; W. Speyer, Art. Gottesfeind: ebd. 11, 1003). – G. Roeder, Art. Ὧρος: PW 8, 2 (1913) 2433/57.

II. Im hellenist.-röm. Bereich. a. Horos als Kind = Harpokrates. Vgl. D. Meeks, Art. Harpokrates: LexÄgypt 2 (1977) 1002/11.

1. Allgemein. Schon das frühdynastische Ägypten kannte das H.kind, bald Harsiese, bald Harpokrates genannt, das als junger Sonnen-, Fruchtbarkeits- oder kindlicher Gott in der Trias der hl. Familie fungierte. Obwohl Harpokrates in der Ptolemäerzeit relativ selten in Erscheinung tritt (P. Fraser: Opuscula Atheniensia 3 [1960] 6; Milne 210), wird die pummelige, kindliche Figur zu einer der beliebtesten u. verbreitetsten Göttergestalten der röm. Kaiserzeit mit Kultstätten überall in Ägypten. Die Christen lehnten den H.falken gänzlich ab (A. Hermann: JbAC 7 [1964] 43_{24}), aber das H.kind wurde möglicherweise in die christl. Ikonographie übernommen (s. u. Sp. 590f). – Die häufigsten Belege für Darstellungen des H.kindes kommen aus dem Faijum, zB. Soknopaiu Nesos, wo es in einer Trias mit Isis u. Premarres erscheint (Ditt. Or. nr. 175 = SBE 5, 8884 = K. Herbert, Greek and Latin inscriptions in the Brooklyn Museum [Brooklyn 1972] 25/8; vgl. W. Rübsam, Götter u. Kulte in Faijum [1974] 124. 161). – Auf alexandrinischen Münzen erscheint H. zZt. Domitians, häufiger dann unter den antoninischen Kaisern u. seltener im 3. Jh. Demotische H.namen gibt es an die 500 im Unterschied zu rund 250 Isisnamen (G. Nachtergael: ChronÉgypt 60 [1985] 223/39). Ebenso zahlreich u. beliebt sind griech. Namensbildungen, wie Ὧρος, Ὡρίων, Ὡριγένης (vgl. die Parallelbildung Ἰσιγένης), Ἁρποκράτης, Ἁρποκρατίων usw. Ähnliche Bildungen sind seltener im lat. u. semitischen Sprachraum (M. Marcovich: ZsPapEpigr 50 [1983] 166; W. Röllig: Welt des Orients 5 [1969/70] 118/24; R. Degen: ebd. 218/21; Malaise 201f). In späterer Zeit hießen auch Christen Origenes u. Horsiese (s. u. Sp. 595f). – H. erscheint häufig auf Gemmen (vgl. iam vero et Harpocraten statuasque Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt: Plin. n. h. 33, 41 = Hopfner 2, 196), bis er im Zuge der Christianisierung durch indifferente Typen ersetzt wurde (Clem. Alex. paed. 3, 59, 1). Sogar auf punischen Votivstelen kommt H. vor (J. Ferron, Horus l'enfant sur les stèles votives de Carthage: Revue de l'Inst. des Belles Lettres Arabes à Tunis 36 [1973] 79/96). – Seine Terrakottafigürchen, weitaus zahlreicher als die anderer Götter, sind bis nach Indien (S. M. Morenz / J. Schubert, Der Gott auf der Blume [Ascona 1954] 123), China (M. Maillard: JournAsiat 263 [1975] 223/30) u. Afghanistan (K. Parlasca, Eine Harpokrates-Statuette aus Afghanistan im Brooklyn Museum: Artibus Aegypti, Festschr. B. v. Bothmer [Bruxelles 1983] 101/5) gelangt. Die meisten Terrakottadarstellungen datieren aus den beiden ersten Jhh. nC. H. wird als Knabe hockend oder kauernd auf dem Boden oder auf der Blume, als etwas älteres Kind mit Gans, Vogel oder Hund spielend oder auf einer Sphinx, einem Kamel, Pferd oder Wagen oder auf den Schultern des Priesters reitend oder thronend dargestellt. Manchmal sitzt oder steht er aufrecht im praxitelischen Schema frei oder an einen Pfeiler gelehnt. Schließlich wird er gezeigt als vollkräftiger Mann, der reitende Gott, der zum Stoß gegen den Feind ausholt. Gelegentlich erscheinen sogar zwei Harpokratesfiguren nebeneinander, eine als Säugling, eine als Kleinkind (Roeder 506 § 680 Taf. 68b; Dunand 40/2). – Der spätzeitliche kindliche H., als ,Bezwinger der bösen Tiere', oft dargestellt auf den sog. H.-Cippi, erinnert an seine Jugend im Chemmis-Dickicht u. an den Kampf mit Seth. Altägyptische Darstellungen zeigen, wie der falkenköpfige H. auf dem Krokodil Seth (Sobek) steht u. es mit einer Lanze durchbohrt. Freilich darf H. auf den Krokodilen nicht in allen Fällen als Bild für den Sieg des Guten über das Böse verstanden werden. Zumindest in einigen Fällen ist klar ersichtlich, daß die furchtbaren Tiere unter, vor u. auf dem Gott oder in seinen Fäusten viel eher Attribute u. Ausdruck seiner schützenden u. abwehrenden Kraft sind (J. Quaegebeur, Divinités égyptiennes sur des animaux dangéreux: L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient Ancien = Cah. du Centre d'Ét. du Proche-Orient Anc. 2 [Leuven 1983] 131/43). – Manche H.typen sind ortsabhängig, zB. erscheint er in Pelusium mit dem *Granatapfel (A. Geißen, Kat. alex. Kaisermünzen der Slg. des Inst. für Altertumsk. der Univ. zu Köln [1974/83] 3, 326 nr. 2948; 4, 26 nr. 3036), in Canopus mit als Krokodilleib endendem Körper (ebd. 1, 156 nr. 528/30; 4, 150. 158 nr. 3435/8. 3454). In Heracleopolis Magna wurde er mit Herakles in der Form des Haroeris identifiziert (ebd. 1, 162 nr.

546f; 2, 148 nr. 1176f). In Mendes ist er ein bärtiger Mann mit Widderhorn (2, 148. 156 nr. 1178. 1202f), in Alexandria vorzugsweise ein Kind. Die einzigen bei allen Motiven wiederkehrenden Gemeinsamkeiten sind die symbolische Haarlocke der Jugend sowie der Finger am Mund (PGM² III 707f: Ἁρποκράτην ἔχοντα ἐπὶ στόματος [τὸ δακτύ]λιον).

2. Gott des Schweigens. Schon in den Pyramidentexten ist H. ‚das Kind mit dem Finger im Mund' (Sethe, Pyr. nr. 663c. 1214c. 1320c). Nach Plut. Is. et Os. 16 = Hopfner 2, 228 gab ihm Isis den *Finger anstelle der Brust. Nicht nur bei Terrakotten- u. Bronzefiguren, sondern auch auf Münzen des prosopitischen Gaus (Geißen aO. 4, 144/6 nr. 3422/5) u. auf Gemmen (Delatte / Derchain 104f) wird er mit dem vor dem Mund emporgehaltenen Finger dargestellt. Manchmal ist der Finger nur an die Lippen gelegt oder sogar vor den Mund gehalten. – Für die Ägypter bedeutete der Finger am Mund ‚Sprechen' oder ‚Essen'; ‚Schweigen' wurde mit der ganzen Hand über dem Mund ausgedrückt. Hier ist jedoch der Prototyp das fingerlutschende Kind. Die klass. Autoren deuteten die Geste, die nicht nur bei H., sondern auch bei Antinoos-Hermes- u. Menas-Darstellungen vorkommt (J. Schwartz: AnnServAntÉg 47 [1947] 238f), fehlerhaft als Schweigegestus (Varro: Aug. civ. D. 18, 40; Varro ling. 5, 57 [= Hopfner 1, 81f. 83]; Catull. 74, 4; 102, 4; Ovid. met. 9, 692; Plut. Is. et Os. 16; Auson. ep. ad Symm. 25, 27 [= Hopfner 2, 152. 228; 4, 575]; PGM² IV 558f; Suda s. v. Ἡραίσκος [2, 579f Adler]; Anth. Lat. 159, 6 Riese; Damasc. vit. Isid. 7 = Hopfner 4, 690f). Das Bild lebt bis ins europäische MA fort (W. Deonna: SchweizZsArchKunstgesch 12 [1951] 28/41; vgl. K. Groß, Art. Finger: o. Bd. 7, 930). Als Gott des Schweigens wurde H. mit dem Krokodilgott Sobek identifiziert, weil das Krokodil keine Zunge habe (L. Kákosy: ZsÄgSpr 90 [1963] 73; vgl. E. Bresciani: Aegyptus 55 [1975] 3/9; 57 [1977] 11/3: Sobek-H. genährt von der Schlange Isis-Thermuthos [Stelen aus Narmuthis u. von der Via Appia Antica]).

3. Horos auf der Blume sitzend. Der Lotus, dessen Blüte sich abends schließt u. ins Wasser taucht, um am nächsten Tag wieder daraus hervorzukommen u. die Blätter zu öffnen, galt als die Sonne, die abends ins Urwasser Nun hinabtauchte, um am Morgen wieder emporzusteigen. Altägyptische Hymnen sprechen von der ‚großen Knospe, die im Ozean aufgeht, als ein Kind der Mhtwrt" (A. Erman: ZsÄgSpr 38 [1900] 25), oder von der Sonne, die heraustritt ‚aus einer Lotosblüte im großen Meer' (H. Brugsch, Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum 1 [1883] 10), oder von ‚Re anbeten bei seinem Aufgang im östl. Lichtland des Himmels. Gegrüßt sei(est du) ... Kind, das in der Lotosblüte aufgeht' (J. Assmann, Ägypt. Hymnen u. Gebete [Zürich 1975] nr. 43). – So wird H. überall auf der Lotosblüte kauernd u. hockend (weil er schwache Beine hatte: PChester Beatty 1. 3. 8; Plut. Is. et Os. 19 = Hopfner 2, 230) dargestellt (selten allerdings bei Terrakottafiguren), die eine Hand am Mund, in der anderen eine Peitsche haltend (Plut. Is. et Os. 18f; Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris 1 [1940] 87). – Auch andere Götter u. Tiere, mit denen H. zT. identifiziert wird, *Apollon (PGM² II 103), Falken, *Frösche, Skarabäen, *Adler usw., sitzen in der Lotosblüte (Wortmann 71f; H. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte: ÄgyptHelv 5 [1977] 72). – Als das Bild von H. auf der Blume seine ursprüngliche Bedeutung verlor, wurde es von der späten Philosophie allegorisch-symbolisch umgedeutet als Sinnbild für die Erhabenheit des Göttlichen über das Materielle (Porph. ep. ad Aneb. 31 Parthey; Iambl. myst. 7, 2f [= Hopfner 3, 472f; 4, 501/3]; Hopfner, Plutarch aO. 2, 95/8 zu Plut. Is. et Os. 11). – Inwieweit H. auf der Blume dem indischen Gott auf dem Lotus ‚Geburtshelferdienste zum Eintritt in die Figürlichkeit geleistet' hat (Morenz / Schubert aO. [o. Sp. 578] 156), ist umstritten. Wenn auch der ägypt. Vorgänger sonst keinen Nachhall findet, genießt sein indischer Nachfolger noch heute überall im Fernen Osten weite Verbreitung (K. Parlasca: OrLitZt 50 [1955] 207/11).

b. Synkretistische Identifikationen. 1. Eros. Als Fruchtbarkeitsgott wurde H. mit Eros identifiziert (Plut. amat. 19, 764B = Hopfner 2, 264; P. Roussel, Cultes égyptiens à Délos [Paris / Nancy 1916] nr. 194: Ἔρωτι Ἁρφοκράτει; R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 4. 11. 21), bekommt dafür Flügelchen auf dem Rücken in den Terrakotten u. reitet auf einer *Ente (A. Hermann: o. Bd. 5, 446) oder **Gans, Tiere, die mit Aphrodite (aber auch mit Ammon-

Re) assoziiert sind (Perdrizet 32f; W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1974] 178f). Die Gleichstellung H.-Eros erfolgt leicht aus der analogen Identifizierung der Mütter Isis-Hathor-Aphrodite. H.-Eros trägt einen Korb, ein Füll-*Horn oder einen Topf (aus dem die Nilflut hervorgehen soll). Das griech. Wort χερνιβοπάστης, ‚Weihwasser-Sprenger', das in hieroglyphischer Umschrift auf einer derartigen Terrakotte gestanden haben soll, ist mittlerweile für eine vox nihil u. die Statue selber als eine Fälschung erklärt worden (O. Guéraud / C. Kuentz: AnnServAntÉg 36 [1936] 115/23).

2. Priapos. Als ithyphallischer Knabe oder mit überdimensionalem Phallus wurde H. mit Priapus identifiziert (Suda s. v. Πρίαπος [4, 194 Adler]; Procop. b. Pers. 1, 19, 35 = Hopfner 4, 708). Als Mannweib mit Riesenphallus geht er in den genrehaft grotesken Patäke über, der nur einer von den vielen zwergenhaften Kobolden ist, die überall im Mittelmeerraum Lokalgottheiten darstellen u. als ‚Genii cucullati' mit der Figur von Telesphoros verschmolzen wurden (Marcovich aO. 155/71; W. Deonna, De Télesphore au ‚moine bourru' = Coll. Latom 21 [Bruxelles 1955] 73f).

3. Triptolemos. In edlerer Gestalt tritt er als der agrarische Gott Triptolemos auf (P. Perdrizet, Harpocrate-Triptolème: AnnServAntÉg 36 [1936] 10/4; L. Koenen / D. Thompson, Gallus as Triptolemos on the Tazza Farnese: BullAmSocPap 21 [1984] 111/56; G. Schwarz, Triptolemos = GrazBeitr Suppl. 2 [Amsterdam 1987] 169/72).

4. Apollon. Als Lichtgott wurde H. mit *Apollon gleichgesetzt (Macrob. Sat. 1, 21, 13 = Hopfner 4, 598; Diod. Sic. 1, 17. 21 = 1, 98. 100f, wo dem H.-Apollon sogar die Entdeckung des Lorbeers zugeschrieben wird). Auf den späteren H.-Stelen wird H. besungen als ‚O Alter, der sich in seiner Zeit verjüngt, der wieder zum Kinde wird', u. mit der sich täglich erneuernden Sonne identifiziert (Barb 20). Demzufolge wurde er von den Griechen als Lichtgott mit Apollon (Herodt. 2, 144. 156; Plut. Is. et Os. 12, 355D/56A; Paus. 2, 27, 6; Ditt. Or. nr. 89; Ditt. Syll.³ nr. 764) u. Helios (PGM² I 144: Ἡλίωρος), von den Römern mit ihrem Sonnengott Sol u. später von den Christen mit Sol Salutis identifiziert (A. M. El-Khachab: JournEgyptArch 57 [1971] 134/8; Dölger, Sol sal.² 41. 379/410).

5. Mios. Der kämpferische, kriegerische H. wurde mit dem Löwensonnengott Mios identifiziert (Bonner 183/5: Ἁρμιῶς; PGM² VII 361: Ἁρμιοῦθ; Griffith / Thompson 9, 21f), sein Kult in Leontopolis (Tel Moqdam) gefeiert, u. er selbst als Löwe am Finger lutschend auf Gemmen abgebildet (Bonner nr. 229f). Nach Macrob. Sat. 1, 21, 17 wird der Löwe wie H. mit schwachen Hinterbeinen geboren (Jackson 108/19). Allgemein zum Löwen H. A. Cahn, Die Löwen des Apollon: MusHelv 7 (1950) 185/99.

6. Herakles. H. mit der Keule zeigt eine Verschmelzung mit *Herakles, der seinerseits als Äquivalent des ägypt. Gottes Chonsu angesehen wurde (K. Parlasca: Akten d. 24. Intern. Orientalisten-Kongr. [1959] 71/4; J. Quaegebeur: OrientLovPer 6/7 [1975/76] 469/72; J. Schwartz: AnnServAntÉg 45 [1947] 37/49; 47 [1947] 223/47).

7. Chnumis. Als der löwenköpfige Sonnengott Chnumis erscheint H. in PGM² I 142/8; IV 2111/7 u. häufig auf Gemmen (Jackson 110_{92}). So nennen ihn PGM² I 237; II 157 Ἁρπονκνουφι u. setzen ihn mit Michael (s. u. Sp. 592) gleich, der seinerseits PGM² IV 2768 zusammen mit Orion als Herrscher über die Nilflut angerufen wird (Wortmann 85f. 101; Bonneau 274 literarische Zeugnisse für H., den Nilbringer). Dieser Harponknuphi wird mit dem Dekan Kenmet assoziiert u. letztendlich mit dem Agathos Daimon identifiziert (D. Meeks, Art. Harponknuphi: LexÄgypt 2 [1977] 1011f; PGM² I 26).

8. Abrasax u. a. H. = Abrasax (PGM² LXI 33); H. = Phoenixvogel (Merkelbach, Roman aO. 130; R. van den Broek, The myth of the phoenix according to classical and early Christian traditions [Leiden 1972] 240/4); H. = Mithras (Merkelbach, Roman aO. 22); H. = Ptah (J. Quaegebeur / W. Clarysse / B. van Maele: GöttMisz 88 [1985] 26/32; Herodt. 3, 37); H. = Harmais (SBE I 2610; 2. Jh. nC.); H. = Harbaithos (ebd. I 5021. 9; 2. Jh. vC.) u. Harmotes (BGU 6, 1216, 43. 45 [2. Jh. vC.]). Auch mit anderen ägypt. Göttern wie Min, Ammon oder Somtous wurde H. identifiziert.

9. Nubische Akrobaten. Nubische Akrobaten auf dem Rücken von Krokodilen spielend, ein beliebtes Motiv in der hellenist. Kunst, stammen wohl vom H.-auf-den-Krokodilen-Motiv (Ch. Picard: BullSocArchAlex 32 [1938] 14).

10. Hora. Alexandrinische Gelehrsamkeit suchte eine Verbindung zwischen dem ägypt. H. u. der griech. ὥρα (Jahreszeit) herzustellen (Plut. Is. et Os. 38, 366A/C); das Wortspiel wurde von den Neuplatonikern bis hin zu Macrob. Sat. 1, 21, 13 ausgenutzt (S. Lewis: JournAmResCentEg 10 [1973] 60). Vgl. Diod. Sic. 1, 26, 5; Horap. hierogl. 1, 17.

11. Heron. H. = Heron? Der Heron-Kult in Ägypten ist eine Erscheinung, deren Herkunft nicht eindeutig bestimmt werden kann. Möglicherweise wurde Heron von thrakischen Söldnern nach Ägypten eingeführt. Evtl. ist er aber ein gräzisierter H., mit dem er jedenfalls identifiziert wurde (Perdrizet 36 nr. 110; ders., Negotium perambulans in tenebris [Strasbourg / Paris 1922] 9; Parlasca 24). Manche bezweifeln überhaupt einen Zusammenhang zwischen beiden Göttern (Ch. Picard: RevHistRel 150 [1956] 18; G. Lefèbvre: AnnServAntÉg 20 [1920] 237/49; M. Rostovtzeff: Aegyptus 13 [1933] 511_1; F. Cumont: Mélanges syriens, Festschr. R. Dussaud 1 [Paris 1939] 6; H. Seyrig: Syria 47 [1970] 102; G. Capovilla: RivFilolIstrClass 1 [1923] 424f; Weber 66f; M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques 2 [Paris 1950] 959/74; Lewis aO. 32f).

c. Horos als Reiter. Altägyptische literarische Zeugnisse für H. zu Pferde sind spärlich u. nicht eindeutig in ihrer Aussagekraft (J. Bergmann: StudAegypt 1 [1974] $18f_{23f}$). Ebenso verhält es sich mit altägyptischen archäologischen Denkmälern. Ein Steintäfelchen aus der Zeit Thutmosis' III zeigt eine(n) Reiter(in?), der (die) über einen gefallenen Feind reitet (B. Jaeger, Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperré [Fribourg 1982] 291_{194}). Auf Skarabäen mit dem Namen Thutmosis III, wohl späteren Datums, ist ein Pferd dargestellt, das über einen Gefallenen hinwegreitet (Wortmann 109). – Die ersten Bildnisse eines reitenden Herrschers stammen aus der Ptolemäerzeit. Der Raphiadekretstein stellt Ptolemaios IV zu Pferde dar u. hebt im Text die H.rolle des Königs deutlich hervor: Er hat die Feinde mit seiner Hand getötet ,ganz wie Harsiese (H., Sohn der Isis) einst seine Feinde massakrierte' (Z. 12, demotisch; H.-J. Thissen, Studien zum Raphiadekret [1966] 15. 54f. 82; vgl. die Rosette-Inschr. Ditt. Or. nr. 90, 10). – Der erste Präfekt Ägyptens Cornelius Gallus ließ sich iJ. 20 vC. auf Philae einen Denkstein errichten, der ihn zeigt, wie er vom Pferde aus einen Feind ersticht (J. G. Milne, Greek inscriptions = Cat. général des antiquités égypt. du Musée du Caire 16 [Oxford 1905] nr. 9295; A. Dupouy: ChronÉgypt 3 [1927] 194/8; Wortmann 109; E. Hartmann, Die Gallus-Inschrift auf dem vatikanischen Obelisken: Gymn 72 [1965] 1/8; vgl. H. Volkmann: ebd. 328/30). Auch wenn die Darstellungsweise für Ägypten neu ist, so ist doch der Inhalt typisch ägyptisch: Der Gottkönig u. kriegerische Rächer seines Vaters erschlägt seine Feinde (**Barbar I). – Die ersten literarischen Quellen für H. zu Pferde sind auch spät u. spärlich: Plut. Is. et Os. 19, 358C; ein Scholion zu Apollon. Rhod. 4, 272 (Hopfner 1, 62f); ein demotischer Zaubertext (Griffith / Thompson 1, 202f [v° 33, 1]) u. evtl. ein griech. Zaubertext (PGM^2 IV 1048f). Hinzu kommen epigraphische Belege aus Pergamon (Inschr. Pergam. 2 [1895] 248 nr. 336; L. Vidman, Syll. inscr. rel. Isiac. et Sarap. [Berlin 1969] 161 nr. 313; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 3 [Leiden 1973] 93f; Parlasca 26) u. Ostia (CIL 14, 4290; Vidman aO. 250 nr. 538; M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie [Leiden 1972] 69 nr. 10; Parlasca 26). – Die früheste datierbare Darstellung eines Reitergottes findet sich auf einer Kalksteinstele vJ. 67 vC. im Herontempel in Theadelphia (Kairo, Ägypt. Museum, Inv. JE 46790; Lewis aO. Abb. 35; Parlasca 23). Dort wird Heron, der Reitergott, durch die Uräussonnenscheibe, Symbol des H., als der Gott H. identifiziert. Ähnliche Darstellungen ptolemäischen Datums sind ein Relief unbekannter Herkunft im Kopt. Museum zu Kairo (Inv. nr. 229; Parlasca Taf. 12) u. ein Relief aus Luxor im Kairener Ägypt. Museum (nr. 27573; Lewis aO. Abb. 36). Viele spätptolemäische Terrakottabildnisse von Harpokrates zu Pferd sind aus dem Delta erhalten (Kaufmann 63). Römischen Datums sind die Reitermalerei im Kultraum des Heron im Pnepheros-Tempel in Theadelphia (A. E. Breccia, Egitto greco e romano^3 [Pisa 1957] 112f Taf. 59; Parlasca 23) u. der sog. Hartford-Reiter (D. B. Thompson: ChronÉgypt 50 [1975] 321f; Lewis aO. Abb. 20; Parlasca 25). – Unter den archäologischen Zeugnissen hat seit jeher eine angeblich aus Bawit stammmende Skulptur im

Louvre (Dépt. des antiquités chrét. Inv. nr. X 5130; Parlasca 19/21) größtes Interesse auf sich gelenkt. Sie zeigt eine auf einem Pferde reitende falkenköpfige, sonst anthropomorphe Figur, die ihre Lanze auf ein am Boden liegendes Krokodil richtet. Das Stück wird unterschiedlich ins 2. bis 6. Jh. nC. datiert, wobei eine Datierung ab dem 5. Jh. automatisch eine christl. Interpretation verlangt (ebd. Taf. 10; Effenberger Taf. 47). Parallelen dazu aus der mittleren Kaiserzeit sind eine Terrakottastatuette in Berlin (Inv. nr. 9685; Weber nr. 82; Philipp nr. 46; Parlasca 21), Darstellungen auf ,alexandrinischen' Hartsteinschälchen in Mainz (ebd. Taf. 11, 1) sowie einige andere, die den Gott entweder falken- oder menschenköpfig zu Pferde zeigen, meist ohne Krokodil am Boden. – Andere röm. Darstellungen zeigen einen falkenköpfigen H. stehend in voller Rüstung (Berlin Inv. nr. 17549: Bonnet, RL 314; C. C. Edgar, Greek bronzes = Cat. général des antiquités égypt. du Musée du Caire 19 [Le Caire 1904] nr. 27695f; Perdrizet Taf. LI; Seyrig aO. 103) oder Harpokrates als kindlichen Krieger (Milne Abb. 110). Allgemein vgl. E. Kantorowicz, Gods in uniform: ProcAmPhilosSoc 105 (1961) 368/93. – Die verhältnismäßig wenigen Zeugnisse für dieses Motiv aus der röm. Epoche Ägyptens deuten auf einen Rückgang seiner Popularität. Der Reitergott der Ptolemäerzeit sowie die makedonischen Reitertruppen, die das Land einst beherrscht hatten, scheinen durch die übermächtigen röm. Fußsoldaten verdrängt worden zu sein. Ein letzter Ausklang der paganen Tradition in der bereits christl. Umwelt ist die Darstellung eines triumphierenden Königs zu Pferde, der den am Boden liegenden Feind ersticht, im Mandulis-Tempel (Kalabscha, 4./6. Jh.; L. Castiglione: ZsÄgSpr 96 [1970] 98f Abb. 7).

d. Könige u. Kaiser als Horos. Die altägypt. Vorstellung von der Geburt eines göttlichen Kindes als des Herrschers eines weltlichen Reiches läßt sich über die Ptolemäer bis hin zu den röm. Kaisern verfolgen u. ist auch Wurzel der Geburtsgeschichte Jesu (L. Koenen, Die Adaptation ägypt. Königsideologie am Ptolemäerhof: Egypt and the Hellenistic world = StudHell 27 [1983] 143/90; E. Brunner-Traut: ZsRelGeistGesch 12 [1960] 97/111). Caracalla zB. ließ sich auf Münzen als H., der Krokodilstöter, abbilden (RIC 4, 1 [London 1936] 303 Taf. XV, 8). Nach Dio Cass. 72, 15 ließ *Commodus seine Statue als neuen H. zwischen Standbildern von Osiris-Apis u. der Isis-Kuh aufstellen (H. P. L'Orange: SymbOsl 21 [1941] 105f; ders., Apotheosis in ancient portraiture [Oslo 1947] 85f; J. Straub: o. Bd. 3, 259). Vgl. U. Hagedorn u. a. (Hrsg.), Griech. Urkundenpapyri der Bayer. Staatsbibl. München 3 (1986) nr. 45 u. u. Sp. 590f.

e. Horosmysten. Die Beweggründe, auf Grabsteinen u. Mumienportraits des 3. u. 4. Jh. in Ägypten, auf Reliefs u. Büsten in Italien, Gallien u. Syrien drei- bis 14jährige Knaben mit H.lockentracht abzubilden, liegen im Dunkeln. Ob sie zu Lebzeiten tatsächlich Isismysten gewesen sind oder erst nach dem Tod von ihren trauernden Eltern durch Bezug zum H.kind der *Hoffnung auf Unsterblichkeit Ausdruck verliehen werden sollte, ist unbekannt (V. v. Gonzenbach, Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult [1957]; H. Müller: Pantheon 18 [1960] 267/71; Malaise 150f; A. Hermann, Antinous infelix: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 155/67).

f. Ausgang des Horoskults. Ende des 5. oder Anfang des 6. Jh. gab es noch in Abydos einen Apollon-(H.?-)Kult, dessen Beendigung Apa Moyses, Vorsteher des nahegelegenen Klosters (um 500; L. Villecourt: Bessarione 14 [1909/10] 39f), zugeschrieben wird. Auf sein Gebet hin sei der Tempel eingestürzt u. habe 23 Priester des heidn. Kultes unter sich begraben (Vit. Moys. abb. [BHO 777]: W. Till, Kopt. Heiligen- u. Märtyrerlegenden 2 = OrChristAnal 108 [Roma 1936] 67f). Auf der Insel Philae bestand ein wichtiges Kultzentrum des H. (Strabo 17, 1, 818 = Hopfner 2, 165), bis eines Tages (zwischen 328 u. 373 nC.) der Gouverneur von Syene, ein Christ u. Bischof namens Makedonios, die Insel besucht u. den Falkengott ins Feuer geworfen habe (Paphnut. hist. mon.: E. A. Wallis Budge, Misc. Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 445. 961; zur Christianisierung von Philae U. Wilcken, Heidnisches u. Christliches aus Ägypten 1: ArchPapForsch 1 [1901] 403; H. Munier, Le christianisme à Philae: BullSocArchCopt 4 [1938] 42; H. Junker: WienZsKundMorgenl 26 [1912] 42f; G. Lanczkowski, Art: Aethiopia: RAC Suppl. 1, 123f; Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 999).

III. Jüdisch. a. Horos - Jeremias. In Taphnae, einem ägypt. Grenzort gegen Palästina, soll eine H.stele gefunden worden sein, die von den Juden für das Grabmal des Propheten gehalten wurde, denn den ‚Prophetarum vitae' zufolge starb *Jeremias in Taphnae (PsDoroth. Tyr. catal. apost. par. [Th. Schermann (Hrsg.), Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata (Leipzig 1907) 44. 61f. 71f; ders., Propheten- u. Apostellegenden = TU 31, 3 (1907) 81/9]; Hopfner 4, 609). Zeit seines Lebens soll Jeremias die Schlangen u. die Wassertiere, von den Ägyptern Ephoth (wohl die altägypt. Apophis-Schlange), von den Griechen Krokodile genannt, vertrieben haben. Zu dieser Verschmelzung der H.legende mit der Jeremiasfigur könnte die Ähnlichkeit des H.namens ‚Harmios' (Harmiusis) mit dem des Propheten beigetragen haben (Barb $16f_{105}$; zur Legende s. auch F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman [1976] 93/6).

b. Horos - Moses. Midr. Schemoth Rabba 1, 26 (zu Ex. 2, 10) u. Midr. Yalkut Schimoni 165 wird erzählt, wie das Moseskind eines Tages die Krone von Pharaos Kopf nahm u. auf seinen eigenen setzte. Aus Angst vor diesem Omen ließ Pharao das Kind prüfen u. setzte ihm Schmuck u. glühende Kohlen vor. Weil Moses zu den brennenden Kohlen anstatt zum Schmuck griff, wurde der Griff nach der Krone als harmloser, kindlicher Streich abgetan. Moses aber, der die glühenden Kohlen anfaßte u. zum Munde führte, verbrannte sich Mund u. Zunge u. blieb daher verstümmelt. (Ähnliche Geschichten sind bei Joseph. ant. Iud. 2, 233f u. nach Binder 182f bei aṭ-Ṭabarī überliefert.) Nicht nur die Hand am Munde u. die verstümmelte Sprache, sondern auch der Name der Tochter Pharaos, Thermuthis (sowohl Jub. 47, 4 als auch Joseph. ant. Iud. 2, 224d. 232 u. ö. [Hopfner 2, 213] u. Epiph. haer. 78, 23, 7 [GCS Epiph. 3, 473; Hopfner 4, 608]; nach anderen Quellen für die Jubiläen auch Pharia genannt), sind eindeutige Übernahmen aus der ägypt. Mythologie. Aber schon die Geburtslegende von H. im Chemmisdickicht erinnert an die Mosesgeschichte der Bibel. So haben die Juden im hellenist. Alexandria wohl in den Osiris- u. H.mythen ihre eigene Mosesgeschichte gesehen u. sie in hasmonäischer Zeit in die Midraschim eingeflochten (I. Shirun-Grumach, Slow of speech and slow of tongue, an expressive gesture: Norms and variations in art, Festschr. M. Barasch [Jerusalem 1983] 3/12; A. Hermann: KairMitt 8 [1939] 171/6; H. Kees, Art. Thermuthis: PW 5 A, 2 [1934] 2444).

c. Horos-Iao-Sabaoth. E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 2 (New York 1953) 269f sieht in Harpokrates-Gemmen mit Ἰαω-Σαβαωϑ-Inschriften Spuren jüdischen Einflusses, die andere wiederum als Beispiele für die Christianisierung des altägypt. Motivs halten (s. u. Sp. 592). Viel eher sind sie als Zeugen des allgemein verbreiteten Synkretismus in der hellenist. Zauberei zu werten (*Glyptik; *Iao).

B. Christlich. Der Übergang vom Heidentum zum Christentum in *Aegypten war ein lang anhaltender Prozeß. Wieweit die frühen Christen von den Glaubensvorstellungen u. von der Bildsymbolik ihrer Vorfahren beeinflußt waren, liegt nicht auf der Hand. Während frühere Forschergenerationen in jeder ägypt. Madonna-u.-Kind-Darstellung ein Echo der heidn. Isisfigur mit dem jungen H. u. in jedem Reiterheiligen einen Nachfolger des berittenen H. sahen u. auch sonst bestrebt waren, die Verbindungen zwischen den pharaonischen u. den christl. Epochen Ägyptens so eng wie irgend möglich zu ziehen, tendiert die Forschung heute zu vorsichtigerer Betrachtungsweise. Vermeintliche Beziehungen, zB. zwischen H. u. Georg oder Menas, Christus oder Jeremias, sind nach heutiger Sicht kritischer zu beurteilen. Parallelität im Bildmotiv besagt noch keine Abhängigkeit.

I. Feste. a. Weihnachten. Die Feier der Geburt Christi am 25. XII. geht letztlich zurück auf die altägypt. ‚Riten der Isis' (Kikillia) am 29. Choiak (25. XII.), die das Suchen u. Finden des Osiris durch Isis u. die unmittelbar danach erfolgende Geburt des H. (der neuen Sonne) mit einem Lichtfest (Herodt. 2, 62: λυχνοκαίη) feierten (Plut. Is. et Os. 52, 372B/E; Epiph. haer. 51, 22, 5 [GCS Epiph. 2, 285]; Macrob. Sat. 1, 18, 10). Die Helios-Religion des 3. Jh. übernahm sie u. feierte das Fest Natalis solis invicti, des neugeborenen, kindlichen Sonnengottes von einer Jungfrau, am selben Tag (Antiochos-Kalender 25. XII. [F. Boll, Griech. Kalender 1 = SbHeidelberg 1910 nr. 16, 16]: Ἡλίου γενέϑλιον αὔξει φῶς [vgl. ebd. 40/4]). Schließlich haben die Christen den zum Reichsfeiertag des Sonnengottes gewordenen 25. XII. in ihr Fest Natalis Domini nostri Jesu Christi umgestaltet (Dölger, ACh 6, 23/30; Hartke; F. Cumont, Le Natalis Invicti: CRAcInscr 1911, 292/8; Merkelbach 36/9; G. Arrighetti / R. Bodei [Hrsg.], Aspetti di H. Usener filologo della religione [Pisa 1982] 210; H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 = Gottesdienst der Kirche 5 [1983] 166f).

b. Epiphanie. Weithin anerkannt sind auch die Ursprünge des wohl Ende 3. / Anfang 4. Jh. eingeführten christl. Epiphaniefestes des 6. I. im alexandrinischen *Aion-Fest. In beiden Fällen wurde die Geburt eines Kindes von einer Jungfrau gefeiert, einmal die Geburt des Aion-H., des Sonnengottes, durch die Jungfrau Isis-Kore, einmal die Geburt des Christuskindes, des wahren Sol Salutis, durch die Jungfrau Maria (vgl. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 904; Auf der Maur aO. 156f). Nicht nur die Geburt Christi, sondern auch die Anbetung durch die Magier, die Taufe Christi, die Hochzeit zu Kana u. die Speisung der Fünftausend wurden am 6. I. gefeiert. Die Ursprünge der Feier der Hochzeit zu Kana liegen in einem heidn. Wasserschöpffest, das auch am 6. I. stattfand. Damit wurde das Ende der Überschwemmungszeit gefeiert u. Osiris, Gott u. Herr des immer neu befruchtenden Nilwassers, verehrt. Gleichzeitig wurde dabei der befruchteten Isis u. des daraus resultierenden H.kindes mitgedacht. Hinzu kommt, daß die Nilüberschwemmung mit dem *Blut des von H. getöteten Feindes Seth gleichgesetzt wird. Von H. wird in altägypt. Texten gesagt: ‚Er macht sich ein Getränk aus dem Blut des Feindes' oder ‚er hat einen Strom in der Farbe des Blutes ergossen' oder ‚Du hast Weinbeeren in die Flüssigkeit geschüttet'. Somit wird die Nilflut auch als Wein u. H. als Dionysos aufgefaßt. Dies bezeugt ausdrücklich Epiph. haer. 51, 29, 7f (GCS Epiph. 2, 301f), der den Vergleich mit dem ersten Wunder Christi, der Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana, zieht. – Möglicherweise haben auch die anderen Erinnerungsmomente, die am 6. I. von der frühchristl. Kirche gefeiert wurden, ihre Ursprünge in einem heidn. Königsfest zu Ehren von Ptolemaios I Soter, der vielleicht an diesem Tag gekrönt wurde u. somit als irdischer Vertreter der Sarapis-Dynastie u. wie jeder ägypt. König vor ihm den Gott H. verkörperte. Lit.: Merkelbach 47/50. 55/7; K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 (1928) 123/54; B. Botte, Les origines de noël et de l'épiphanie (Louvain 1932); H. Goedicke, Die Darstellung des H. (Wien 1982) 83_{301}. 186f; Hartke 31/6; D. Wortmann, Das Blut des Seth: ZsPapEpigr 2 (1968) 227/30; Bonneau 370f; H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung (Zürich 1957) 172/89.

II. Bildliche Darstellungen. a. Christus. 1. Isis Lactans - Maria Lactans. Als die ersten Maria-Lactans-Darstellungen in Ägypten aA. des 20. Jh. entdeckt wurden, haben viele Forscher darin entweder direkte Abbilder oder zumindest typologische Fortsetzungen der hellenist. Isis-Lactans-Figuren gesehen. Ägypten galt einigen sogar als Ursprungsland dieses Motivs. Andere äußerten sich skeptischer gegenüber dieser angeblichen Fortsetzung altägypt. Elemente in der christl. Ikonographie. Wieder andere erblickten in beiden Figuren das Fortleben der allgemeinen u. alteingesessenen Verehrung des Weiblichen bei den Mittelmeervölkern u. Maria Lactans nur noch als Variante des weitverbreiteten Typus der Kourotrophos. – Noch nicht von allen eindeutig als Maria-Lactans-Figuren anerkannt sind zwei Kalksteinstelen aus dem Faijum. Die eine (Berlin, Frühchristl.-byz. Slg., Inv. nr. 4726 [Medinet el-Faijum, 4./6. Jh.]) ist in Ritztechnik (Graffito) mit großzügigen Strichen u. farbiger enkaustischer Bemalung ausgeführt u. mit einer Grabinschrift versehen (A. Effenberger: ForschBer 19 [1977] 158/68). Die andere, wohl etwas jüngere, zeigt eine stillende Frau von zwei Betern flankiert (Kairo, Kopt. Museum [Faijum, 7. Jh.]). Die Stelen, die die Verstorbene als ‚isisgleiche' Mutter darstellen sollten, wurden wohl von Heiden gemacht u. später durch das Anbringen von Kreuzen verchristlicht. – Zwei angebliche Darstellungen aus dem 3. Jh. in den Priscilla-Katakomben in Rom lassen sich bei näherer Betrachtung auch nicht als eindeutige Maria-Lactans-Figuren erkennen. Somit sind die frühesten eindeutigen Maria-Lactans-Darstellungen als Erfindung ägyptischer Mönche u. Anachoreten zu bewerten: Drei auf Fresken des Jeremias-Klosters bei Saqqara (verschiedentlich ins 5./8. Jh. datiert) u. zwei im Apollonkloster in Bawit (6./7. Jh.), also allesamt nicht an öffentlich zugänglichen Orten wie Kirchen u. ä.,

sondern versteckt in Privatkapellen oder Mönchszellen. Daher können sie keine große Auswirkung auf die sakrale Kunst gehabt haben. – Während die thronende Maria mit Jesuskind auf dem Schoß schon im 3. u. 4. Jh. weit verbreitet war, trat die stillende Maria im Westen erst im 12. Jh. auf, im Osten vereinzelt schon ab dem 10. Jh. Daß Lc. 11, 27 (,Selig ... die Brüste, an denen du gesogen hast') in der westl. wie östl. Kunst so wenig Widerhall gefunden hat, liegt wohl in der Prüderie der Zeit u. dem privaten u. nicht repräsentativen Charakter der Szene begründet. Die christl. Künstler des 12./14. Jh. im Westen dürften wohl kaum Isis-Lactans-Figuren vor Augen gehabt haben, als sie ihre Maria-Lactans-Figuren schufen, sondern sie entwickelten das Thema im Zuge einer allgemeinen Tendenz zur Humanisierung christl. Darstellungen aA. des 12. Jh. neu (Zuntz 32/5; Müller, Isis 34; ders., Gottesmutter 21f; Unger; Tran Tam Tinh 40/9; Snijder; Klauser 1098f; G. M. Lechner: Hdb. der Marienkunde [1984] 571; *Maria).

2. Andere Darstellungen. In einer christl. Katakombe in Alexandria wurde 1858 eine Wandmalerei entdeckt u. von T. Néroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie (Paris 1888) 38 beschrieben. Die nicht mehr erhaltene Szene zeigt nach seiner Beschreibung ,Jésus Christ ... d'un âge juvénile ... au milieu des serpents, des crocodiles, des lézardes et d'autres reptiles ... (qui) s'approche du lion, qui, du côté gauche, reste à sa vue ébahi et la gueule ouverte'. Néroutsos fügte keine Abbildung, sondern zum Vergleich die Skizze einer Elfenbeinskulptur im Vatikan bei, die seither häufig in der Literatur irrtümlich für die der alexandrinischen Malerei abgebildet wird u. zu unglücklichen Vergleichen zwischen Christus u. H. auf den Krokodilen geführt hat (H. Leclercq, Art. Alexandrie [Archéologie]: DACL 1, 1, 1135/8 Abb. 285f; A. Barb: JournWarbCourtInst 27 [1964] 15f). Erst J. Partyka, La représentation disparue du Christ d'Alexandrie: RivAC 60 (1984) 109/22 hat diese Fehlerquelle aufgedeckt u. gezeigt, daß die von Néroutsos entdeckte Malerei wohl eher mit einer Wandmalerei im nubischen Dongola zu vergleichen ist. – Auch die Darstellung einer vierflügeligen, nimbierten, jungen, männlichen Figur auf einem verschollenen Amulett, die auf zwei Krokodilen steht u. jeweils zwei Skorpione in beiden Händen hält, wird als Christus-H. interpretiert (Barb aO.). Problematisch ist eine Gemme mit Schafträger u. Inschrift IHCOVC über *Anker mit Fischen auf der einen u. dem H.kinde auf der Lotosblüte mit der Inschrift XPICTOC auf der anderen Seite (Dölger, Ichth. 5, 252f nr. 126. 285; G. Michaïlidès: BullSocArchCopte 13 [1948/49] 86f; Drexler 432). Falls es sich nicht um ein adaptiertes Stück mit später beigefügten Beischriften (zum Problem P. Zazoff, Die antiken Gemmen = Hdb. Arch. [1983] 381f) oder gar eine Fälschung handelt (generell zur Frage der Fälschungen J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 276/80), wäre es allenfalls ein Beleg für den Synkretismus magischer Vorstellungen. Michaïlidès aO. 86_4 vergleicht mit der Gemme eine Bronzeplatte (W. M. F. Petrie, Amulets [London 1914] 30 nr. 135aa Taf. XLIX), wo IAW IHCOVC über einer Darstellung vom H.kinde auf der Lotosblüte in der Barke steht. Vgl. Griffiths 115; Drexler 431/3. Daß solche Amulette christlich inspiriert sind, ist jedoch zu bezweifeln. Eher bezeugen sie die Tendenz der späthellenist. Zauberei, sich aus allen Glaubensrichtungen Motive anzueignen u. kunterbunt zusammenzuwerfen. Etwas überzeugender scheint die Annahme, daß Jesus u. Maria in der kopt. Josephsgeschichte dem sterbenden Joseph beistehen wie H. u. Isis dem toten Osiris (Hist. Jos. fabri lign. 19, 2 [S. Morenz, Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann = TU 56 (1951) 44 mit ebd. 61]; vgl. E. Revillout: RevÉgyptol 2 [1882] 65).

b. Michael. Der altägypt. H.könig sowie der Ptolemäerkönig, der röm. Kaiser u. der byz. Dux u. Praeses im 6. Jh. wurden als Spender der Nilschwelle angesehen, u. der Beginn der Nilflut (das Durchstechen des Damms) galt als Tag des Sieges des Sonnengottes H. über das Ungeheuer Seth. Der wichtigste Text hierzu ist in den Wänden des Tempels von Edfu eingemeißelt. Noch in christlicher Zeit (bis ins 19. Jh.) wurde der Tag der Nilflut liturgisch gefeiert. Nun galt der Erzengel Michael in der Rolle des Drachentöters als Patron. ,So liegt es nahe, ihn in die Rolle des H. eintreten zu lassen, der den Drachen durchstochen u. den Drachen besiegt hatte' (Merkelbach 21f; J. Michl, Art. Engel VII [Michael]: o. Bd. 5, 243/51, bes. 248).

c. Menas. Seit dem späten 5. Jh. wurde der hl. Menas auf weit verbreiteten Pilgerampullen zwischen zwei Kamelen stehend dargestellt. Damit sollte an die Legende erinnert werden, Kamele hätten Menas' Leiche in die Wüste getragen u. erst dort angehalten, wo sein Heiligtum errichtet werden sollte. Früher hat man eine direkte Verbindung zwischen solchen Menas- u. H.darstellungen gesehen, die den jungen H. zwischen bösen Tieren stehend zeigen, die er angeblich bezwingt (vgl. o. Sp. 578). Seither ist man aus den o. Sp. 591 genannten Gründen vorsichtiger geworden (C. M. Kaufmann, Menas u. H.-Harpokrates: OrChrist NS 1 [1911] 88/102). Götter zwischen zwei einander symmetrisch gegenüberstehenden Tieren sind eine vertraute Darstellungsweise im alten Vorderen Orient, die sich anhand obiger Beispiele auch in Ägypten verfolgen läßt, ohne daß zwischen den beiden Kulturzentren unbedingt direkte Beziehungen bestanden haben müssen (W. Deonna, Daniel, le ,maître des fauves': Artibus Asiae 12 [1949] 347/74).

d. Reiterheilige. Die Frage, inwieweit H.mythos u. altägyptische Darstellungen (s. o. Sp. 583f) als Vorbilder für den hl. Georg, Sisinnios, König Salomon u. andere uns unbekannte spätantike Reiterheilige gelten können (Barb 18), ist ein Problem der antiken christl. Ikonographie. Der Kampf eines Gottes bzw. Helden mit einem Ungeheuer ist eine weitverbreitete Vorstellung in der Mythologie vieler antiker Völker: Zeus gegen Typhon, Perseus gegen das Seeungeheuer, Jahwe gegen den Drachen (Ps. 74 [73], 12f), der indoiranische Indra gegen den Drachen oder die Schlange Vrtra, Marduk gegen Tiamat. Insofern ist der Kampf zwischen H. u. Seth eine ägypt. Variante dieses uralten Themas u. verkörpert wie alle anderen den Sieg des Guten über das Böse (vgl. o. Sp. 576). – Die meisten Autoren nehmen daher eine gewisse geistige, wenn nicht direkte Verbindung oder Übertragung des Ägyptischen auf das Christlich-Koptische an. Andere lehnen jedwede Beziehung von vornherein ab. Manche versuchen wiederum persische (J. Strzygowski: ZsÄgSpr 40 [1902/03] 49/60), römische (Doresse 21), thrakische, griechische (U. Wilcken: ArchPapForsch 4 [1908] 246; Wortmann 109), indoiranische (O. G. v. Wesendonk: OrLitZt 23 [1920] 260/8) oder vorderasiatische (Weber 67 u. Anm. 139) Einflüsse aufzuspüren. Erst viel später, nach der arab. Eroberung im 7. Jh., nahm das zunächst unchristl. Motiv der Reiterfigur in Form nimbierter Reiterheiliger christliche Züge an, gelangte zu hohem Ansehen in der kopt.-ägypt. Kunst u. fand überall weite Verbreitung, bis hin nach Thailand (A. Grünwedel, Buddhist. Kunst in Indien[2] [1920] 98f; Weber 67). Die ersten Vorläufer dieser späteren Entwicklung sind das Relief eines unbekannten Reiterheiligen aus Panopolis (Achmim, 6./7. Jh.; Wessel, Kunst Abb. 14; Effenberger Abb. 46) u. die Wandmalerei im Apollonkloster in Bawit (6./7. Jh.; Lewis aO. [o. Sp. 583] Abb. 30; J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît = MemInstFrArchOr 12 [Le Caire 1904] Abb. 55f; Perdrizet, Negotium aO. [o. Sp. 583] 14; *Heiligenbild). Der letztere wird expressis verbis als Sisinnios identifiziert, der die am Boden liegende Dämonin Alabasdria mit seiner Lanze ersticht, u. als Variante des im Vorderen Orient weit verbreiteten Typus des Königs Salomon zu Pferde erklärt, der die am Boden liegende Dämonin Lilith tötet (G. Schlumberger, Amulettes byzantins anciennes destinés à combattre les maléfices et maladies: RevÉtGr 5 [1892] 73/93; B. Bagatti: RivAC 47 [1971] 331/42; Peterson, HTh 112/30; vgl. J. Doresse: BullInstÉg 33 [1950/51] 228: der hl. Philotheos, auf Gewürm stehend u. es mit einer Lanze durchbohrend [Antinoe, 6./7. Jh.]). – Das Reiterfigurmotiv findet sich auch auf merowingischen Kleinkunstwerken Nordeuropas, wo es als Beispiel koptischen Einflusses u. Reflex auf die H.figur angesehen wird (W. Holmqvist, Kunstprobleme der Merowingerzeit [Stockholm 1939] 101/28). Vor dem 12. oder 13. Jh. kommen jedoch in der Kunst u. Literatur des Abendlandes weder der hl. Georg noch andere Reiterheilige als Drachentöter vor (O. F. A. Meinardus: OrChrist 57 [1973] 147; Delehaye 200f; W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 874f). Zwischen den vorderoriental. Ursprüngen, der ägypt. Variante in Gestalt von H. u. den späteren christl. Ausläufern liegen zu viele verschiedene Beeinflussungen (römisch, griechisch, thrakisch, persisch, allgemein-mediterran usw.), als daß eine direkte Verbindung erschlossen werden könnte.

III. Verschiedenes. a. SATOR-Quadrat. Nach Jahrhunderten gelehrter Versuche (Lit.: W. O. Moeller, The Mithraic origin and meanings of the Rotas-Sator Square = ÉtPrélimRelOrEmpRom 38 [Leiden 1973] 2/52), das magische SATOR-Quadrat zu er-

gründen, hat Marcovich aO. (o. Sp. 577) 155f die folgende Lösung vorgeschlagen: AREPO sei die lat. Wiedergabe von Ἅρπως (aus Ἅρπων), einer Kurzform für Ἁρποκράτης (vgl. zB. PGM[2] I 26, wo Ἅρπον Κνοῦφι mit Ἀγαθὸς γεωργός u. Ἀγαθὸς Δαίμων gleichgesetzt wird). SATOR ist möglicherweise die lat. Wiedergabe von γεωργός. Hinzu kommt seine Funktion als Karpokrates, Gott der Fülle u. Fruchtbarkeit mit Füllhorn oder ithyphallischem Glied. Gerade in dieser Hypostasierung erfreute er sich großer Beliebtheit bei den niederen Schichten des griech.-röm. Ägypten. Ein ägypt. Ursprung des magischen SATOR-Quadrats würde sein überaus häufiges Vorkommen auf koptischen Amuletten erklären (sogar noch heute; G. Viaud, Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte [Sisteron 1978] 77). Evtl. wurde das SATOR-Quadrat in Alexandria zwischen ca. 30 vC. u. 50 nC. erfunden u. vor 62 nC. mit dem Isis-Sarapis-H.kult nach Pompeji gebracht, wo sich die frühesten Belege finden. Vgl. G. Browne: ZsPapEpigr 52 (1983) 60.

b. Karpokratianer. Die Karpokratianer, Anhänger einer christl.-gnostischen Sekte (Anf. 2. Jh.), sind wohl nach H.-Karpokrates benannt (H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates?: TheolZs 8 [1952] 434/43; Orig. c. Cels. 5, 62f [GCS Orig. 2, 65/7]; Clem. Alex. strom. 3, 5, 2f [GCS Clem. Alex. 2, 197f]; Iren. haer. 1, 25 [SC 264, 332/44]).

c. Im Physiologus. Der wahrscheinlich in Alexandria verfaßte frühchristl. Physiologus beschreibt ein Mischwesen mit Menschenkopf u. Unterleib eines Krokodils (22 [240f Sbordone]), vielleicht ein Nachklang der Sobek-H.-Gestalt (Kákosy aO. 73f).

d. Jüngling-Greis als Christusvorbild. Als Jüngling-Greis bildet H. eine Parallele für Christus, der in gnostischen Texten auch als Jüngling-Greis erscheint (E. Hammerschmidt: OstkStud 6 [1957] 238/42; Barb 19/21). Vgl. PGM[2] IV 1695; Martian. Cap. 1, 76.

e. Personennamen. Auch ägyptische Christen führten offenbar zunächst unbedenklich theophore Namen wie Ὠριγένης (*Origenes; J. Bernardi, L'étymologie du nom d'Origène: BullLittEccl 87 [1986] 83/92) u. Horsiese (‚H., Sohn der Isis'; G. Heuser, Die Personennamen der Kopten 1 [1929] 60f. 85; Th. Hopfner, Gräzisierte, griechisch-ägyptische bzw. ägyptisch-griechische u. hybride theophore Personennamen: ArchOrientální 15 [1944] 1/64, bes. 22/7), so auch der im eigenen Klosterverband umstrittene 3. Generalabt der Pachomianer Horsiese (gest. nach 387). Fraglich ist, ob die Antonius zugeschriebene Äußerung (Vit. Pachom. G[1] 120 [Subs. hag. 19, 78 Halkin]; Vit. Pachom. S[5] 127 [274 Lefort]): ‚Nennt ihn nicht Horsiese, sondern Israelit', Anstößigkeit des Namens impliziert (J. Leipoldt: BullSocArchCopte 16 [1961/62] 197; vgl. Doresse 23). Die Charakterisierung Horsieses durch Zitation von Joh. 1, 47 (‚ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist') erfolgt auch ohne Namensgegenüberstellung u. wird gleichfalls bei seinem Vorgänger Petronius angewandt (A. Veilleux, Pachomian koinonia 1 [Kalamazoo 1980] 287 Anm. SBo 125, 2. 419f Anm. G[1] 120, 5).

A. A. Barb, Der Heilige u. die Schlangen: MittAnthropGesWien 82 (1953) 1/21. – G. Binder, Die Aussetzung des Königskindes = BeitrKlassPhilol 10 (1964). – D. Bonneau, La crue du Nil (Paris 1967). – C. Bonner, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950). – R. G. Coquin, Les origines de l'Épiphanie en Égypte: Noël - épiphanie - retour du Christ = Lex Orandi 40 (Paris 1967) 139/70. – A. Delatte / P. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (ebd. 1964). – H. Delehaye, Les légendes hagiographiques[3] = Subs. hag. 18a (Bruxelles 1927). – J. Doresse, Des hiéroglyphes à la croix = Publ. de l'Inst. hist. et archéol. néerl. de Stamboul 7 (Leiden 1960). – W. Drexler, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 428/32. – P. Du Bourguet, Coptic art (London 1971). – F. Dunand, Religion populaire en Égypte romaine = ÉtPrélimRelOrEmpRom 76 (Leiden 1979). – A. Effenberger, Kopt. Kunst (Wien 1975). – P. Graindor, Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine (Antwerpen 1939). – F. L. Griffith / H. Thompson, The demotic magical Papyrus of London and Leiden 1/3 (London 1904/21). – J. G. Griffiths, The conflict of H. and Seth (Liverpool 1960). – W. Hartke, Über Jahrespunkte u. Feste, insbes. das Weihnachtsfest = Dt. Akad. der Wiss. zu Berlin, Schr. d. Sekt. f. Altertumswiss. 6 (1956). – Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae 1/5 (1922/25). – H. Jackson, The lion becomes man (Atlanta 1985). – M.-O. Jentel, Art. H.: LexIconMythClass 5, 1 (Zürich 1990) 538/42. – C. G. Jung / K. Kerényi, Das göttliche Kind in mythologischer u. psychologischer Beleuchtung = Albae Vigiliae 6/7 (Amsterdam 1941). – L. Kákosy, Das Ende des Heidentums in Ägypten: P. Nagel (Hrsg.), Graeco-Coptica = Wiss.

Beitr. der Martin Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1984, 48 (1, 29) (1984) 61/76. – C. M. Kaufmann, Ägyptische Terrakotten (Kairo 1913). – Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1071/103 – M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie = ÉtPrélimRelOrEmpRom 2 (Leiden 1972). – R. Merkelbach, Isisfeste in griech.-röm. Zeit (1963). – B. M. Metzger, A classified bibliography of the Graeco-Roman mystery religions 1924 - 1973 with a supplement 1974 - 1977: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1340f. 1411f. – J. G. Milne, A history of Egypt under Roman rule (London 1924). – C. R. Morey, Early Christian art (Princeton 1942). – H. W. Müller, Die stillende Gottesmutter in Ägypten = Materia Medica Nordmark Sonderheft 2 (1963); Isis mit dem H.kinde: MünchJbBildKunst 3. F. 14 (1963) 7/38 – Nilsson, Rel.[3] 2, 613/32. – Norden, Geb. – A. Osborne, Lychnos et Lucerna (Alexandrien 1924). – K. Parlasca, Pseudokoptische Reiterheilige: G. Koch (Hrsg.), Studien zur spätantiken u. frühchristl. Kunst u. Kultur des Orients = GöttOrForsch 2, 6 (1982) 19/30. – P. Perdrizet, Les terres cuites grecques de la collection Fouquet (Paris 1921). – H. Philipp, Terrakotten aus Ägypten (1972). – G. Roeder, Ägyptische Bronzefiguren (1956). – G. A. Snijder, De forma matris cum infante sedentis apud antiquas, Diss. Utrecht (Wien 1920). – E. Stauffer, Antike Madonnenreligion: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1466/99. – V. Tran Tam Tinh, Isis Lactans = ÉtPrélimRelOrEmpRom 37 (Leiden 1973). – R. Unger, Die Mutter mit dem Kinde in Ägypten, Diss. Leipzig (1957). – W. Weber, Die [Berliner] ägyptisch-griech. Terrakotten = Kgl. Mus. Mitt. aus der ägypt. Samml. 2 (1914). – G. A. Wellen, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristl. Zeit (Utrecht / Antwerpen 1939). – K. Wessel, Zur Ikonographie der kopt. Kunst: Christentum am Nil, Ausst.-Kat. Essen (1963 [1964]); Kopt. Kunst (1963). – R. E. Witt, Isis in the Graeco-Roman world (Ithaca 1971). – D. Wortmann, Kosmogonie u. Nilflut: BonnJbb 166 (1966) 62/112. – D. Zuntz, Eine Vorstufe der ‚Madonna Lactans': Berliner Museen 50 (1929) 32/5.

William Brashear.

Horoskop.

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt, und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W 5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9231-1 (Lieferung 125)

(vgl. Amand 362/7) zusammenhängen, zumal er 6, 10 ausführlich die ‚Gesetze der Länder' des Bardesanes (s. o. Sp. 634f) u. 6, 11 Ausführungen des Origenes (s. o. Sp. 637/40) übernommen hat.

8. PsClemens Romanus. In den PsClementinen (*Clemens Romanus II), diesem frühchristl. ‚Roman', bildet ein H. u. die Diskussion um die Horoskopie einen Kerngedanken. Der angebliche Autor Clemens erzählt von den harten Schicksalen seiner Angehörigen, ihrer Trennung u. glücklichen Wiedervereinigung. Die antiastrologische Tendenz liegt darin, daß er den auf eine einmal erfolgte H.deutung gegründeten absoluten Glauben an die Macht der ‚Genesis' widerlegt. Der sterngläubige Vater des Clemens sah das Schicksal seiner Frau Mattidia durch ihr H. bestimmt: Mars u. Venus in Konjunktion im Kentron, der Mond im Westpunkt im Haus des Mars u. im Bezirk des Saturn; eine Konstellation, die unter ihr geborene Frauen zu Ehebrecherinnen u. Geliebten ihrer eigenen Sklaven macht, sie in die Fremde treibt u. im Meer umkommen läßt. Und das sei so geschehen, meint der Greis (recogn. 9, 32, 4/6), der völlig überzeugt ist, daß durch conpaginatione stellarum Mörder u. Ehebrecher entstehen (ebd. 9, 16, 4), was er durch Anführung dreier Konstellationen erläutert (9, 17, 1/4, griechisch erhalten bei PsCaes. Naz. dial. 2, 109 [PG 38, 977/80; GCS PsKlem. 2, 267f; R. Riedinger, Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen Rekognitionen: ByzZs 62 (1969) 251]): 1) Wenn der Planet Mars im Zentrum seines Hauses (Skorpion oder Widder) steht in Quadratur zu Saturn, mit Merkur beim Aszendenten in einem günstigen Aspekt stehend, wird der schlechte Einfluß abgeschwächt. – 2) Wenn wiederum Mars in Quadratur zur Venus steht, in Richtung auf die Himmelstiefe, u. keiner von den guten Planeten dabeisteht, dann bewirkt er Ehebruch u. Inzest. – 3) Venus mit dem Mond in den Bezirken u. Häusern des Saturn (Steinbock bzw. Wassermann), in Konjunktion mit Saturn u. im Aspekt mit Mars, bewirkt männliche Weiber, die für Ackerbau, Bauhandwerk u. jegliche andere Männerarbeit bereit sind u. überhaupt nach Männerart leben. Die ungünstige Venus bewirkt Männer, die sich wie Frauen aufführen, wenn sie mit Mars im Widder steht; steht sie im Steinbock oder Wassermann, bewirkt sie das umgekehrte bei Frauen (zSt. vgl. H. J. Schoeps, Astrologisches im pseudoklementinischen Roman: VigChr 5 [1951] 91f). – In der folgenden ausführlichen Widerlegung (recogn. 9, 19/29), die sich auf die ‚Gesetze der Länder' stützt (die parallelen Rezensionen aus Bardesanes [s. o. Sp. 634f], Eusebius [s. o. Sp. 640f] u. PsKaisarios sind nebeneinandergestellt GCS PsKlem. 2, 270/317), wird noch mehrfach auf H.konstellationen angespielt, die angeblich bestimmte Verhaltensweisen oder Berufe bestimmter Menschen zur Folge haben, aber mit den tatsächlichen Verhältnissen in Widerspruch stehen, oder zu einer bestimmten Todesart führen, die mit den Landessitten nicht übereinstimmt (9, 21, 3; 22, 3; 23, 3. 5; 24, 4; 25, 1. 3/5). In 9, 26, 1/4 werden die von je einem Planeten beherrschten sieben Klimata u. die Dekane der Tierkreiszeichen erwähnt. – In einem späteren Zusammenhang werden dann nochmals zahlreiche Detailangaben aus dem Gebiete der Horoskopie gebracht. So finden sich 10, 9, 2/5 verschiedene H., die zT. gekennzeichnet sind durch die Aspekte von Planeten mit unterschiedlicher Natur wie feucht, heiß oder gemäßigt. In 10, 11, 3/6 werden dann noch mehrere ungünstige H.konstellationen, bes. von Mars oder Saturn, angeführt, vor allem, wenn es sich um eine apocatastasis handelt, d. h. um eine Wiederholung ihrer Stellung im Geburts-H. In Kenntnis all dieser Möglichkeiten kommt Clemens 10, 11, 7f zu dem Ergebnis, daß es für die H.steller eigentlich bei jeder Konstellation möglich ist, günstige u. ungünstige Sterne zu finden, so daß sie herauslesen können, was immer sie wollen. – So zeigt sich der Vf. mit Einzelheiten der damaligen Horoskopie recht vertraut, betont aber in seiner Ablehnung, daß der Mensch von sich aus eine richtige Deutung nicht finden könne. Der Christ wende vielmehr drohende Verhängnisse durch seinen Glauben u. seine innere Reinheit ab, wie gerade die Prognosen des H. im Vergleich mit den wirklichen Schicksalen der Mattidia erweisen. – Schoeps aO. 88/100; W./H. G. Gundel, Astrologumena 328f; É. Junod: SC 226, 25/33.

b. Zeugnisse ab dem 4. Jh. 1. Hephaistion v. Theben. In den 3 Büchern seiner Apotelesmatika hat *Hephaistion die Horoskopie ausführlich behandelt. Entgegen früheren Annahmen erweist sich der Autor dieses

Handbuches als Nichtchrist (A. Kehl: o. Bd. 14, 545/50).

2. Basilius v. Caesarea. In hex. hom. 6, 5/7 hat *Basilius bei der Exegese von Gen. 1, 14 einen umfangreichen Exkurs gegen Astrologie u. Genethlialogie eingelegt, wobei der Ansatzpunkt seiner Kritik das H. ist. Ohne ‚Eigenes' vorbringen zu wollen, vielmehr gestützt auf die Forderungen der Astrologen selbst: 1) genaue Feststellung der Zeit der Geburt; 2) präzise Bestimmung des Gestirnstandes zu diesem Zeitpunkt, u. zwar für jeden Planeten, u. nicht nur in bezug auf seine Stellung im Grad des Tierkreiszeichens, sondern auch in der Minute u. Sekunde, weil schon bei Abweichung von einer Sekunde ein anderes Lebenslos bewirkt werden kann, schließt Basilius: da die geforderte Präzision der Zeitbestimmung unmöglich ist u. eine geringe Differenz schon die ganze Berechnung hinfällig werden läßt, ist die ganze Sache lächerlich. – Ebd. 6, 6 erweist er als ebenso lächerlich die Sonnenstandshoroskopie am Beispiel der Tierkreiszeichen des Widders, des Stiers, des Skorpions u. der Waage: Die Astrologen behaupten zwar, daß die Sterne in den jeweiligen 30° des Himmelskreises den Charakter des unter ihnen Geborenen bestimmten, in Wirklichkeit läsen sie dies jedoch an der Eigenart des Tieres, das diesem Himmelsabschnitt den Namen gibt. – In 6, 7 kommt Basilius auf die Aspekte der Planeten zu sprechen, die je nach ihrer Stellung zueinander einen günstigen oder ungünstigen Einfluß ausüben. Da die Planeten in dauernder, aber unterschiedlich schneller Bewegung sind, genügt schon eine kleine Ungenauigkeit in der Berechnung des Gestirnstandes, daß ein Planet aus einer günstigen in eine ungünstige Position gerät. – Hom. in Chr. gener. 6 (PG 31, 1469 CD) warnt Basilius (?) davor, die Astrologie heranzuziehen, um den Aufgang des Sternes der Magier zu erklären; denn er gehöre seiner Eigenart nach weder zu den Planeten noch zu den Fixsternen u. auch nicht zu den Kometen (1472 B). So paßt er nicht in das Schema eines H. Diese Warnung läßt vermuten, daß man tatsächlich im Zusammenhang mit diesem Stern die Horoskopie bemüht hat, wenn wir auch in den erhaltenen Quellen keine Einzelheiten dazu mehr finden können. – Amand 393/400; Riedinger 47/9; Schröder 595f.

3. Gregor v. Naz. In seinem Gedicht ‚Über die Vorsehung' (carm. 1, 1, 5, 15f. 45f [PG 37, 424/9]) spielt *Gregor (II) deutlich auf die Grundlagen der Horoskopie an, wenn er seinem Gegner das dauernde Gerede über H., Grade u. Minuten, über den Zodiakos u. den Weg der Planeten vorhält. – Amand 401/4; Riedinger 42/5.

4. Gregor v. Nyssa. Ihm (*Gregor III) verdanken wir eine ausführliche Schrift Contra fatum, die in der Form eines Berichtes über einen Dialog mit einem sternkundigen nichtchristl. Philosophen niedergeschrieben ist (GregNyssOp 3, 2, 29/63; PG 45, 145/73). Es ist fast merkwürdig, daß Gregor das Wort H. nicht gebraucht, obwohl er den ‚Philosophen' recht genau die dem Sternenstand in der Geburtsstunde entnommenen Grundlagen der Horoskopie umreißen läßt. Besonders hervorzuheben sind die Ausführungen über Lebenszeit, Charakter, Lebensende, Körperkonstitution, Beruf, Besitz; über die Bewegung des Tierkreises, seine Einteilung in 12 Abschnitte, über die Planeten u. ihre Wirkung, ihren Umlauf, ihre gegenseitigen Stellungen u. vor allem ihre Aspekte auf der Grundlage der Lehre von der Mischung bzw. der Sympathie; über Sternstandbeobachtung, Wertung der jeweiligen Kraft der Gestirne, Bedeutung des Geburtsmoments, des entsprechenden ‚Einflusses' u. seine das Leben prägende Wirkung; über die Bedeutung von Zodiakos u. Planeten, wobei Widder, Stier, Krebs u. Mars besonders genannt werden; es wird hingewiesen auf die Gebiete, auf die sich die Voraussagen des H. beziehen, u. zwar in offensichtlicher Anlehnung an die Lehre von den Zwölf Orten (s. o. Sp. 602/5), aber auch auf das Schicksal eines Schiffes, einer Stadt oder eines jeden Volkes. – Der Dialog ist eine Ablehnung der damaligen Horoskopie. Gregor bedient sich in seiner Argumentation fast nur der philosophischen Einwände, aber am Schluß des Werkes stellt er neben all den anderen Arten der Divination auch die Horoskopierkunst als Werk der Dämonen hin. – Amand 423/31. 436/9; Riedinger 39/42; Schröder 596f; weitere Lit.: M. Altenburger / F. Mann, Bibliographie zu Gregor v. Nyssa (Leiden 1988) 263.

5. Nemesios v. Emesa. In seinen Ausführungen über die Heimarmene (nat. hom. 35/7 [PG 40, 741 B/55 A]) wendet sich Nemesios gegen die, ‚die dem Umschwung der Gestirne die Ursache aller Geschehnisse zuschreiben' u. von ihm nicht nur die Körperteile, sondern auch die Regungen der Seele abhängig sein lassen (ebd. 35 [741 B]). Es sind dies die Genethlialogoi, die behaupten, die Wirkungen der Konstellationen seien offenkundig u. könnten von den Kundigen erkannt werden (36 [748 A]). Trotz durchgehender sachlicher Nähe finden sich bei ihm keine direkten Anspielungen auf das H. – Amand 563/9; Schröder 602f.

6. Diodor v. Tarsos. In seiner 8 Bücher u. 53 Kapitel umfassenden Streitschrift ‚Gegen die Heimarmene', die uns nur in dem Auszug Phot. bibl. cod. 223 (4, 8/48 Henry) erhalten ist, war Diodor sehr eingehend auf die Genethlialogie (208 b, 21) eingegangen. Zahlreich sind die von ihm berücksichtigten Einzelheiten der Horoskopie. So lehnt er die Auffassung einer durch den Tierkreis bestimmten astrologischen Geographie ab (210 b, 16/41), geht auf die Vorstellung vom χαίρειν, d. h. dem Bevorzugen bestimmter Teile der Erde von seiten einzelner Tierkreisabschnitte u. Planeten (211a, 1f. 6. 28) ebenso ein wie auf die Schädlichkeit oder Wohltätigkeit eines Sternes (211 a, 9/25), beschäftigt sich mit der Häuserlehre der Planeten, die er natürlich widerlegt (211 a, 37/b, 25), aber auch mit den Bahnelementen u. Größenverhältnissen der Planeten (211 b, 26/32) u. beurteilt alle entsprechenden Zukunftsdeutungen als lügenhaft u. fingiert (211 b, 34f). Für offensichtliche Unterschiede auf der bewohnten Erde macht er die Physis der Sonne, nicht aber den Lauf der Planeten u. die Zusammensetzung der Tierkreiszeichen verantwortlich (212 a, 5/19, bes. 16f; ähnlich 212 b, 16f; 215 b, 20f). Der Begriff Paranatellon (mit einem Tierkreiszeichen zugleich aufgehende außerzodiakale Konstellation) ist ihm bekannt (212 b, 1; 215 b, 27; vgl. W. Gundel, Paranatellonta aO. [o. Sp. 610]), u. er unterscheidet zwischen universalem u. lokalem H. (212 b, 3f). Sogar noch aus der Kurzfassung des Photios wird seine Kenntnis der Klassifizierung der Zodia deutlich (zB. ‚feuchte': 212 a, 36; 212 b, 5). Er wirft die Frage nach der Stunde der Genitur von Pflanzen u. anderen Lebewesen auf (212 b, 39/213 a, 2) u. weiß natürlich, daß nach den Anhängern der Heimarmene das ganze menschliche Leben bis zum Tod vom H. bestimmt wird (213 b, 31/5). Ausführlich spricht er über die Abhängigkeit des H. der Söhne von dem der Väter (214 a, 23/b, 20), der Sklaven von dem ihres Herren (214 b, 21/31), der Diener u. Soldaten von dem ihres Herrn oder Königs (214 b, 31/215 a, 1), der Stadtbewohner von dem der Stadt (215 a, 1/12) u. führt diese Auffassungen ad absurdum. Er fragt, warum das H. für andere Lebewesen außer dem Menschen nicht gelten solle (215 a, 25/216 a, 38) u. kommt schließlich zu dem Ergebnis: Es gibt überhaupt keine Genesis, kein das Schicksal bestimmendes H. (216 a, 38). Er befaßt sich auch mit der Annahme eines Zusammenhangs des H. mit der Intelligenz (216 a, 41/b, 32), kennt die Lehre von den klimakterischen Jahren (den ‚Stufenjahren' im menschlichen Leben; F. Boll, Art. Κλιμακτῆρες: PW 11, 1 [1921] 843f; Bouché-Leclercq 526/32) u. ist vertraut mit weiteren Fachausdrücken u. Figuren, da ja durch Sternenlauf, Gestirnstellung u. Gestirnkonstellation alle Lebewesen gelenkt seien, was jedoch mit der Wirklichkeit in der Natur nicht übereinstimme (216 b, 33/217 a, 1). Auch eine Untersuchung der Einwirkung des ‚Laufes der Genesis' auf die Kulturentwicklung, besonders die der ‚Künste', kann selbstverständlich zu keinem positiven Ergebnis führen (217 b, 1/31). Es folgt ein breiter Abschnitt über die Unterschiede der Völker (217 b, 32/218 b, 5), die vermeintlichen Einwirkungen des H. auf Frömmigkeit, Bildung, Schlechtigkeit (218 b, 5/219 a, 26), u. die Frage, ob man der Heimarmene entgehen könne, wenn man die Vorhersagen des H. kenne (219 a, 27/b, 2). Auch in den weiteren Ausführungen werden die auf ein H. gegründeten Auffassungen der Genethlialogie abgelehnt. Gewisse astronomische Grunderkenntnisse jedoch, wie Kugelgestalt des Himmels, Anordnung des Tierkreises, Planetenbewegungen, kann er mit der hellenist. Philosophie anerkennen u. lehnt mit dieser den Gedanken vom ‚Zwang' u. ‚Bewirken' der Gestirne ab, im Unterschied zu ihr aber auch die Auffassung, daß sie ‚anzeigen' (220 a, 30/b, 3; vgl. Schröder 533. 538; Pfeiffer aO. [o. Sp. 629] 44/76). – Amand 469/79; Riedinger 52f; Schröder 599f; Ch. Schäublin, Zu Diodors v. Tarsos Schrift Gegen die Astrologie: RhMus 123 (1980) 51/67.

7. Severianos v. Gabala. Creat. 3, 3 (PG 56, 450) macht Severianos (dessen Werke sich zT. im Schriftencorpus des Joh. Chrysostomos erhalten haben) Front gegen die ‚Unsinn schwatzenden' Astrologen. In der Auslegung von Gen. 1, 14 merkt er an, daß

die Sterne keine ‚Zeichen‘ geben bezüglich des Lebens der Menschen, sondern für Klima u. Witterung zum Nutzen der Schiffer u. Bauern; interessanterweise läßt er sie aber auch Zeichen sein für Krieg u. Frieden. Hom. in nat. Dom. (PG 61, 766; Riedinger 206) weist er es ab, den Stern der Magier im Sinne der griech. Astrologie als Geburtsstern Christi anzusehen. Hom. de sacr. Caini (ed. ebd. 209) führt er die Horoskopierkunst ad absurdum u. a. durch die Frage: Wenn die Sterne alles bestimmen, wo sind dann vor dem Erscheinen Christi die Sterne, die Christen machen, u. wo sind jetzt die Sterne, die Heidentum machen? – Ebd. 57f; Schröder 602.

8. Zeno v. Verona. In einer Predigt an die Ungetauften ‚Über die Zwölf Zeichen‘ (Zeno 1, 38 [2, 43] [CCL 22, 105f]) erweist Zeno indirekt, wie verbreitet es im 4. Jh. war, sich ein H. erstellen zu lassen. Er sagt den Neugetauften: ‚Ich kenne eure Wißbegierde wohl. Vielleicht wollt ihr, die alte Lebensweise mißbräuchlich wieder aufgreifend, was euch freilich künftig nicht mehr erlaubt sein wird, von uns wissen, zu welcher Geburtsstunde (genitura) u. unter welchem Tierkreiszeichen euch, die ihr so verschieden, so vielfältig, so ungleich seid, eure gemeinsame Mutter in einer einzigen Niederkunft geboren hat. Wie kleinen Kindern will ich euch den Gefallen tun u. alle Geheimnisse des heiligen H. in Kürze aufdecken‘ (2; Übers. W. Hübner). Dann besteht die ganze Predigt darin, daß er im Sinne der landläufigen unkomplizierten Sonnenstandsprognosen, d. h. der einfachen Tierkreishoroskopie, in allegorischer Weise nicht nur das eine Zeichen, in dessen Bereich die Taufe an Ostern fällt, den Widder, sondern alle zwölf Zeichen als ‚Prognose‘ für das Leben des Christen deutet: Für den Widder steht das Lamm, für den Stier das Kälbchen, beide Christus bezeichnend, für die Zwillinge stehen die beiden Testamente, usw. Diese Predigt ist das umfassendste Zeugnis aus dem Altertum für eine Christianisierung des Tierkreises u. hat bis über das MA hinaus nachgewirkt. – Übers. u. ausführliche Behandlung: W. Hübner, Das H. der Christen (Zeno 1, 38 L.): VigChr 29 (1975) 120/37; vgl. ders., Zodiacus 11. 63f; Schröder 613.

9. Ambrosius. In seiner Exegese von Gen. 1, 14 (hex. 4, 4, 12/9) polemisiert *Ambrosius in einer dem Basilius (s. o. Sp. 643) eng verwandten Weise gegen die Astrologie u. dabei vor allem gegen die, die versucht haben, aus dem H. die Zukunft des Neugeborenen festzustellen (13); es sind für ihn die ‚Chaldäer‘ (14. 18) in der üblichen, abgeschliffenen Ausdrucksweise, die nichts über die Herkunft aussagen will. Der Astrolog stellt beim Geburtsakt das H., wobei jedoch bereits die genaue Bestimmung der Geburtszeit unmöglich ist, so daß das ganze Verfahren voller Trug ist (14). Neben oroscopus (14) verwendet Ambrosius zur Bezeichnung des H. genitura (14. 18), necessitas nativitatis (13. 14), stellarum cursus, nativitatis hora (13), nativitas (13. 14. 17. 18. 19), sors genitalis, necessitas genitalis (19). Zur Widerlegung bedient er sich der Auffassungen der Astrologen (14. 5, 20), bis hin zu der absurden Einteilung des einzelnen Grades des Tierkreises in 60 Minuten u. jeder Minute wieder in 60 Sekunden (4, 14). Natürlich fehlt auch bei ihm nicht die Ablehnung der einfachen Sonnenstandsprognosen (15; Zodiakalkinder, angefangen vom Widder). Bezüglich der Planeten findet er es unglaublich, daß sie mit ihrer raschen Bewegung für uns Menschen einen unabänderlichen Lebensinhalt u. ein festes Geschick bestimmen (16). Die Klassifizierung der Gestirne in günstige u. ungünstige bzw. schädliche u. die Lehre von den positiven oder negativen Einflüssen der Aspekte wird aus 17 deutlich u. als unvernünftig kritisiert. Dann streift er das Problem der Königskinder (18) u. stellt schließlich fest, daß sich die Allgemeinheit im öffentlichen (zB. Gesetzgebung u. Rechtsprechung) u. wirtschaftlichen (zB. Landwirtschaft u. Schiffahrt) Leben um den behaupteten Einfluß der Sterne nicht kümmert (19). – Schröder 613.

10. Ambrosiaster. Der mit **Ambrosiaster bezeichnete Anonymus erweist beispielhaft, wie unterschiedlich die Auseinandersetzungen mit der Astrologie im einzelnen gewesen sind. Quaest. test. 115 (CSEL 50, 318/49) geht der Vf. aus von der Feststellung, daß nichts so unvereinbar mit dem Christsein sei wie die Hingabe an die Astrologie (1). Sie ist zu vermeiden u. auf jede Weise zu fliehen (3. 83). In der Widerlegung zitiert der Vf. freilich nicht, wie andere christl. Schriftsteller, die Auffassungen der stellarum speculatores (9), um sie ad absurdum zu führen, sondern bedient sich der herkömmlichen antiastrologischen Argumente, angereichert durch biblische Belege. Dabei werden zahlreiche Zusammenhänge gestreift, die auch in der Horoskopie wichtig sind, aber das H. speziell wird nicht behandelt. Doch kann gelegentlich das durchweg verwendete Wort fatum die Bedeutung H. haben, zB. 70. Im Tadel für Christen, die Joh. 2, 4: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen‘, im astrologischen Sinn verstehen, könnte der Gedanke an das H. zugrunde liegen (79). – A. Stuiber, Art. Ambrosiaster: RAC Suppl. 1, 306; Schröder 613f.

11. Augustinus. Vor seiner Bekehrung war *Augustinus ein überzeugter Anhänger der Astrologie gewesen. Er befragte die mathematici, beschäftigte sich mit ihrer Literatur, stellte selbst H., verfolgte seine eigenen Voraussagen u. diskutierte über einschlägige Lehren. Als ihm ein befreundeter früherer Astrologe Vindicianus (s. W. Ensslin/K. Deichgräber, Art. Vindicianus nr. 2: PW 9A, 1 [1961] 29/36) von solchen Betrugsmanövern abriet, fragte er ihn, wodurch es denn käme, daß so viel Richtiges damit vorhergesagt werde (L. C. P. J. de Vreese, Augustinus en de astrologie, Diss. Amsterdam [Maastricht 1933] 100/8; zu H.treffern als wahre Prophezeiungen teuflicher Mächte s. W. Gundel, Astrologie 828); als Antwort erhielt er den Hinweis auf die Kraft des Zufalls (vim sortis), die überall in der Welt vorhanden sei, modern gesprochen: auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung. War damit auch Augustinus' Zweifel geweckt, so war es ihm doch noch nicht Beweis genug zu der sicheren Einsicht, daß die H.treffer forte vel sorte, non arte der Astrologen zustande kämen (conf. 4, 3, 5f). Die Entscheidung brachte erst ein Erlebnis mit seinem Freund Firminus, der ihn in einer wichtigen beruflichen Angelegenheit um eine Beurteilung aufgrund seines H. bat. Augustinus äußerte mit starken Vorbehalten gewisse Vermutungen. Als ihm Firminus dann erzählte, daß bis auf die Minute gleichzeitig mit ihm ein Sklavenkind zur Welt gekommen sei, benutzte er den offensichtlich völlig verschiedenen Lebensweg der beiden dazu, dem Freund zu beweisen, daß Prognosen aus dem Sternstande, wenn sie sich als richtig erweisen, non arte, sed sorte geschähen (conf. 7, 6, 8/10; de Vreese aO. 13/22). Die nähere Beschäftigung mit dem Zwillingsproblem führte ihn dann zur völligen Ablehnung des Horoskopierens (conf. 7, 6, 10; weitere Belege besprochen bei de Vreese aO. 23/47; die Behandlung des Zwillingsproblems in der Astrologiekritik hat eine lange Tradition bis in die Renaissance hinein: Cic. div. 2, 90 mit Komm. von A. S. Pease zSt. s. v. geminorum, wird aber von Augustinus besonders nachdrücklich entwickelt). Schließlich wird ihm der Lauf der Gestirne gleichgültig (conf. 10, 35, 56). In späteren Jahren setzte sich Augustinus ähnlich argumentierend nochmals eingehend mit der Horoskopie auseinander, vor allem civ. D. 5, 1/7, wo wieder das Zwillingsproblem den Kern der Argumentation abgibt (s. de Vreese aO. 31/47). Auch hier kommt Augustinus zu dem Ergebnis, daß nicht die Kunst der H.deutung es ist, die die erstaunlich häufigen richtigen Voraussagen der Astrologen begründet, sie vielmehr beruhen auf der geheimen Eingebung böser Geister (civ. D. 5, 7 aE.). Bezüglich des Sterns der Magier (Mt. 2, 1/12) weist Augustinus, vor allem gegenüber den Manichäern, nach, daß er kein Stern sei, der eine astrologische Deutung zuließe (de Vreese aO. 71/4). – Unter den übrigen Stellen, die astrologischen Deutungen offenstanden u. von Augustinus behandelt worden sind (s. Schröder 619), ist hier besonders zu erwähnen Joh. 2, 4: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen‘. Die von astrologiegläubiger Seite naheliegende Folgerung, daß Christus unter einer vom Schicksal bestimmten Stunde (sub hora fatali) gelebt habe, wird von Aug. in Joh. tract. 8, 10/2 verworfen mit dem Hinweis, daß hora hier kein astrologischer Terminus sei, sondern dem allgemeinen Sprachgebrauch nach bedeute: Wenn es angemessen, nützlich ist (de Vreese aO. 60/2). – Doctr. christ. 2, 21, 32. 22, 33 (vgl. 29, 46) betont Augustinus, es sei ein völliger Irrtum, aus der Geburtskonstellation Sitten, Handlungen oder deren Ausgang, sowie die Schicksale des Neugeborenen vorherzusagen, wobei er dann wieder auf das von ihm in der Argumentierung bevorzugte Zwillingsproblem hinweist. – Ep. 55, 7, 13 erklärt Augustinus, daß die Christen auf den Ausgang ihrer Handlungen nicht aus der Sonne, dem Mond, den Jahres- u. Monatszeiten schließen; in den weiteren Ausführungen lehnt er dann nicht nur die landesüblichen Formen der Tagewählerei ab, sondern auch die aus der Katarchenhoroskopie übernommenen Gedankengänge, etwas zu unternehmen oder zu unterlassen wegen eines be-

stimmten Gestirnstandes. Bei aller Anerkennung der Notwendigkeit u. Nützlichkeit einer Gestirnbeobachtung zur Erforschung meteorologischer, klimatischer u. chronologischer Gegebenheiten u. Prognosen oder auch zu ihrer symbolischen Deutung lehnt er doch wieder alle Bemühungen ab, einen Gestirnstand zu erfassen, um die angeblich darin niedergeschriebenen Schicksalsläufe zu finden (ebd. 8, 15; vgl. de Vreese aO. 75/86). – Schröder 616/21; W./H. G. Gundel, Astrologumena 337f; Bouché-Leclercq 618/23; E. Hendrikx, Astrologie, waarzeggerij en parapsychologie bij Augustinus: Augustiniana 4 (1954) 325/52; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger[3] (1958) 81/8.

12. Der Hiobkommentar des Arianers Julian. Zu Job 38, 7 bietet der Kommentar des Arianers Julian (zum Vf. s. D. Hagedorn: PTS 14, XXXIV/VII) einen kleinen antiastrologischen Traktat (Textedition: ebd. 252/62; H. Usener, Aus Julian v. Halikarnass: RhMus 55 [1900] 326/35 bzw. ders., Kl. Schriften 4 [1913] 321/9), in dem die Horoskopie natürlich abgelehnt wird: Die Sterne seien nicht geschaffen mit Rücksicht auf Entwicklung u. Handeln (εἰς γενέσεις καὶ πράξεις), denn gut oder schlecht zu leben, liege in der Verantwortung des Menschen, nicht der Sterne (PTS 14, 254, 2f). Der Vf. weist erstaunliche Einzelkenntnisse auf, zB. Aspekte (255, 3/9); Übergänge (μεταβάσεις) der Planeten von einem Tierkreiszeichen zum anderen (257, 11/258, 2); die Klassifizierung der einzelnen Tierkreisabschnitte in tier- bzw. menschengestaltige (258, 3/5); die Lehre von den ‚Häusern' der Planeten (258, 5/14), von den ‚Erniedrigungen' u. ‚Erhöhungen' der Planeten (258, 15); die Bahnelemente der Planeten, d. h. ihre Stillstände, Recht- u. Rückläufigkeiten (258, 15f); die ‚Zodiakalkinder' (259, 16/9). Die Argumente der Ablehnung der Horoskopie sind der antiastrologischen Tradition entnommen. – Amand 537/48; Riedinger 62/4. 206f; Schröder 598f.

13. Zeugnisse geringeren Umfangs. Neben den bisher genannten ausführlicheren Stellungnahmen zur Horoskopie wird in der christl. Literatur auch sonst oft auf das H. angespielt, hauptsächlich im Zusammenhang mit der Bekämpfung des stellaren Determinismus. Einige Stellen seien genannt:

α. Epiphanios v. Salamis. Haer. 5, 3, 1 sind es die Sterne, die nach den Stoikern (vgl. 5, 1, 5) das Schicksal bestimmen. Ebd. 16, 2, 1/5 spricht *Epiphanios den Pharisäern die Kenntnis der Astrologie zu; sie hätten die Namen der Planeten u. Tierkreiszeichen aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen. Der Bibelübersetzer Aquila soll aus der christl. Gemeinde ausgeschlossen worden sein, weil er es auch als Christ nicht unterlassen konnte, sich täglich das H. zu stellen u. zu beachten (mens. 15 [PG 43, 261 C]). Haer. 16, 3, 2 (vgl. 5, 3, 2) verweist Epiphanios darauf, daß er an anderer Stelle vieles zur Widerlegung der H.gläubigen gesagt habe. – Amand 455/8; Riedinger 59/62; Schröder 600.

β. Joh. Chrysostomos. Daß Chrysostomos die Astrologie so häufig u. vehement bekämpft, läßt auf die weite Verbreitung der H.gläubigkeit auch unter den Christen seiner Zeit schließen, was Chrysostomos selbst bestätigt (in 1 Cor. hom. 4, 6; in Gal. hom. 1, 7 [PG 61, 38. 623]). Dabei bleibt er freilich bei einer allgemeinen Polemik, die sich der herkömmlichen Argumente bedient u. keine nähere Kenntnis der Horoskopie erkennen läßt. Was den Stern der Magier betrifft, macht er darauf aufmerksam, daß durch ihn die Astrologie nicht gerechtfertigt würde, weil diese aus dem Gestirnstand zur Stunde der Geburt auf das weitere Leben schließe, nicht aber durch einen lange vor der Geburt aufgehenden Stern auf die Geburt selbst, wie es dieser Stern getan habe, der nicht zu den gewöhnlichen Sternen gehöre (in Mt. hom. 6, 1f; 7, 3 [PG 57, 61/5. 76f]). – Amand 499/508; Riedinger 53/7; Schröder 600/2.

γ. Kyrillos v. Jerus. In seinen Taufkatechesen sieht Kyrillos sich veranlaßt, auf die grassierende Horoskopiesucht hinzuweisen, wenn auch in allgemeiner Form: Unser Leben u. seine Dauer hängen nicht vom H. ab (catech. 2, 15 [PG 33, 404 A]); auch ist das H. nicht verantwortlich dafür, wenn man sündigt (ebd. 4, 18 [480 A]). – Riedinger 36f; Schröder 594.

δ. Filastrius. Haer. 113, 2 (CCL 9, 279) verweist Filastrius darauf, daß nach den Griechen der Mensch von den Planeten abhängig sei; ebd. 123, 1 (286) verwirft er die Abhängigkeit von den 12 Tierkreiszeichen (zodia), womit er sich gegen die landesübliche Sonnenstandshoroskopie wendet.

ε. Nicetas v. Remesiana. Nach Gennad. vir. ill. 22 (70 Bernoulli) hat Nicetas in seinem sechs Bücher umfassenden Werk für die

Taufbewerber das vierte ganz der Bekämpfung der Genethlialogie gewidmet. Davon ist nichts erhalten.

ζ. Leo d. Gr. Serm. 7 (27), 3 (SC 22, 156) wendet sich Leo gegen die Auffassung der Astrologen, alles hänge von den Sternen ab, was dem Willen Gottes u. auch was unserem Willen unterstehe, doch könnten diese Fata geändert werden, wenn man zu den widrigen Sternen bete. Ep. 15 (Echtheit umstritten; ClavisPL[2] 1656) praef.: PL 54, 679 AB wirft Leo den Priszillianisten vor, astrologische Lehren anzuerkennen, u. nennt speziell die zodiakale Melothesie, d. h. den Einfluß eines jeden der zwölf Tierkreiszeichen auf je einen bestimmten Körperteil (Bouché-Leclercq 319f). Ep. 15, 12 (686 A) referiert er kurz ihre Auffassung, daß es Kräfte gebe, die die Teile der Seele bestimmen u. die sie mit den Namen der zwölf Patriarchen bezeichnen, u. Kräfte, denen die Teile des Körpers zugeordnet seien, die zwölf Tierkreiszeichen (dazu Hübner, Zodiacus 18/21). – Schröder 622; Laistner 264.

η. Joh. Malalas. Seit Joh. Malalas (6. Jh.), der chronogr. 1 (PG 97, 81 BC) Nimrod als Lehrer der Astronomie u. Astrologie, einschließlich der Genethlialogie, für die Perser anführt, von denen dann die Griechen sie übernommen hätten, blieb Nimrod für das MA der große Astronom u. Astrolog, dessen angebliche Schrift an seinen Schüler Joathon noch tradiert wurde (s. Haskins aO. [o. Sp. 623]).

14. Zeugnisse in der syr. u. armen. christl. Literatur. a. Ephräm der Syrer. In den Hymni c. haereses polemisiert *Ephraem Syrus ausführlich gegen den astrologischen Fatalismus der ‚Chaldäer' (4/13 [CSCO 170/Syr. 77, 15/49]) u. wirft ebd. 51, 13 (176f; vgl. 1, 18; 53, 4 [6. 182]) dem Bardaisan (s. o. Sp. 634f) vor, die Horoskopie zu pflegen u. zu lehren. Er widerlegt vor allem den behaupteten Einfluß des H. mit zahlreichen Beispielen aus Natur u. Geschichte. Dabei zeigt er eine sehr oberflächliche Kenntnis einiger weniger Elemente der Horoskopie: Von den sieben Planeten nennt er namentlich oder in Umschreibung Merkur (Hermes; 9, 1; 13, 9 [36. 49]), Mars u. Saturn (8, 15 [35]), Venus (6, 21; 7, 4; 8, 10. 12. 14; 9, 8; 41, 4 [29f. 34f. 37. 146]). Oft erwähnt er die Tierkreiszeichen, freilich keines namentlich (8, 1. 11; 9, 3; 10, 2. 8; 12, 9; 26, 3 [32. 34. 36. 38. 40. 46. 96]). Er kennt die Auffassung von günstigen u. ungünstigen Sternen (6, 2 [24]), ferner das Problem, ob das H. der Geburt oder der Empfängnis Geltung habe (6, 3/5 [24f]), u. verweist verschiedentlich auf die Lose u. Bücher, mit denen die Astrologen arbeiten (5, 14; 8, 2; 11, 12 [22. 32. 44]). Zum Stern der Magier bemerkt er: ‚Nicht jene Irrlehre vom Schicksal u. H. sahen sie (die Magier) in der Bahn jenes freien Sternes', denn seine Bahn lief gegen seine Natur (5, 17f [23]). – Schröder 608f.

β. Eznik v. Kolb. In seinem herkömmlicherweise ‚Wider die Sekten' betitelten, neuerlich unter der Aufschrift ‚De Deo' edierten Werk (PO 28, 3/4; vgl. V. Inglisian: o. Bd. 7, 119f) polemisiert *Eznik auch gegen den Sternfatalismus (§§ 213/30). Dabei erwähnt er speziell eine sehr primitive Form des Tierkreis-H. (ebd. 219) u. zwar in einer so singulären Formulierung, daß der Text unverständlich ist: ‚Wenn jemand geboren wird, solange der Löwe im Sternbild ist, sagen sie, der ist bestimmt, König zu werden' (Übers. S. Weber). In gleicher Formulierung werden die Wirkungen des Stieres (stark u. glücklich), des Widders (reich, wie dieser dichthaarig u. wollig), des Skorpion (schlecht u. schädlich) angegeben. Dann: ‚So stirbt, wenn Kronos (Saturn) in das Sternbild eintritt, ein König', hier also die übliche Formulierung, aber keine Angaben des Sternbildes. Zu diesem Textproblem s. PO 28, 4, 735_{522}; C. J. F. Dowsett, On Eznik's refutation of the Chaldaean astrologers: RevÉtArm NS 6 (1969) 45/65, zSt. 52f. – Schröder 609.

γ. Jakob v. Sarug. In seinem Gedicht ‚Über den Fall der Götzenbilder' (hom. 101 Bedjan) läßt *Jakob Satan sogar in Chaldäa sehen, ‚wie man sich bereits lustig macht über die Nichtigkeit des H. u. spottet über das Los, weil es ganz u. gar unzuverlässig sei' (Übers. S. Landersdorfer: BKV[2] 6, 422).

15. Späte Zeugnisse. Christliche Stellungnahmen gegen die Horoskopie scheinen weiterhin nötig gewesen zu sein, einerseits, weil astrologische Literatur erhalten blieb, andererseits, weil die Horoskopie immer noch betrieben wurde, sogar von Christen. Sie behielt eine gewisse Anziehungskraft, weil sie wegen ihrer astronomischen Grundlage, die man nicht leugnen konnte, sondern berücksichtigen mußte, den Nimbus der Wissenschaftlichkeit besaß.

α. Im Osten: Joh. v. Damaskus. Haer. 94 (PTS 22, 58) spricht Johannes von Ethnophrones, Christen, die weiterhin heidnischen Sitten u. Auffassungen verhaftet blieben, u. a. auch der Astrologie u. der Horoskopie. Wenn er diese auch ablehnt, scheut er sich doch nicht, die astronomischen Grundlagen der Horoskopie fid. orth. 21 bzw. 2, 7 (PTS 12, 54/62 mit Angabe der Parallelstellen bei anderen Autoren) ausführlich darzulegen: die sieben Planeten, die Tag- u. Nachtgleichen u. die Sonnenwenden mit ihrer Wirkung auf die vier Temperamente, die zwölf Tierkreiszeichen mit dem Datum des Sonneneintritts, sogar solche Details, die nur im H. von Bedeutung sind: die Einteilung der Tierkreiszeichen in drei Dekane sowie in 30 Grade zu je 60 Minuten, die Tierkreiszeichen, in denen die Planeten ihre ‚Häuser' (Bouché-Leclercq 182/92) u. ihre ‚Erhöhungen' (ebd. 192/9) haben. Johannes verwirft die astrologische Auffassung von der ursächlichen Wirkung der Gestirne auf die menschlichen Angelegenheiten, läßt sie aber gelten als Anzeichen für meteorologische Phänomene wie Regen, Wärme u. Kälte, Feuchtigkeit u. Trockenheit, Winde u. dgl., nicht jedoch unseres Handelns (PTS 12, 59, 117/23), möglicherweise auch Zeichen, nicht Ursache, für Kriege (ebd. 135f). – Riedinger 94/7.

β. Im Westen. Im Westen dürften die allgemeinen Verhältnisse schon früher zu einem Rückgang der Horoskopie geführt haben. Sidon. Apoll. ep. 8, 11, 9/13 berichtet im J. 477/78 von der Ermordung des Redners Lampridius (Schanz, Gesch. 4, 2, 55f), der afrikanische Astrologen bezüglich des Endes seines Lebens konsultiert hatte. Sidonius teilt das H. ebd. 9 mit (dazu A. Loyen, Sidoine Apollinaire 3 [Paris 1970] 201_{47f}), das auf ein blutiges Ende schließen ließ. Obwohl Lampridius versuchte, seinem vorhergesagten Schicksal auszuweichen, erfüllte es sich, wie vorausgesagt: Er wurde von seinen Sklaven in seinem Haus ermordet. Sidonius läßt die zwiespältige Haltung mancher Christen gegenüber der Horoskopie erkennen: Einerseits ist er beeindruckt von der Treffsicherheit der Voraussage, andererseits muß er sie ablehnen als dem christl. Glauben zuwider. Dann versiegen die Quellen zur praktischen Horoskopie, u. spätere Schriftsteller gehen gar nicht mehr näher auf das H. ein. Ihnen genügen vielmehr allgemein ablehnende Äußerungen (vgl. Laistner 266/9), zB. Cassiodor, der inst. 2, 7 über die Astronomie handelt, die Schicksalsbestimmung aus den Gestirnen aber als im Gegensatz zum christl. Glauben stehend absolut ablehnt (ebd. 2, 7, 4), wie ja auch die bedeutendsten Philosophen sie schon abgelehnt hätten (in Ps. 70 concl. [CCL 97, 640, 515/7]). – Gregor v. Tours schreibt sein Werk De cursu stellarum ratio nicht, um die Zukunft zu erforschen, sondern um eine Hilfe zu bieten, an den Sternen die Zeit für das nächtliche Gebet festzustellen (stell. 16 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2^{2}, 413, 12/5]). – Isidor v. Sevilla kennzeichnet orig. 3, 27 den Unterschied zwischen Astronomie u. Astrologie; letztere unterteilt er in naturalis, die er gelten läßt, u. superstitiosa, abergläubische, die die Astrologen verwenden, um aus den Sternen Voraussagen zu machen in bezug auf den Charakter der Menschen. Dabei erwähnt er ausdrücklich die Melothesie, den angeblichen Einfluß der zwölf Tierkreiszeichen auf ‚die einzelnen Glieder der Seele u. des Leibes'. Die astronomischen Gegebenheiten führt er ebd. 3, 24/71, 41 detailliert an (vgl. 13, 5, 1/6, 7). Speziell über die Horoskopie handelt er 8, 9, 22/7, indem er sie kurz charakterisiert, die für die H.steller gebräuchlichen Bezeichnungen erklärt u. anmerkt, daß die Horoskopierkunst mit der Ankunft Christi illegitim geworden sei (seit Tert. idol. 9, 3/5 bezeugt; s. o. Sp. 632f). In De natura rerum behandelt Isidor ausführlich die astronomischen u. meteorologischen Phänomene, die Astrologie erwähnt er nur in einer kurzen Bemerkung im Zusammenhang mit den Kometen, die Wechsel der Herrschaft, Kriege u. Seuchen anzeigen würden; die Astrologen (genethliatici) seien der Auffassung, daß alle Planeten zu bestimmten Zeiten Kometen werden würden (vgl. Sen. nat. quaest. 7, 4, 1; Schol. in Lucan. 1, 529 [30, 19/24 Endt]; Bouché-Leclercq 357/62) u. je nach ihrem Lauf Gutes oder Schlechtes ankündigten (Isid. nat. 26, 13). – Im J. 725 führt Beda noch einmal die subtile Unterteilung der Grade der Tierkreiszeichen durch die Astrologen an, die glaubten, dadurch das Schicksal des H.eigners fast sicher erfassen zu können; doch ist für ihn trotz seines Interesses an der Natur einschließlich der Himmelsphänomene die Horoskopie kein Thema mehr, weil sie eine unsinnige u. dem christl. Glauben fremde Beschäftigung sei (temp. rat. 3 [CCL 123B, 277, 34/278, 42]). Die Trennung von Astronomie u. Astrologie war (vorerst) vollzogen.

IV. Staatliche u. kirchliche Gesetzgebung. a. Staatliche Gesetzgebung. Eigentlich brauchte die Horoskopie nicht gesondert erwähnt zu werden, da sie ein Wesenselement der Astrologie darstellte u. so mit ihr be- u. verurteilt wurde. In der staatlichen Gesetzgebung wurde sie gewöhnlich zusammen mit der *Divinatio überhaupt verboten, verständlich bei der Gefahr, die den Herrschenden drohte, wenn sich jemand daran machte, ihr Geschick in der Zukunft u. sogar ihren Tod im voraus zu erkennen u. diese Erkenntnis unters Volk zu bringen. Die Herrscher selbst dagegen hielten sich ihre Astrologen u. vertrauten ihnen mehr oder weniger (Cramer 81/231; zur genesis imperatoria Gagé, Basiléia 222/37). So berichtet Tac. ann. 6, 21 von Tiberius, daß er die Voraussagen seines Hofastrologen Thrasyllus wie Aussagen eines Orakels annahm, freilich nachdem er erst einmal seine Fähigkeit auf eine harte Probe gestellt hatte. Besonders detailliert läßt sich aus den Quellen der Einfluß der Horoskopie auf Hadrian erkennen (Cramer 162/78). Trotzdem wurden die Astrologen schon im heidn. Rom aus der Stadt oder auch aus Italien mehrfach aufgrund von Gesetzen vertrieben (ebd. 233/48) oder auch im ganzen Imperium verfolgt (ebd. 248/81) mit verschiedenem Strafmaß, von Ausweisung aus dem jeweiligen Stadtgebiet, Verbannung, leichtere oder schwerere körperliche Strafen bis zur Todesstrafe, sowohl für den, der konsultierte, wie für den, der die Voraussagen machte, wobei freilich die soziale Stellung des Delinquenten für die Strafe u. deren Maß mitentscheidend war. Als Motiv für die Strafverfolgung der Horoskopie wird angegeben: Untergrabung der Moral, Gefährdung des öffentlichen Friedens u. der Herrschaft des röm. Volkes. Dabei stellten die Juristen sich die Frage, ob schon die bloße Kenntnis strafwürdig sei oder nur die (evtl. berufliche) Ausübung; in älteren Zeiten sei nur die letztere verboten gewesen, doch habe sich im Laufe der Zeit die Bewertung zur rigoroseren Beurteilung hin geändert (Paul. sent. 5, 21; Ulp. off. procons. 7: Coll. Mos. 15, 2, 1/3 [Riccobono, Fontes^{2} 2, 406f. 579f]; vgl. Cod. Theod. 9, 16, 8; Cramer 278; Mommsen, StrR 861/5). Die christl. Kaiser behielten diese Gesetzgebung bei. Das generelle Verbot der Horoskopie (ars mathematica) durch Diokletian vJ. 294 wurde durch Gesetze des Constantius vJ. 357 u. 358 bestätigt u. in den Codex Iustinianus aufgenommen (9, 18, 2. 5. 7). Nach dem Gesetz der Kaiser Honorius u. Theodosius vJ. 409 sollen die ertappten mathematici nicht nur aus Rom, sondern aus allen Städten vertrieben werden, wenn sie nicht bereit sind, ihre astrologischen Bücher in Anwesenheit des Bischofs zu verbrennen, sich zum katholischen Glauben zu bekennen u. nicht mehr die alten Praktiken aufzunehmen; widersetzen sie sich dem, trifft sie die Strafe der Verbannung (Cod. Theod. 9, 16, 12; Cod. Iust. 1, 4, 10). Firm. Mat. math. 2, 30, 3/5 wird der Astrologe gewarnt, Schicksal des Staates u. des Kaisers zu erforschen u. entsprechende Anfragen zu beantworten; der Kaiser unterliege dem Einfluß der Sterne nicht (dazu Schröder 570/2). Trotzdem wurden Horoskopie u. Divination überhaupt, soweit ihre Aussagen den Kaiser direkt oder einen möglichen Thronprätendenten betrafen, als Majestätsverbrechen betrachtet u. entsprechend geahndet. Das wurde nicht anders gehalten von christlichen Kaisern u. Beamten ihrer Verwaltung. So wird Amm. Marc. 29, 2, 27 von einem Mann berichtet, bei dem man das H. eines Valens fand, den man für den Kaiser Valens hielt; obwohl der Mann angab, daß es sich um seinen längst verstorbenen Bruder handele u. er dies glaubwürdig beweisen wolle, wartete man den Beweis nicht ab, sondern vollzog seine grausame Hinrichtung. (Weitere Beispiele W. Gundel, Astrologie 829f.) Zur Rechtslage u. Unrechtspraxis im 4. Jh. s. H. Funke, Majestäts- u. Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 (1967) 145/75. – W. / H. G. Gundel, Astrologumena 301/3; *Heidenverfolgung; K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971), bes. 66/8. 97.

b. Kirchliche Gesetzgebung. Daß die Gesetzgebung im kirchlichen Bereich nicht so häufig die Horoskopie betraf wie man vermuten könnte, mag darin begründet sein, daß ihre Ablehnung u. Verwerfung als heidnische Praxis selbstverständlich war. Trotzdem gibt es einige Konzilien, die sich mit ihr beschäftigen: Toledo I (400 bzw. 447) cn. 15 (27 Vives); Braga I (561) cn. 9f (69 Vives), wo durch cn. 10 ausdrücklich der Glaube an den Einfluß der Tierkreiszeichen auf die

Teile der Seele oder des Körpers, also die Melothesie, verurteilt wird (beide Konzilien wollen damit eine Lehre der Priszillianisten treffen); Braga II (572) cn. 72 (103 Vives); Conc. Trull. Cpol. a. 692 cn. 61 (Pitra, Iur. eccl. 2, 54), wo die Horoskopie ausdrücklich genannt ist (γενε[θλι]αλογία ist dem Kontext nach zu lesen; s. o. Sp. 632). – Schröder 634; W./H. G. Gundel, Astrologumena 338f; Boll/Bezold/Gundel 183/7.

J.-H. Abry, L'astrologie à Rome. Les Astronomiques de Manilius: Pallas 30 (1983) 49/61. 136f. – D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles = RecTravHistPhilol 3, 19 (Louvain 1945). – L. Aurigemma, Le signe zodiacal du Scorpion dans les traditions occidentales de l'antiquité gréco-latine à la Renaissance = Civilisations et Sociétés 54 (Paris 1976). – D. Baccani, Oroscopo (2./3. s.): M. Manfredi (Hrsg.), Trenta testi greci da papiri letterari e documentari (Firenze 1983) 48/51. – J. Beaujeu, L'astrologie dans l'antiquité. Science ou charlatanisme?: CahÉtAnc 4 (1974) 5/36. – J. v. Beckerath, Art. Astronomie u. Astrologie: LexÄgypt 1 (1975) 511/4. – K. Berger, Hellenistisch-heidnische Prodigien u. die Vorzeichen in der jüd. u. christl. Apokalyptik: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1428/69. – P. Beskow, Art. Astrologie I. Einleitung: TRE 4 (1979) 277/80; II. Geschichte 4. Indische u. arabische Astrologie: ebd. 296/8. – G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 99/101. 126f. 167/70. – O. Böcher, Art. Astrologie III. Biblische u. frühjüdische Einstellungen zu den Astralphänomenen: TRE 4 (1979) 299/308. – R. Böker, Die Schicksalshoroskopie u. ihre ältesten Hilfsmittel: Hermes 86 (1958) 220/30. – F. Boll, Kl. Schriften zur Sternkunde des Altertums (1950); Sphaera. Neue griech. Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder (1903). – F. Boll/C. Bezold/W. Gundel, Sternglaube u. Sterndeutung[5] (1966). – A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899). – P. Boyancé, L'astrologie dans le monde romain: BullAcadBelg 61 (1975) 266/85. – P. Braida, Dissertatio in S. Nicetam: PL 52, 1048A/52A. – P. Bryczyński, Astrologia w Palmyrze (Astrology in Palmyra): Studia Palmyreńskie 6 (1975) 47/109 (poln., mit engl. Summary 105/7). – H. Chadwick, Priscillian of Avila. The occult and charismatic in the early church (Oxford 1976) 191/204. – J. H. Charlesworth, Jewish interest in astrology during the Hellenistic and Roman period: ANRW 2, 20, 2 (1987) 926/50. – F. H. Cramer, Astrology in Roman law and politics (Philadelphia 1954). – F. Cumont, L'Égypte des astrologues (Bruxelles 1937); Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains = Bibl. archéol. et hist. du Service des Antiquités de Syrie 35 (Paris 1942); Or. Rel. 148/77, bes. 151/5. – G. Dagron, Le fils de Léon I[er] (463). Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie: AnalBoll 100 (1982) 271/5. – G. Dagron/J. Rougé, Trois horoscopes de voyages en mer (5[e] s. après J. C.): RevÉtByz 40 (1982) 117/33. – C. De Meo, La lingua dell'astronomia e astrologia: ders., Lingue tecniche del latino = Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 16 (Bologna 1983) 236/47. – J. Ector, L'influence des astres sur les êtres humains selon Pline l'ancien: ÉtClass 53 (1985) 407/14. – R. Eisler, The royal art of astrology (London 1946). – S. Eriksson, Wochentagsgötter, Mond u. Tierkreis. Laienastrologie der röm. Kaiserzeit = StudGrLatGothoburg 3 (Stockholm 1956). – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1^2 (Paris 1950) 89/186. – J. Flamant, Sont-ils bons? Sont-ils mauvais?: Pallas 30 (1983) 95/105. 138f; Sotériologie et systèmes planétaires: U. Bianchi/J. M. Vermaseren (Hrsg.), La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti Coll. Intern. Roma 1979 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 92 (Leiden 1982) 223/42. – J. Gagé, ‚Basiléia'. Les Césars, les rois d'Orient et les ‚Mages' (Paris 1968); L'horoscope de Doura et le culte d'Alexandre sous les Sévères: BullStrasbourg 33, 3 (1954) 151/68. – A. T. Grafton/N. M. Swerdlow, Technical chronology and astrological history in Varro, Censorinus and others: ClassQuart 35 (1985) 454/65. – H. G. Gundel, Imagines zodiaci. Zu neueren Funden u. Forschungen: Hommages à M. J. Vermaseren 1 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 68 (Leiden 1978) 438/54; Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri = MünchBeitrPapForsch 53 (1968). – H. G. Gundel/R. Böker, Art. Zodiakos: PW 10A (1972) 462/709 bzw. dies., Der Tierkreis in der antiken Lit. u. Kunst (1972; Sonderausgabe mit Nachträgen). – W. Gundel, Art. Astralreligion: o. Bd. 1, 810/7; Art. Astrologie: ebd. 817/31; Dekane u. Dekansternbilder[2] (1969); Individualschicksal, Menschentypen u. Berufe in der antiken Astrologie: Jb. f. Charakterologie 4 (1927) 135/93; Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos = AbhMünchen NF 12 (1936; Nachdruck mit Anhang 1978); Sternglaube, Sternreligion u. Sternorakel[2] (1959) 118/47. – W. Gundel/H. G. Gundel, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike u. ihre Geschichte = Sudhoffs Archiv Beih. 6 (1966); Art. Planeten: PW 20, 2 (1950) 2017/185. – E. Honigmann, Die Anaphorai der alten Astrologen: J. G. Winter (Hrsg.), Papyri in the Univ. of Michigan

Collection = Michigan Papyri 3 (Ann Arbor 1936) 301/21. – W. Huebner, L'astrologie dans l'antiquité: Pallas 30 (1983) 1/24. 135; Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung u. Verwendung unter bes. Berücksichtigung des Manilius = Sudhoffs Archiv Beih. 22 (1982); Ergänzung eines Astrologentextes: Byzant 46 (1976) 368/74; Manilius als Astrologe u. Dichter: ANRW 2, 32, 1 (1984) 126/320; Zodiacus Christianus. Jüd.-christl. Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart = BeitrKlassPhilol 144 (1983); Ζῴδια φωνήεντα. Die ‚stimmhaften' Tierkreiszeichen: Maia 28 (1976) 121/4; Zwei griech. Texte über die Tages- u. Stundenherrscher: ZsPapEpigr 49 (1982) 53/66. – A. M. Ioppolo, L'astrologia nello stoicismo antico: G. Giannantoni/M. Vegetti (Hrsg.), La scienza ellenistica (Napoli 1984) 73/91. – S. L. Jaki, Planets and planetariums. A history of the origin of planetary systems (Edinburgh 1978). – F. Jürss, Über die Grundlagen der Astrologie: Helikon 7 (1967) 63/80. – W. Knappich, Geschichte der Astrologie (1967). – W. Koch/W. Knappich, H. u. Himmelshäuser 1. Grundlagen u. Altertum (1959). – W. J. W. Koster, Art. Chaldäer: o. Bd. 2, 1006/21. – P. Kunitzsch, Zur Tradition der Unwettersterne: ZsDtMorgGes 122 (1972) 108/17. – M. L. W. Laistner, The western church and astrology during the MA: HarvTheolRev 34 (1941) 251/75. – R. Lemay, Art. Astrologie: HistWbPhilos 1 (1971) 584/7. – J. Lindsay, Origins of astrology (New York 1971). – A. A. Long, Astrology, arguments pro et contra: J. Barnes/J. Brunschwig/M. Burnyeat/M. Schofield (Hrsg.), Science and speculation. Studies in Hellenistic theory and practice (Cambridge/Paris 1982) 165/92. – P. Louis, Astronomia et astrologia à l'époque de Platon et d'Aristote: Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique 4 (Paris 1983) 1/5. – R. MacMullen, Social history in astrology: AncSoc 2 (1971) 105/16. – N. Marinone, Alcuni aspetti dell'astrologia ellenistica: Maia 31 (1979) 15/23. – P. G. Maxwell-Stuart, A guide to thieves: RivStudClass 23 (1975) 333/6. – W. R. Nethercut, Lord of the scales: ClassOutlook 53 (1976) 51/4. – O. Neugebauer, Demotic horoscopes: JournAmOrSoc 63 (1943) 115/26; The exact sciences in antiquity[2] (Providence 1957). – O. Neugebauer/H. B. van Hoesen, Greek horoscopes = MemAmPhilosSoc 48 (Philadelphia 1959); Astrological papyri and ostraca: ProcAmPhilosSoc 108 (1964) 66/70. – O. Neugebauer/R. Pintaudi, PSI XII 1276 verso. Oroscopo: ZsPapEpigr 50 (1983) 108. – M. P. Nilsson, Die babyl. Grundlage der griech. Astrologie: Eranos 56 (1958) 1/11 bzw. ders., Opuscula selecta 3 (Lund 1960) 552/62; Rel. 2^2, 268/81. – J. D. North, Horoscopes and history (London 1986). – F. v. Oefele, Art. Sun, Moon and Stars (Introduction): ERE 12, 48/62. – Z. M. Packmann, Instructions for the use of planet markers on a horoscope board: ZsPapEpigr 74 (1988) 85/95. – T. S. Pattie, Astrology (London 1980). – D. Pingree, Art. Astrologie II. Geschichte 1. Antike u. MA: TRE 4 (1979) 281/8; Classical and byzantine astrology in Sassanian Persia: DumbOPap 43 (1989) 227/39; The Indian and pseudo-Indian passages in Greek and Latin astronomical and astrological texts: Viator 7 (1976) 141/95; Mesopotamian astronomy and astral omens in other civilisations: H. J. Nissen/J. Renger (Hrsg.), Mesopotamien u. seine Nachbarn. Politische u. kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4.–1. Jtsd. 25[e] Rencontre Assyriologique Internat. Berlin 1978 = Berlin. Beitr. zum Vord. Orient 1 (1982) 613/31; Political horoscopes from the reign of Zeno: DumbOPap 30 (1976) 133/50. – R. Pintaudi/O. Neugebauer, Oroscopo (PL III/509): ZsPapEpigr 46 (1982) 258/60. – Prümm, Hdb. 404/12. – J. R. Rea, A gold ring with a horoscope of A. D. 327: ZsPapEpigr 39 (1980) 155/8; 55 (1984) 18. – U. (R.) Riedinger, Die Hl. Schrift im Kampf der griech. Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Joh. v. Damaskos (Innsbruck 1956). – A. J. Sachs, Babylonian horoscopes: JournCuneifStud 6 (1952) 49/75. – Ph. Schmidt, Astrologische Plaudereien. Geschichte, Wesen u. Kritik der Astrologie (1950). – H. O. Schröder, Art. Fatum (Heimarmene): o. Bd. 7, 524/636. – H. J. Sheppard, Art. Hermetik: ebd. 14, 781/3. – P. J. Sijpesteijn/C. Wehrli, Prédictions astrologiques: MusHelv 42 (1985) 328/33. – V. Stegemann, Art. Horoskopie: Bächtold-St. 4 (1931/32) 342/400. – E. Svenberg, Lunaria et zodiologia Latina = StudGrLatGothoburg 16 (Stockholm 1963). – R. Syme, Astrology in the Historia Augusta: BonnHistAugColloqu 1972/74 = Antiquitas 4, 12 (1976) 291/309. – J. Thomas, Astrologie, alchémie et structures ontologiques dans les mystères de Mithra: Pallas 30 (1983) 75/94. 138. – K. D. Tsangala, Ἡ ἀστρολογικὴ παράδοση τῶν ζωδιολογίων καὶ ὡροσκοπίων: Dodone 9 (1980) 87/97. – B. L. van der Waerden, Die Anfänge der Astronomie (Groningen 1965). – S. West, P. Ryl. 62. The power of astrology: ZsPapEpigr 14 (1974) 227f. – L. G. Westerink, Ein astrologisches Kolleg aus dem J. 564: ByzZs 64 (1971) 6/21. – K. A. Worp, A Greek horoscope of A. D. 243: ZsPapEpigr 13 (1974) 311f. – E. Zinner, Sternglaube u. Sternforschung (1953), bes. 57/76.

(Abb. 5 o. Sp. 616 erscheint versehentlich seitenverkehrt.)

A. C: *Hans Georg Gundel (Bearb. Alois Kehl)*,
B: *Alois Kehl*.

Horsiese s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 83; Horos: o. Sp. 595 f.

Hosea s. die Nachträge.

Hosianna s. Akklamationen: o. Bd. 1, 218. 230.

Hospital s. Herberge: o. Bd. 14, 617/21; Krankenhaus.

Humanität.

I. Allgemeines. Der neuzeitliche Begriff H. ist nicht in vollem Umfang identisch mit dem antiken Terminus *humanitas, dessen Bedeutung häufig näher bei παιδεία als bei φιλανθρωπία lag (Gell. noct. 13, 17; vgl. Hiltbrunner 734). Philanthropia wie humanitas konnten auch einfach ‚Gastfreundschaft' meinen (ebd. 728). – Die Neigung, sich allen Mitgliedern des Menschengeschlechts gegenüber wohlwollend zu verhalten, hat ihren Ursprung in etwas sehr Begrenztem, der instinktiven Liebe der *Eltern ihren Nachkommen gegenüber (vgl. A. Lumpe: o. Bd. 4, 1191f. 1194/6). Auch zunächst nicht gewünschte Kinder können, wenn sie einmal da sind, sich Liebe u. Fürsorge erzwingen (Aug. conf. 4, 2, 2). ‚Die Freundschaft von Mann u. Frau ist natürlich; denn der Mensch ist von Natur aus mehr auf die Gemeinsamkeit von zweien als auf die Polis eingestellt' (Aristot. eth. Nic. 8, 12, 1162a 16f). Trotzdem ist es kein großer Schritt von der *Familie, dem seminarium rei publicae (Cic. off. 1, 7; Aug. civ. D. 15, 16, 3), zur Loyalität gegenüber einer größeren Gemeinschaft, einer Stadt, einem Königreich oder gar dem *Imperium Romanum, das mit dem *Bürgerrecht auch Pflichten überträgt (ebd. 5, 17, 1; *Homonoia). ‚Der Mensch ist ein soziales Wesen u. dazu geboren, mit anderen zu leben' (Aristot. eth. Nic. 9, 9, 1169b 17f; W. Popkes, Art. Gemeinschaft: o. Bd. 9, 1109f). Bürger zu sein heißt, sich am Leben der Gemeinschaft, an ihrer Regierung, ihrem Rechtssystem u. ihren Steuern für Verteidigung, Straßen, Ämter u. andere soziale Bedürfnisse sowie an gemeinsamen Zielen zu beteiligen (Aristot. pol. 3, 1, 1275a 32). Die Gemeinschaft gewährt ihren Mitgliedern nicht nur Anteil an ihrem sozialen u. wirtschaftlichen Leben, sondern auch an gemeinsamen Werten. Darüber hinaus verbindet sie das allen Menschen gemeinsame elementare Band universaler H.; vgl. Dihle 272/4. – Der Mensch, vernunftbegabt u. sterblich, gehört als Spezies zur Gattung Lebewesen. Bildung, Musikalität u. Hautfarbe sind nur Akzidenzien, nicht Kennzeichen einer bestimmten Spezies (Porph. introd.: Comm. in Aristot. Gr. 4, 1, 2, 20/4; Boeth. in Porph. comm. 1 [50 Brandt]). Die Sterblichkeit hat der Mensch mit den vernunftlosen Lebewesen gemeinsam; von der Tierwelt unterscheidet er sich durch Rationalität, Sprache, die Fähigkeit zur Überlegung, zur Abschätzung der Folgen u. zum moralischen Urteil über Gut u. Böse. Laktanz behauptet, allein die Verehrung Gottes erhebe den Menschen über die Tiere (inst. 3, 10), u. weist da-

mit die epikureische Religionskritik zurück (*Epikur). Trotzdem kann er anerkennnen, daß *Lukrez Kluges über die universale Brüderlichkeit der Menschen schrieb (inst. 6, 10 zu Lucr. 2, 991). Er widerspricht der Vorstellung, daß die Bande gegenseitiger Hilfe ihren Ursprung in der Zusammenarbeit hätten, mit der primitive Wilde ihr Überleben gegen feindliche Tiere hätten sichern müssen, u. zieht die konkurrierende Auffassung vor, daß der Mensch von Natur aus Einsamkeit vermeidet u. die Gemeinschaft sucht (inst. 6, 10, 18). Gegenseitige Hilfe muß ohne Erwartung von Vergeltung oder Lohn geleistet werden; Laktanz kritisiert *Cicero, der großzügige Freigebigkeit nur als Mittel zum Zweck verstehe (Cic. off. 2, 15, 52/5). Der Christ glaube vielmehr, humanitas sei iustitia (Lact. inst. 6, 12, 1; Dihle 335f). Ambrosius begründet die Überlegenheit des Menschen über die anderen Lebewesen folgendermaßen: Wilde Tiere u. Vögel füttern nur ihre eigenen Jungen; ‚allein dem Menschen ist es gegeben, alle zu ernähren, als wären sie seine eigenen' (off. 3, 3, 31). – Die primäre Bedeutung des Begriffs H. zielt demnach auf die Unterscheidung zwischen der Menschheit als ganzer u. der Tierwelt. Die beiden Bedeutungen von humanitas, ‚Menschengeschlecht' u. ‚gütige Milde', sind somit nicht so weit voneinander entfernt, wie Hieronymus behauptet (ep. 55, 3). – Über den Unterschied von Mensch u. Tier wurde unter antiken Philosophen heftig diskutiert. Die Pythagoreer sahen in der Liebe für die eigene *Familie die Wurzel der Achtung aller menschlichen Wesen: die Gemeinsamkeit aller Kräfte, die die menschlichen Wesen über die Tiere erheben, sowie die moralische Pflicht, den anderen Gliedern derselben Spezies keinen Schaden u. keine Ungerechtigkeit zuzufügen (Porph. abst. 3, 22). Gleichermaßen glaubten die Pythagoreer an die Metempsychose. Sie waren Vegetarier, die religiöse Tieropfer u. den Verzehr des Opferfleisches (vgl. 1 Cor. 8) ablehnten, weil sie keinen Unterschied zwischen Tier- u. Menschenseele sahen; bei der Tötung eines Tieres bestehe die Gefahr, einen engen Verwandten zu töten. Diese Haltung setzt voraus, daß sich die Verwandtschaft (οἰκείωσις) über die Grenzen der menschlichen Familie hinaus erstreckt u. besonders ‚hilfreiche Tiere' wie *Hund, Pferd u. Rind (vgl. Ovid. met. 15, 75/175) mitumfaßt, die domestiziert werden können u. gewöhnlich bei der *Jagd u. der Herstellung von Nahrungsmitteln helfen. Die Pythagoreer lehnten das Recht auf Selbstverteidigung gegen Angriffe wilder Tiere nicht ab. Viele Argumente wurden gesammelt, um aufzuweisen, daß Tiere ihre eigenen Sprachen haben, um miteinander zu kommunizieren, daß sie Schmerz u. Furcht spüren u. daß folglich ihre Nähe zu den Menschen hinreichend deutlich sei, um den Schluß zuzulassen, daß sie mit ‚Gerechtigkeit' behandelt u. nur zur Verteidigung, nicht zum Vergnügen getötet werden sollten. Die umfangreichste philosophische Abhandlung der Antike zum *Vegetarismus, Porphyrius' De abstinentia, ist eine Polemik gegen die Auffassung, daß *Gerechtigkeit sich nur auf die menschliche Spezies beziehe; sie räumt jedoch ein, daß wilde Tiere getötet werden dürfen u. daß ‚Gerechtigkeit' nicht auf Pflanzen ausgedehnt werden kann. Porphyrius berichtet, wenn auch mit Zurückhaltung, daß Pythagoras nach einer Überlieferung mit Tieren sprechen u. diejenigen von ihnen, die Menschen Schaden zufügten, überreden konnte, sich zu bessern (vit. Pyth. 23f). Ein pythagoreischer Satz lautete: ‚Gleichheit ist die Mutter der Gerechtigkeit' (Philo spec. leg. 4, 231; *Gleichheit). – Augustinus griff den manichäischen Vegetarismus mit dem Argument an, daß es zwischen Tieren u. Menschen keine societas iuris gebe; denn Christus habe Teufel ausgetrieben u. in eine gänzlich unschuldige Schweineherde fahren lassen (mor. 2, 17, 54). Das Schmerzempfinden der Tiere sei für die Erlaubtheit ihrer Tötung unerheblich (ebd. 59). – Porphyrius blieb beim pythagoreischen Standpunkt, daß eine milde Behandlung besonders der ‚hilfreichen Tiere' zur Philanthropia gehöre (abst. 3, 20). Die Liebe zur Nachkommenschaft, die die Wurzel der menschlichen Philanthropia bildet, werde deutlich in der Weise, wie Tiere sich um ihren Nachwuchs sorgen (ebd. 3, 22), eine Haltung, die auch Theophrast einnehme (3, 25f; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 13. 22 [119/21. 143 W./H.]). Es sei ungerecht, einem Tier Schaden zuzufügen, das Menschen nicht geschadet hat (Porph. abst. 3, 26; vgl. Aug. conf. 4, 2, 3), u. absurd anzunehmen, daß Tiere von der Vorsehung zum menschlichen Verzehr bestimmt seien; umgekehrt müsse man dann ebenso annehmen, daß der Mensch zur Nahrung der wilden

Tiere, etwa der *Krokodile, geschaffen sei (ebd. 3, 20). In gleicher Weise lächerlich sei es, die Menschen den Tieren gegenüber für moralisch überlegen zu halten, wo doch viele Menschen weit schlechter seien als grausame wilde Tiere (3, 26; vgl. 3, 19; J. Haußleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 [1935]). – Zwar stellt der Begriff H. einerseits den Wert der menschlichen Spezies im Unterschied zur Tierwelt heraus, doch impliziert er andererseits auch einen latenten Gegensatz zur größeren Vollkommenheit der göttlichen Welt. Menschen machen Fehler u. begehen Verbrechen. Irren ist menschlich. – Ohne gegenseitige Vergebung gerät die menschliche Gesellschaft in unerbittliche u. blutige Konflikte. So wird die Tugend der H. in erster Linie in den Fällen deutlich, in denen eine humane Behandlung von Menschen gefährdet ist. Die Geschichte der H. im Altertum ist somit vor allem die Geschichte der Behandlung von **Barbaren, Sklaven, Kriegsgefangenen, aber auch der Armen (*Armut) u. vielleicht der *Frauen, also derjenigen Gruppierungen, die als tieferstehend angesehen wurden. Sie ist also ebenso eine Geschichte ihres Gegenteils, der Inhumanität: ‚Das Wesen der Tugend offenbart sich durch das Laster, die Gerechtigkeit durch die Betrachtung der Ungerechtigkeit‘ (Quint. inst. 12, 1, 35). Inhumanität zeigt sich in Institutionen oder Verfahrensweisen, in denen Menschen Schmerzen oder Erniedrigungen unterworfen werden, die, wenn überhaupt, Tieren zukommen, zB. bestimmte Formen der Bestrafung oder grausame Spiele wie Gladiatorenkämpfe (*Gladiator).

II. Menschen- u. Tieropfer a. Alter Orient. Die Religion der frühen semitischsprachigen Völker rückte die Menschen in direkte Nähe zum göttlichen Bereich, indem sie Gottheit u. Menschen als Blutsverwandte verstand (*Ebenbildlichkeit; *Heros). Die *Familie (*Haus II) war die elementare Basis von *Gesellschaft u. Religion; dies hatte unter anderem zur Folge, daß ein Vergehen gegen ein Mitglied der eigenen Familie als Verbrechen galt, während die Beraubung eines *Fremden, ja sogar seine Tötung, in archaischen Gesellschaften keine Sanktionen nach sich zog. Die frühe semitische Religion ist ein Kult von Schutzmächten, die, wenn auch auf einer höheren Stufe, Mitglieder derselben Familie waren u. für Sanktionen bei Abweichungen von den Gebräuchen u. Gesetzen des Stammes sorgten. *Magie wurde als gefährlich ausgegrenzt; die Einführung fremder Kulte galt als nicht weniger verderblich. Im semitischen, griech. u. röm. Heidentum sind die Götter in der Regel auf der Seite des rechten Verhaltens, doch zeigen sie ihre Macht nicht, indem sie in jedem möglichen Fall eingreifen; denn absolute Gerechtigkeit ist ihnen nicht wesenseigen. Hier findet sich eine enge Analogie zur Autorität des frühen Königtums: Der König war die Quelle des Rechts u. der höchste Richter, aber er hatte eher moralische Autorität als Macht, weil es mit den machtvollen aristokratischen Familien weitere unabhängige Kräfte im Königreich gab; es war die Aufgabe des Königs, die Armen gegen deren Bedrückung zu schützen u. ihnen gegenüber Menschlichkeit im Sinne von *Barmherzigkeit zu zeigen. Für die semitische wie für die homerische Welt war die *Gastfreundschaft eine absolute Pflicht u. von der öffentlichen Meinung geschützt. Als Verbrechen, die todeswürdig waren oder doch zumindest Ausschluß aus dem Stamm zur Folge hatten, galten Mord, *Inzest u. bestimmte Handlungen, die den Zusammenhalt des Stammes bedrohten u. deshalb unweigerlich göttliches Mißfallen hervorriefen. Dieses Mißfallen konnte durch *Opfer besänftigt werden, hauptsächlich von Tieren, in sehr ernsten Fällen aber auch von Menschen (Gen. 22; 2 Reg. 21, 6; Mich. 6, 7; Moabiter: 2 Reg. 3, 27; Phönizier: Philo Bybl. frg.: FGrHist 790 F 3b = Eus. praep. ev. 1, 10, 44 bzw. ebd. 4, 16, 11 [GCS Eus. 8, 1, 51f. 192f]; Porph. abst. 2, 56). Menschenopfer gab es bekanntlich in u. um *Karthago (ebd. 2, 27; Diod. Sic. 20, 14; Plut. superst. 13, 171C; Iust./Trog. 19, 1, 10: Dareios soll den Karthagern Menschenopfer verboten haben; S. Mescati, Il sacrificio punico dei fanciulli. Realtà o invenzione? [Roma 1987]) u. im minoischen Kreta.

b. Griechen. Einzelne Griechen sahen in kultischen Blutvergießen (*Blut) barbarische Riten, so etwa bei der taurischen *Artemis, die von Orest mit Iphigenie nach Griechenland gebracht worden war (W. Burkert, Griechische Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 106). In Israel (Amos 5, 21/4; Ps. 50, 9/15) wie in der griech. Welt wurden Menschenopfer durch Tieropfer abgelöst, die wiederum selbst bald kritisiert wurden. Die gebildeten Griechen der röm.

Zeit empfanden Tieropfer zunehmend als anstößig u. roh (Philostr. vit. Apoll. 8, 7, 4f. 10. 12; Porph. abst. 2; die Argumente des Porphyrius wurden von dem Christen Arnobius übernommen: nat. 7; vgl. Varro: Arnob. nat. 7, 1; Sen. frg. 123 Haase: Lact. inst. 6, 25, 3; zur Opposition gegen Tieropfer F. Schwenn, Die Menschenopfer bei Griechen u. Römern = RGVV 15, 3 [1915] 112/8. 185/7; W. Burkert, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten u. Mythen = ebd. 32 [1972] 15 mit Anm. 36). Plotin meinte, die Götter sollten zu ihm kommen, nicht er habe ihre Tempel zu besuchen (Porph. vit. Plot. 10). Die Neuplatoniker in der Tradition des Porphyrius waren hinsichtlich der Befürwortung bzw. Ablehnung von Tieropfern uneins (Porph. philos. ex or. haur. 1 [118 Wolff] = Eus. praep. ev. 4, 9, 3 [GCS Eus. 8, 1, 180]; Porph. abst. 2, 24; Eus. praep. ev. 4, 8, 4f [178] bemerkt den inneren Widerspruch). Die Christen glaubten, nur niedrige u. böse Geister könnten Tieropfer wünschen. Arnobius argumentierte von dem Menschen u. Tieren gemeinsamen Leben her, daß Tieropfer dem ‚Gesetz der H.‘ (ius humanitatis) widersprächen (nat. 7, 4).

III. Humanität in Judentum u. Christentum. Wie *Hesiod (op. 213f) protestieren die jüd. Propheten gegen die Inhumanität der Reichen den Armen gegenüber, gegen das Fortbestehen des Elends, das aus dem Ungleichgewicht von Reichtum u. Macht herrührt, gegen die Korruption der Richter, die (bestochen oder eingeschüchtert) die Mächtigen begünstigen u. die Schwachen um ihr Recht bringen (Amos 2, 6/8; 5, 7; 6, 12; Mich. 3, 1/3; 7, 1/3; Jes. 1, 23; 5, 8). Die Sorge um *Gerechtigkeit u. *Gleichheit (*Aequitas) vor dem Gesetz wird zB. auch Lev. 19 deutlich. – Die H. der Torah wird am ausführlichsten von Philo gepriesen, der die Philanthropia u. Koinonia der Gesetze des Moses herausstellt (virt. 51/174; vgl. Dihle 305f). Zum Schutz der Armen verbietet Moses den Wucher (virt. 82). Löhne müssen dem Arbeiter am selben Tag ausbezahlt werden (ebd. 88). Wer ein entlaufenes Tier findet, muß es dem Besitzer zurückgeben (96. 117). Der Reiche soll den landlosen Armen alle sieben Jahre die Ernte überlassen (88). Einwanderer müssen unter der Voraussetzung, daß sie die Sitten des Gastlandes respektieren, willkommen geheißen werden; eine vollständige Assimilation soll ihnen erlaubt werden (103/8). Kriegsgefangene, bes. Frauen, dürfen nicht hart behandelt werden (110/4). Wer sich selbst aus wirtschaftlicher Not in die Sklaverei verkauft hat, soll geachtet werden (122). Ein Sklave, der einem grausamen Herrn entlaufen ist, soll aufgenommen werden (124). Lasttiere sollen nicht überbeansprucht werden (116). Schafen, Ziegen u. Rindern soll man nicht ihre Neugeborenen wegnehmen (126); dasselbe gilt für die Tötung neugeborener Kinder, auch wenn Moses dies nicht ausdrücklich verboten habe (131f). Dem dreschenden Ochsen soll man nicht das Maul zubinden (145; der zugrundeliegende Bibeltext [Dtn. 25, 4] ist 1 Cor. 9, 9 allegorisch interpretiert worden, weil Ochsen der göttlichen Sorge nicht würdig seien, was später einige Bauern davon abhielt, Christen zu werden [Aug. en. in Ps. 145, 13]). Philo bemerkte mit Freude, daß sich die Philanthropia des Moses auch auf Bäume u. Pflanzen erstreckte (virt. 150/60, bes. 160). An anderer Stelle betont Philo, daß der Nachbar, dem H. zu erweisen ist, nicht notwendigerweise Jude sein muß, denn die Philanthropia sollte sich gegenüber allen Menschen ohne Unterschied zeigen, in besonderem Maße allerdings dem eigenen Fleisch u. Blut gegenüber (Jos. 240). Die Parallele zu Paulus (Gal. 6, 10) ist eindeutig. – Im NT wird der Gläubige aufgefordert, die Philanthropia Gottes nachzuahmen (Tit. 3, 4), u. deshalb kann es für Vergebung u. Liebe keine Grenzen geben (Mt. 25, 35/45). Der ‚Nächste‘ meint paradoxerweise eine bestimmte u. gleichzeitig der Möglichkeit nach eine Person jedweder Rasse, Farbe, Erziehung u. beiderlei Geschlechts. Einige Evangelientexte stellen sogar den Gruppenegoismus in Frage, der sich hinter der natürlichen Einsicht verbirgt, daß es eine Hierarchie der Liebe gibt (vgl. Cic. off. 1, 54), in der Ehefrau u. Familie den höchsten Rang einnehmen (J. Gaudemet, Art. Familie I: o. Bd. 7, 339f). Im Rahmen der universellen Pflicht, jedem bedürftigen Menschen gegenüber Liebe u. Mitleid zu zeigen, kann es eine spezielle Verantwortung für besondere Gruppen geben. – Für den Heiden *Celsus war die christl. Religion fremd u. anstößig, weil sie die ethnischen Schranken ignorierte (Orig. c. Cels. 5, 25). Darüber hinaus war er beunruhigt, unter den Christen einen starken Drang festzustellen, ‚Herren der Welt‘ (ebd. 8, 69) zu werden, den Kaiser zu bekehren,

sich als Werkzeuge eines Plans der Vorsehung zu begreifen, ‚alle Bewohner Asiens, Europas u. Africas‘ zu vereinigen u. in dieses universale politische System ‚nicht nur die Griechen, sondern auch die entferntesten Barbaren‘ (ebd. 8, 27) einzuschließen. Celsus kannte Christen, die behaupteten, daß sich die Verteidigung des Reiches nach einer Bekehrung des Kaisers grundlegend ändern werde, nicht nur, weil dann der wahre Gott die Grenzen verteidige, sondern auch, weil ein gläubiger Kaiser zum Herrscher der Welt u. aller Nationen der Erde werde, die sich ihrerseits durch das Evangelium zu friedliebenden u. gerechten Menschen wandeln würden. Kurzum, die Grenzen der Kirche sind gleichzeitig diejenigen der Menschheit. Origenes sah wie Melito v. Sardes in der Verschmelzung vieler einander bekämpfender Nationen zu dem einen röm. Reich einen Akt der Vorsehung zur Unterstützung der Mission der Kirche (ebd. 8, 27; Melito Sard.: Eus. h. e. 4, 26, 5/11) u. träumte von einer weltweiten Gesellschaft, in der Gewalt u. Ungerechtigkeit aufhören werden, wenn er auch einräumen mußte, daß eine Realisierung in dieser Welt vielleicht unmöglich ist (Orig. c. Cels. 8, 72). Wiederholt betont Origenes die Philanthropia Jesu, des Friedensherrschers (ebd. 8, 14), der die harte Ordnung des AT durch seine milde Lehre ohne körperliche Strafen ersetzte (4, 9). Nichts mache H. deutlicher als das Gebot der Feindesliebe, u. selbst Celsus mußte zugeben, daß Plato Ähnliches gelehrt hatte (7, 58 mit Zitation von Plat. Crito 49e; vgl. A. Miura-Stange, Celsus u. Origenes [1926] 44/50).

IV. Philosophische Reflexion. a. Plato. 1. Macht u. Recht. Während in Asien u. in der semitischen Welt die Könige ihre Position gegenüber den machtvollen Aristokraten festigen u. so die Herrschaftsform der Despotie entwickeln konnten, blieben in der griech. Welt die Aristokraten siegreich. Um die Bedrohung des Zusammenhalts der Gesellschaft abzuwenden, wurden Gesetze aufgestellt, die allmählich die herkömmliche Aufgabe der Könige, die schwächeren Mitglieder der Gesellschaft zu schützen, übernahmen. – Bei Plato wurde diese Entwicklung Gegenstand philosophischer Reflexion. Er stand der Lehre, daß Macht Recht schaffe, strikt ablehnend gegenüber. Denn es handelt sich dabei um ein der Tierwelt zugrundeliegendes Prinzip, das in der menschlichen Gesellschaft nur als Ungerechtigkeit angesehen werden kann. Demgemäß liegt die Aufgabe der Gesetze im Schutz der Schwachen vor den Reichen u. Mächtigen (Gorg. 483b). Selbst die Starken müssen erkennen, daß es im eigenen Interesse ist, wenn die Gesetze befolgt werden. Das Festhalten am Recht ist unabdingbar für den Zusammenhalt in einer Polis (Crito 50b). Auch wenn die Gerechtigkeit von böswilligen Rechtsbeiständen u. bestechlichen Richtern verhöhnt u. skrupellos mißbraucht werden kann, ist sie dennoch die wichtigste Grundlage einer humanen u. zivilisierten Gesellschaft (ebd.). Das vornehmste Ziel eines Rechtssystems ist es, die in der menschlichen Natur latent vorhandene Wildheit zu zähmen, die jederzeit ausbrechen kann, wenn sich nur eine Gelegenheit bietet (resp. 9, 589c. 590d).

2. Gut u. Böse. Das Wissen um den Unterschied zwischen Gut u. Böse, Recht u. Unrecht ist nicht lediglich die Folge einer Belehrung von außen, sondern ist der Seele eingeboren im Vorgang der Anamnesis (Euthyd. 274d/75a. 291a. 295cd). Die Seele, die für die Kämpfe des Lebens stark u. entschlossen ist, wird human u. milde, wenn sie den großen Unterschied zwischen Gut u. Böse begreift. Das Individuum erfaßt diese innere Erkenntnis, die göttliche Offenbarung in ihm erweckt, u. wird auf diese Weise ein williges u. zur Mitarbeit bereites Mitglied einer Gesellschaft, die das Recht achtet. Wer diese gottgegebene Erkenntnis zurückweist, begibt sich auf das Niveau eines Tieres (polit. 309e).

3. Erziehung. Die menschliche Natur hat zwei Gesichter. Die gefährlichen Kräfte der Gesetzlosigkeit liegen jenseits der Bewußtseinsebene u. offenbaren sich im Schlaf (resp. 9, 572b). Die versteckten Krankheiten der menschlichen Seele werden mit einer Mischung von Faszination u. Abscheu offengelegt, wie sie sich etwa beim Anblick der Leichen Hingerichteter zeigt (resp. 4, 439e; vgl. Aug. conf. 10, 35, 55). Ungerechtigkeit ist eine Folge der Vermengung der Aufgaben der drei platonischen Seelenteile u. entsteht, wenn man der animalischen Leidenschaft erlaubt, über den kühlen Verstand zu regieren (Plat. resp. 4, 444b; vgl. Protag. 352b). Der Mensch muß behandelt werden wie ein Tier, das bei hinreichendem Drill gezähmt u. gefügig gemacht werden kann; ohne diesen Drill ist der Mensch das wildeste Tier auf

Erden. Gute Erziehung kann den Menschen in ein zahmes Geschöpf verwandeln (leg. 6, 766a), das in Achtung vor dem Gesetz lebt (ebd. 770e/71a). Die philosophisch gebildete Seele ist nicht unsozial u. wild, sondern gerecht u. zivilisiert (resp. 6, 486b). Wem es an Sinn für Gerechtigkeit gebricht, der hat sein Menschsein verfehlt (Protag. 323bc). – Allerdings muß die *Erziehung ausgewogen sein: auf der einen Seite die zur Milde anregende *Musik, auf der anderen Seite der *Sport, der auf Härte u. Entschlossenheit zum Erfolg zielt. Ausschließlich körperliche Übungen bringen lediglich **Barbaren hervor; zuviel Musik hat Verweichlichung zur Folge (resp. 3, 410d; 4, 441e). Doch steht die Musik den höheren geistigen Elementen der menschlichen Natur nahe (Tim. 47d); denn das Erlernen von Rhythmus u. Harmonie ist für das gesamte Leben grundlegend (Protag. 326b).

4. Arm u. Reich. H. schließt für Plato die Anerkennung der Geschwisterlichkeit aller Menschen ein: Alle Glieder des Menschengeschlechts gehören zu einer Familie. Dies zeigt sich zB. in der Forderung, daß Gastmähler nicht für reiche Freunde, sondern auch für Bedürftige veranstaltet werden sollen (Phaedr. 233e). Die höheren Weihen der Philosophie sind nicht der Aristokratie vorbehalten, sondern Arm u. Reich gleichermaßen zugänglich (apol. 33b); für Sokrates brachte seine Hingabe an die Philosophie tiefe Armut mit sich (Plat. resp. 1, 338b 6f; vgl. A. Lumpe, Art. Honorar: o. Sp. 476).

5. Stellung der Frau. (*Frau.) Beide *Geschlechter sollen grundsätzlich den gleichen Zugang zur Erziehung erhalten; dies gilt auch für die Musik u. den Sport (resp. 4, 425a; 5, 457b), selbst wenn mancher zuerst entrüstet reagiert, wenn er Frauen in derselben Weise wie Männer unbekleidet Sport treiben sieht. Es habe Zeiten gegeben, als nur Kreter u. Spartaner nackt Sport trieben, u. die meisten Barbaren hielten dies für mannesunwürdig. Frauen, die eine höhere Erziehung genießen, sollen ebenso wie Männer den Rang von Wächtern erhalten u. stellen so eine Elite dar, die ‚Besten der Frauen‘ (ebd. 5, 456e). In der idealen Polis haben gebildete Frauen denselben Rang wie gebildete Männer. Allerdings gesteht Plato zu, daß weniger Frauen an die Spitze vordringen werden (455d). Die beiden Frauen, die den Unterricht an der platonischen *Akademie besuchten, trugen Männerkleidung (Diog. L. 3, 46). Nichtsdestoweniger hat Plato im ‚Symposium‘ den Höhepunkt des Loblieds auf die Liebe der Diotima, einer erleuchteten Frau, in den Mund gelegt, die die rätselhafte Lehre einer wahren Liebe vorträgt, die nicht nur die Verbindung von Mann u. Frau, sondern sogar die noch höher gepriesene homosexuelle Liebe (*Homosexualität) eines reifen Mannes zu einem heranwachsenden Knaben übersteigt. Diese Formen der Liebe sind (vielleicht notwendige) Stufen auf dem Weg zum eigentlichen Ideal. Die wahre Liebe allerdings bindet sich nicht an Physisches, sondern ist auf das Gute, die ewige Schönheit u. die Unsterblichkeit gerichtet. Sie hat Geistiges, nicht sinnlich Erfaßbares zum Gegenstand, ein Streben nach Sein, nicht nach Werden.

6. Konzept der Humanität. Für Plato bedeutet H., als Mitglied einer universalen Familie zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichtet zu sein, meint gleichermaßen aber auch die verfeinerte u. vornehme Kultur eines auserwählten Kreises, der sich dadurch auszeichnet, daß keiner dem anderen absichtlich Schmerz zufügen will. Zugang zu dieser Elite findet nur, wer gelernt hat, das wilde Tier im menschlichen Herzen zu unterdrücken u. seinen Geist auf die immaterielle Welt des Guten u. des ewigen *Glücks auszurichten. Wahrhaft glücklich sind nur die Verehrer von Tugend u. Gerechtigkeit (Men. 78b), nicht diejenigen, die sich den Verführungen des Vergnügens hingeben u. keinen wirklichen Unterschied mehr zwischen ehrenhaften u. niedrigen Genüssen sehen (resp. 7, 538c/e). Es gibt kein größeres Elend, als Schlechtes zu begehren u. dann auch zu erhalten (Men. 78a).

7. Auseinandersetzung mit Sophisten. Eine derartige Auffassung von H. setzt eine klare Vorstellung von Wahr u. Falsch voraus. Dies wurde von Protagoras mit der These in Frage gestellt, daß ‚der Mensch das Maß aller Dinge ist‘ (VS 80, 263, 9f) u. sich deswegen das, was für den einen wahr ist, unterscheidet von dem, was für einen anderen wahr ist, ohne daß eine objektive Entscheidung zwischen den unterschiedlichen Standpunkten möglich ist (Crat. 385e/86a; Theaet. 152a/55d). Auf den ersten Blick könnte man den Satz des Protagoras für eine Bekräftigung der Würde des Menschen u. der Freiheit der Wertwahl durch das Individuum halten. Für

Plato führte der Relativismus des Protagoras jedoch dazu, daß es in ethischem u. religiösem Verhalten keinen Fehler gebe. War es möglich, die Behauptung aufrecht zu erhalten, daß keine Meinung für falsch gehalten werden dürfe (Euthyd. 286d)? Die Bewunderer der Sophisten zogen aus diesem Relativismus hedonistische Schlüsse (Protag. 352b/58c), die bei der Jugend sexuelle Freizügigkeit (die vor der Öffentlichkeit sorgfältig verborgen wurde: resp. 8, 548b) u. rein materielle Zielsetzungen begünstigten. Plato war zwar ein scharfer Kritiker der traditionellen polytheistischen Mythologie, aber gleichzeitig auch ein starker Verfechter der Religion als Stütze von Moral u. Verantwortungsbewußtsein. Der Relativismus der Sophisten konnte leicht zum Atheismus führen (leg. 10, 886a/90b, bes. 889e; resp. 2, 365d). Plato entgegnete: Auch wenn wir unsere eigenen Meinungen u. Handlungen nicht als falsch verurteilt sehen wollen, erwarten wir von unseren Nachbarn gerechtes u. tugendhaftes Verhalten (Protag. 327b). Der Durchschnittsmensch mag bei der korrekten Definition von Wahr u. Falsch unsicher sein; aber es ist kennzeichnend für die Schlechten, daß sie sehr gut wissen, daß ihr Tun falsch ist (leg. 12, 950b). Der Mensch, der von der Leidenschaft überwältigt wurde, schämt sich nachher (resp. 4, 440b). Sexuelle Befriedigung ist ein ‚bitter-süßer Genuß' (Phileb. 46b; vgl. Aug. soliloq. 1, 25).

8. Vergeltung u. Strafe. Darf ein zivilisierter u. humaner Mensch sich einem feindlichen Angriff widersetzen? Plato empfand es als selbstverständlich für Griechen, sich anderen Griechen gegenüber als Freund zu verhalten, **Barbaren aber als natürliche Feinde anzusehen (resp. 5, 470c). Doch selbst im Krieg muß der Kampf so geführt werden, daß der Wille zum späteren Friedensschluß u. zur Aussöhnung in Würde deutlich wird (ebd. 470de). Nach gängiger griech. Ethik war man freundlich zu Freunden u. hart zu Feinden (2, 375c, in Frage gestellt ebd. 1, 335b). Viele Verwicklungen in den Tragödien des Sophokles sind auf das Dilemma zurückzuführen, daß der Grundsatz der Milde gegenüber den Freunden u. der Härte gegenüber den Feinden große praktische Schwierigkeiten mit sich bringt (M. W. Blundell, Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek ethics [Cambridge 1989]). Einem anderen zu schaden bedeutet, sich selbst zu schaden. Deshalb ist es fraglich, ob man selbst schlechten Menschen u. wirklichen Feinden Schaden zufügen darf (resp. 1, 335b; Gorg. 483de). Ausschlaggebend ist die Absicht: Strafen, die vom Strafrecht auferlegt werden, müssen entweder der Heilung (Gorg. 477e/79e) oder der Abschreckung (Protag. 324a/c) dienen. Vergeltung kann eine genauere Einschätzung verdienter Strafe erfordern, als menschliche Urteilskraft sie leisten kann, u. sie liegt in der Hand von Richtern jenseits dieser Welt (leg. 9, 870e. 905a; apol. 41d; Gorg. 526bc; ep. 7, 335a). Unglücklicherweise finden sich die Schlechtesten gerade unter den Mächtigsten. Die große Mehrheit des Menschengeschlechts ist zwar nicht in der Lage, Macht barbarisch zu mißbrauchen, aber mangels Macht ist sie andererseits auch nicht zu Großem im Guten fähig (resp. 6, 491e; Crito 44d). Die einzige Möglichkeit, die Gesellschaft gegen den Mißbrauch der Macht u. die Vernichtung der Werte der Zivilisation zu schützen, ist es, Männer an die Macht zu bringen, die den Gesetzen gehorchen (leg. 4, 715b). Gesetze bewirken Besserung u. Abschreckung durch Strafen, nicht durch Brutalität (ebd. 7, 793e). Bei der Prügelstrafe (*Geißelung) darf kein Blut fließen (8, 845c; 9, 881c erlaubt 100 Schläge mit der Peitsche). Es ist ein Kennzeichen einer zivilisierten u. humanen *Gesellschaft, daß die Gesetzgebung, besonders das Strafrecht, milde u. gemäßigt, nie grausam ist (885e; vgl. Aeschyl. Eum. 186/9). Eine zivilisierte Gesellschaft wird *Fremde willkommen heißen (*Gastfreundschaft) oder zumindest dulden: Fremde abzuweisen ist ein Zeichen von Barbarei (12, 953e; vgl. Cic. off. 3, 46) ebenso wie ein Ausreiseverbot für eigene Bürger, mögen solche Reisen auch noch so gefährlich sein wegen der neuen Ideen u. Gewohnheiten, die der Heimkehrer mitbringt (950a; vgl. Aug. ep. 54, 3 zur Unruhe, die Kleriker stiften, wenn sie in ihrer Heimatgemeinde liturgische Neuerungen einführen wollen, die sie auf Reisen kennengelernt haben).

9. Herrschaft u. Demokratie. Platos Furcht vor der Anarchie, die aus einem Übermaß an *Freiheit u. *Gleichheit entsteht, trieb ihn zu der Auffassung, daß das Regieren eine Wissenschaft ist, die in den Händen von Experten liegen muß (resp. 6, 488). Demokratie im Sinne einer Regierung durch Volksabstimmung ist unvereinbar mit Platos Überzeugung, daß ihre Fähigkeiten eine bestimmte Gruppe für die Macht privilegieren u. ihr das Recht geben, die anderen nötigenfalls zu dem zu zwingen, was sie als gut für die Gesamtheit erkannt hat. Ein Minimum an Unannehmlichkeiten u. sogar Leid ist mit jedem Regieren verbunden: Platos Kriterium für Gut u. Böse in der Politik ist nicht das Ausmaß, in dem Unannehmlichkeiten oder Leid für einzelne gemildert oder verringert werden können. Weil überdies seine Führer, mit göttlicher Vollkommenheit ausgestattet (resp. 7, 540c), unfehlbar sind, können sie von den Beherrschten nicht zur Rechenschaft gezogen werden u. wählen ihre Nachfolger durch Kooptierung selbst aus. Die praktischen Folgen von Platos Utopia werden höchstwahrscheinlich nicht seinen wohlmeinenden u. hochherzigen Absichten entsprechen, ohne daß dies (wie K. R. Popper, Die offene Gesellschaft u. ihre Feinde 1[4] [1975] argwöhnt) auf vorsätzlicher Täuschung beruht. Plato war nicht der Ansicht, daß Macht Recht schafft, vielmehr glaubte er, daß in einer idealen Gesellschaft das Recht die Macht haben soll (s. o. Sp. 671). Ähnliche Vorstellungen einer Regierung durch eine sich selbst erneuernde Körperschaft von Herrschern, die mit der Sicherheit des Urteils ausgestattet ist, gibt es auch später im Christentum (*Herrschaft).

b. Aristoteles. Der Einfluß des Aristoteles begünstigt Mäßigung u. die Vermeidung des Übermaßes in jeder Hinsicht. In allen Werken zur Ethik u. zur Politik sucht er einen Mittelweg, dem weise u. verständige Leute folgen, unberührt von jeglichem unangemessenen Extremismus. Deshalb ist eine wichtige Tugend des kultivierten Menschen die ἐπιείκεια (eth. Nic. 5, 14, 1137b 1; 10, 5, 1175b 24; vgl. Dihle 262f; zur Verwendung des Begriffs in der frühen Philosophie ebd. 252/4), der Sinn für Verhältnismäßigkeit u. Milde, der kleinere menschliche Schwächen erlaubt u. den höheren Genüssen Raum gibt. Eine dem Vergnügen hingegebene Lebensweise ist für einen kultivierten Menschen unangemessen, da sie ihn selbstsüchtig u. zügellos macht. Jedoch wird ein Mensch, der alle Vergnügungen verachtet, unempfindlich u. stumpf wie ein Bauer (ἄγροικος, eth. Nic. 2, 2, 1104a 22/5. 7, 1107b 6/8; 3, 11, 1119a 7). Selbstbeherrschung ist notwendig; denn die Begierde ist ein wildes Tier, u. die Leidenschaft verkehrt selbst den Geist der besten Männer (pol. 3, 16, 1287a 28/32). Jedes Verlangen muß durch den Verstand kontrolliert u. gezügelt werden (eth. Nic. 3, 15, 1119b 7/18), sonst unterscheidet sich der Mensch nicht vom unverständigen Tier. Tiere kennen keine Brutalität; nur Menschen sind ihrer fähig (magn. mor. 2, 5, 1200b 9/19. 6, 1203a 18/25). Als bekannte Beispiele unmenschlicher Brutalität (θηριότης) führt er Dionysios I, den grausamen Tyrannen von Syrakus, Phalaris v. Akragas, berühmt wegen des ehernen Stiers, in dessen Bauch er gefangene Feinde u. auch den Verfertiger des Stiers röstete, u. als Zeitgenossen Klearchos v. Herakleia in Pontus an (Polyaen. strateg. 2, 30, 3). Die wegen ihrer Härte berüchtigte Gesetzgebung des Drakon v. Athen sah in vielen Fällen die *Todesstrafe vor; sie war aber nicht unbedingt unmenschlich oder roh (rhet. 2, 23, 1400b 21f; pol. 2, 12, 1274b 15/8; Plut. vit. Sol. 17). Nichtsdestoweniger galt die Todesstrafe als notwendiges Übel. Das rhodische Recht verwehrte dem öffentlichen Scharfrichter sogar den Eintritt in die Stadt (Dio Chrys. or. 31, 122; zur Beurteilung des Henkers s. N. Hyldahl / B. Salomonsen, Art. Hinrichtung: o. Bd. 15, 356f). Aristoteles war sich durchaus bewußt, daß *Folter Leute dazu bringt, Vergehen zu gestehen, die sie nicht begangen hatten, u. andere falsche Aussagen zu machen, nur um die Qualen zu beenden (rhet. 1, 15, 1376b 31/77a 6). Für die spartanische Gewohnheit, die Knaben einer harten körperlichen Erziehung zu unterwerfen, die sie brutalisierte, hegte er keine Bewunderung (pol. 8, 4, 1338b 9/19). Eine gänzlich militarisierte Gesellschaft konnte nicht als zivilisiert gelten: er empfand es als ‚barbarisch', daß die Griechen in archaischer Zeit ständig Waffen trugen u. für ihre Bräute gewöhnlich einen Kaufpreis erlegten (pol. 2, 8, 1268b 39/41). Aristoteles stimmte mit Plato überein, daß der Mensch ohne Recht u. Gesetz das schlimmste aller Lebewesen sei, brutal, voll von Lust u. *Gefräßigkeit (ebd. 1, 2, 1253a 31/7; vgl. Aug. civ. D. 4, 4). Die Menschen stehen höher als die Tierwelt, weil sie die Macht der Sprache u. den Sinn für den Unterschied zwischen Gut u. Böse sowie Recht u. Unrecht besitzen. Aristoteles war sich der Überlegenheit der griech. Kultur über alle Barbaren sicher. Er war der Meinung, daß Barbaren zu Sklaven geschaffen seien. Gleichermaßen sah er bei den Bar-

677 Humanität 678

baren keinen Unterschied zwischen Sklavinnen u. Frauen (pol. 1, 2, 1252b 5f). Er hielt den Mann für besser geeignet zur Führung als die *Frau (1, 12, 1259b 1f; vgl. G. Delling, Art. Geschlechter: o. Bd. 10, 783f). Im Haushalt aber ist sie die Herrin u. enthebt so ihren Ehemann der Notwendigkeit, sich mit den Einzelheiten der Haushaltsführung zu beschäftigen (E. Dassmann / G. Schöllgen, Art. Haus II [Hausgemeinschaft]: o. Bd. 13, 823/5). Auf diese Weise schafft sie ihm Freiraum für öffentliche Wirksamkeit oder etwa für das Arrangieren angemessener Ehen für die Kinder. Wie bei Alkestis u. Penelope zeigen sich ihre Fähigkeiten in besonderer Weise, wenn der Ehemann krank wird oder ihm ein Unglück widerfährt. ‚Nur die besten Frauen sind bereit, das Schicksal auch im Unglück zu teilen' (Aristot. frg. 184 [142, 12/4 Rose]; vgl. Aug. en. in Ps. 55, 17). Weil ihr das Kindergebären obliegt, steht die Frau der Natur näher, während der Mann, gebildet u. in der geistigen Auseinandersetzung mit anderen Männern geübt, Kultur u. Zivilisation repräsentiert. Denn das Merkmal der Zivilisation ist nicht ein hoher Bildungsstand unter den Frauen, sondern eine Haltung des Respekts von seiten der Männer den Frauen gegenüber (vgl. 1 Thess. 4, 4). Es ist ein deutliches Zeichen für eine humane u. zivilisierte Gesellschaft, wenn die Frau als Partner einer geheiligten Verbindung in Ehren gehalten wird, die tugendhafte Kinder aufzieht u. ihnen beispielhaft Harmonie u. Zusammenwirken vorführt (Aristot. frg. 184 [142, 19/44, 15 Rose]). – Ein zivilisierter Mensch ist versöhnlich u. tolerant, ausgezeichnet durch Mäßigung (eth. Nic. 6, 11, 1143a 19/24). Aristoteles weiß, daß unehrenhafte Vergnügungen keine wahre Freude bereiten (ebd. 10, 3, 1173b 20/5). Für ihn ist das Philosophieren eines der größten Vergnügen (10, 7, 1177a 11/78a 8). Er ist abgestoßen von den barbarischen u. unzivilisierten Bräuchen, die über die Stämme am Nordufer des Schwarzen Meeres berichtet werden (7, 5, 1148b 19/24), distanziert sich aber gleichermaßen von der Knabenliebe seiner griech. Landsleute; denn Päderastie ist roh (θηριώδης, ebd. 1148b 29/31; *Homosexualität). Die Philanthropie fordert, daß am Ende einer Tragödie nicht der Erfolg des Bösen stehen darf; Mitleid kommt nur auf, wenn das Unglück unverschuldet ist (poet. 13, 1452b 34/53a 7). Höchstes Glück erfordert Distanz zur Alltagswelt des Gebens u. Nehmens; es erwächst aus kontemplativem Leben, das ohne den Zwang, sich um Vergängliches sorgen zu müssen, über Unvergängliches reflektiert; denn in der menschlichen Seele findet sich bereits ein göttliches Element (eth. Nic. 10, 7, 1177b 26/31; vgl. pol. 7, 2, 1324a 25/9). Die Muße, die den Priestern in Ägypten eingeräumt wird, ließ sie die Mathematik entdekken (metaph. 1, 1, 981b 24/6). Philosophische Reflexion hat ihre Ursprünge im Staunen (ebd. 1, 2, 982b 12f; Plat. Theaet. 155d), u. das Nachdenken über die Natur der umgebenden Welt beginnt erst, wenn alles Lebensnotwendige gesichert ist (metaph. 1, 2, 982b 22/4). Ratschläge zur Mäßigung u. rationale Überlegung sind daher einer kleinen Elite vorbehalten, die genügend Zeit hat, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen. Wer von Gewohnheit u. reiner Konvention geprägt ist, ist rationaler Argumentation nicht zugänglich. Die große Mehrheit der Menschen lebt nur aus Furcht vor Strafe tugendhaft u. nicht, weil sie durch Erziehung u. Einübung oder aufgrund eines angeborenen Instinkts eine natürliche Abneigung gegen Niedrigkeit u. Unmoral hat (eth. Nic. 10, 10, 1179b 2/16).

c. Seneca. H. im Sinne von Freigebigkeit zugunsten der schwächeren Glieder der Gesellschaft ist notwendig aristokratisch. Nur die Starken u. Mächtigen können sich gnädig zeigen; niedere Chargen dagegen müssen ihre Macht durch Härte unter Beweis stellen (Dio Cass. 58, 5, 4). So ist *Clementia in besonderer Weise eine Tugend der Kaiser (vgl. Hiltbrunner 730; Dihle 274), die ihre Autorität erhöhen, wenn sie auf barbarische Strafen oder zumindest auf deren Anwendung verzichten. Dies ist ein wichtiges Thema in der 55/56 nC. abgefaßten Schrift De clementia des Stoikers Seneca, die Neros wenig ausgeprägte Neigung, Nachsicht zu üben, fördern sollte. Seneca wagt sogar, Nero daran zu erinnern, daß er möglicherweise göttlichen Richtern Rechenschaft geben müsse über die Art u. Weise, mit der er die Gesetze Roms angewendet habe (1, 1, 4). Die Anwendung von clementia stieß aber auch auf Kritik, die sie außer bei Kriminellen für unnötig hielt, den Verzicht auf deren Bestrafung jedoch als Nivellierung von Gut u. Böse ansah. Doch auch rechtschaffene Menschen können für Taten verantwortlich sein, die

Strafen nach sich ziehen. Zugegebenermaßen müßte es grausames Unrecht bedeuten, wenn man alle begnadigen würde, aber es ist ebenso grausam, Begnadigung (*Indulgentia) grundsätzlich zu verweigern. Denn Gnade beruht auf der Einsicht, daß der Mensch ein soziales Wesen ist. Es ist ein Ausweis der überlegenen Würde von Führern, wenn sie Beleidigungen ignorieren. Das Leben eines Menschen zu retten heißt, Macht zu zeigen, gleichermaßen aber auch, sich seiner eigenen Schwäche bewußt zu sein: peccavimus omnes (clem. 1, 6, 3). Die Götter wissen, wie man Gnade u. Gerechtigkeit verbindet. Der Unterschied zwischen einem Tyrannen u. einem König besteht darin, daß der Tyrann aufgrund seiner Launenhaftigkeit grausam ist (zur Inhumanität einzelner Tyrannen vgl. Val. Max. 9, 2: De crudelitate), wohingegen der König die Todesstrafe nur verhängt, wenn es unbedingt notwendig ist (clem. 1, 11, 4). Bestrafung muß Heilung anstreben. Ein Vater, der seinen Sohn zu Tode prügelt, erregt allgemein Grauen (1, 15, 1). Die Aufsicht über die Sklaven soll sich durch Mäßigkeit auszeichnen; auch sie haben das Recht auf Asyl in den Tempeln. Als Vedius Pollio einen Sklaven, der einen Glasbecher zerbrochen hatte, den Muränen in einem Fischteich vorwerfen lassen wollte, ordnete der anwesende Augustus, der wegen der Grausamkeit empört war, an, den Sklaven zu begnadigen, alle Gläser des Pollio zu zerbrechen u. den Fischteich mit den Scherben anzufüllen (Sen. ira 3, 40, 2/5). Mehr u. mehr wurde die Begnadigung zum Merkmal eines guten Herrschers (Dio Chrys. or. 32, 18; *Indulgentia); zur clementia als Herrschertugend A. Wallace-Hadrill, Suetonius (New Haven 1984) 142/74.

V. Humanität u. römische Weltherrschaft. a. Rechtfertigung Roms. Cicero verkündet das Prinzip, daß der Herrscher im Interesse der Beherrschten zu regieren habe (off. 1, 85; ad Quint. frat. 1, 1, 27), sogar wenn diese Barbaren seien. Letzteres stellt eine Art von Rechtfertigung des röm. Imperialismus dar. Die andere grundlegende Rechtfertigung war die Behauptung, daß die Römer den anderen Völkern von Natur aus überlegen seien; deren eigene Götter hätten sie zu Untertanen der Römer machen wollen. Die Römer hatten so schnellen Erfolg bei der Eroberung des Mittelmeerraums, daß die Annahme nahelag, die Errichtung des Imperiums sei ihre offensichtliche Schicksalsaufgabe (off. 2, 26f; Verg. Aen. 6, 851/3). Für die Eroberten mußte es einen Vorteil bedeuten, vom besten Volk regiert zu werden (Cic. rep. 3, 37 = Aug. c. Iul. 4, 61; zur humanitas der siegreichen Feldherrn Marcellus u. Scipio Cic. Verr. 2, 2, 86; 2, 4, 120). Polybius schrieb eine Geschichte der röm. Eroberung des griech. Ostens ohne jeden Hinweis darauf, daß die Römer Barbaren seien. Er war voll der Bewunderung über ihre Zurückhaltung u. begrenzte Zielsetzung im Krieg, womit die ‚Gesetze des Kriegs' beachtet seien (2, 58, 6; 4, 62, 3; 5, 11, 3f; 7, 14, 3), u. über die Weigerung, den Feind völlig zu vernichten. Massaker verabscheuen die Götter nicht weniger als die Verletzung von Tempeln (ebd. 4, 62, 3; 36, 9, 15). Das Motiv für die Zurückhaltung ist das Bewußtsein, zur selben Menschheit zu gehören. Zugegebenermaßen ist dieses Bewußtsein eine ‚seltene Tugend' (22, 22, 1). Ebensosehr bewunderte Polybius die röm. ‚Demokratie' im Sinne von ‚Gleichheit u. freier Rede' (2, 38, 6; F. W. Walbank, Historical commentary on Polybius 1 [Oxford 1957] 221; vgl. Demosth. or. 21, 67). Polybius dachte vornehmlich in nationalen Bahnen.

b. Kritik an Rom. Die Stoiker propagierten dagegen ein übernationales Weltbürgertum, das bei Poseidonios eine besonders hohe Wertschätzung erfuhr. Er sah in der Vernichtung Karthagos iJ. 146 vC. ein Anzeichen des röm. Niedergangs (Diod. Sic. 34/35, 33; 37, 3/5 [2, 547f. 562/4 Dindorf / Müller]). In einer Welt von Gewalt u. Habgier kann Zivilisation nur Tünche sein. Poseidonios gab zu, daß man unter den Barbaren rohe Tischsitten, ungehemmte Trinkgelage, Menschenopfer u. bei den Galliern die grausame Gewohnheit antreffe, die Köpfe der Gegner über der Haustür anzunageln (Diod. Sic. 5, 28f; Strab. 4, 4, 5). Doch könnten die dekadenten Römer viel von ihrer beherzten Tapferkeit u. ihrem Großmut lernen (ebd. 4, 4, 2; vgl. die ἐπιείκεια u. φιλανθρωπία der Keltiberer ebd. 5, 34, 1). Poseidonios achtete die Heimatliebe der Barbaren u. glaubte nicht, daß die Römer sie gut oder weise behandelt haben. Er war der Ansicht, daß selbst Barbaren u. Sklaven nur dann brutal werden, wenn sie brutal behandelt werden (vgl. H. Strasburger, Poseidonios on problems of the Roman empire: JournRom-

Stud 55 [1965] 40/53 mit Stellen; anders W. Capelle, Griech. Ethik u. röm. Imperialismus: Klio 25 [1932] 86/113 bzw.: H. Kloft [Hrsg.], Ideologie u. Herrschaft in der Antike [1979] 238/70, bes. 248/55).

VI. Humanität u. Sklaverei. a. Heidnisch. 1. Philosophische Reflexion. α. Plato. Er hielt es für äußerste *Freiheit, wenn männliche wie weibliche Sklaven so frei seien wie ihre Besitzer, beurteilte dies jedoch als Anarchie, die zur Tyrannis führe (resp. 8, 563be). Zu viel Freiheit hat nur größere Sklaverei zur Folge (ebd. 564a). Andererseits ist die Unterdrückung von Sklaven moralisch falsch u. politisch unheilvoll, wie sich bei den Sklavenaufständen in Messina gezeigt habe (leg. 6, 777cd). Zwar soll eigentlich keine Gewalt gegen Sklaven angewandt werden, doch ist es das Recht des Herrn, sie auszupeitschen, wenn sie es verdienen (ebd. 777e). Sie sollen nicht durch allzu große Vertraulichkeit verwöhnt werden (778a). Die Behandlung eines Sklaven u. eines heranwachsenden Sohnes soll im wesentlichen ähnlich sein (Lys. 208; vgl. Gal. 4, 1).

β. Stoa. Plato wie Aristoteles waren von der Rechtmäßigkeit der Sklaverei überzeugt, vorausgesetzt, daß die Herren ihre Sklaven ebenso human behandelten wie ihre Kinder; diese Konzeption wurde von den Stoikern prinzipiell in Frage gestellt mit ihrer Lehre, Sklaverei sei unnatürlich. Auch Sklaven sind Menschen (Sen. ep. 47, 1). Alle Glieder des Menschengeschlechts sind von einem Blut u. haben wie die Götter Anteil am Bürgerrecht des Kosmos. Seneca mißbilligte das Schlagen von Sklaven u. deren Beleidigung (ep. 47, 14. 19; vgl. W. Watts, Seneca on slavery: DownsRev 40 [1972] 183/95). Sie sollen im Umgang wie Gleiche behandelt u. außer an den Saturnalien gelegentlich auch sonst eingeladen werden, am Tisch des Herrn zu speisen (ep. 47, 14; dazu S. Weinstock, Saturnalien u. Neujahrsfest: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 393). Man kann die Bedeutung derartiger stoischer Theorien der H. vom Standpunkt der essenischen Ablehnung der Sklaverei als generell unvereinbar mit der Forderung der *Gleichheit (Philo quod omn. prob. lib. 79) beurteilen oder sie illustrieren mit *Juvenals satirisch pointiertem Portrait eines Sklavenhalters, der die Gleichheit aller Menschen theoretisch hochhält, seine Sklaven jedoch genüßlich auspeitscht u. foltert, oder der das Recht des Sklaven, einen ebenso fairen Prozeß wie ein Freier zu haben, betont, seiner sadistischen Frau aber erlaubt, einen Sklaven kreuzigen zu lassen (Iuvenal. 14, 15/24; 6, 219/23). Vor diesem Hintergrund ist es leicht zu verstehen, daß viele von Senecas Argumenten für eine humane Behandlung von Sklaven weniger auf Prinzipien als auf Nützlichkeitserwägungen beruhen: Ein Sklave, den man als Freund behandelt, wird seinen Herrn auch unter Folter nicht verraten (ep. 47, 4). Grausame Behandlung von Sklaven mindert ihren Marktwert, treibt sie dazu wegzulaufen oder kann sie sogar töten.

γ. Freundschaft mit Sklaven. In seiner scharfsinnigen Diskussion des Wesens der *Freundschaft unterscheidet Aristoteles zwischen nützlichen u. angenehmen Beziehungen (eth. Nic. 8, 13, 1162b 2/21). Diese Unterscheidung hat in der Ethik Augustins mit ihrer scharfen Trennung von uti u. frui große Bedeutung gewonnen. Beziehungen, die ihren Wert darin haben, daß sie Vorteile u. sozialen Aufstieg bringen, bewertet Aristoteles geringer als Beziehungen, die mit einem Freund um seiner selbst willen gepflegt werden. Hier stellt sich die Frage, ob Freundschaft mit einem Sklaven überhaupt möglich ist. Der Sklave ist ein Mittel, das Leben einfacher zu machen, den Gewinn zu steigern u. die persönlichen Annehmlichkeiten zu erhöhen. Aristoteles war daher der Ansicht, daß Freundschaft mit einem Sklaven nur möglich ist, insofern er Mensch, nicht insofern er Sklave ist. Von einer Person Gebrauch zu machen, begründet ein nichtpersonales Verhältnis, das letztlich die Möglichkeit einer wirklichen Freundschaft ausschließt. Plato wußte um die bittere Feindschaft, die Sklaven ihren Herren gegenüber empfinden konnten (resp. 9, 578de), kannte aber auch Sklaven, die denjenigen, denen sie dienten, loyale Freunde waren (8, 549e).

2. Aspekte des Slavenlebens. α. Rechtlosigkeit u. sexuelle Unterdrückung. Ein Sklave hatte keine Rechte; servi pro nullis habentur (Dig. 50, 17, 32; Nov. Theod. 17, 1, 2). Er konnte keinen Besitz erben (Cod. Iust. 6, 59, 4; **Erbrecht). Ein Sklave hatte die sexuellen Wünsche des Herrn wie der Herrin zu befriedigen (Petron. sat. 75, 11). Das röm. Recht kennt keinen Schutz gegen sexuelle Ausbeutung von Sklaven; sie wurde als selbstverständlich vorausgesetzt. Constantin verhängte die Todesstrafe für den Konkubinat eines Sklaven mit seiner Herrin (Cod. Theod. 9, 9, 1); doch ist dies wohl kaum in Kraft gesetzt worden. Nach Augustinus war es nicht nur allgemeine Praxis, daß der paterfamilias mit seinen Sklavinnen schlief (serm. 9, 4. 11f; 224, 3; civ. D. 16, 36 mit dem Beispiel des Abraham; serm. Guelf. 18, 2 [PL Suppl. 2, 586]; vgl. Dio Chrys. or. 15, 5), sondern auch, daß sich seine Frau mit den männlichen Sklaven vergnügte (Aug. serm. 9, 11; vgl. Hieron. ep. 79, 8; 128, 3). – Von daher versteht sich die steigende Beliebtheit der Eunuchen in den Haushalten der Senatoren (ebd. 22, 32; Sen. ep. 114, 6; Amm. Marc. 14, 6, 17; 16, 7, 5; Claud. in Eutr. 1, 98f. 106/9. 419/22; vgl. A. Hug, Art. Eunuchen: PW Suppl. 3 [1918] 449/55), eine Entwicklung, die begünstigt wurde von der Orientierung des diokletianischen Kaiserhofes am pers. Modell (Lact. mort. pers. 15, 2; Claud. in Eutr. 1, 415f). Die Mehrzahl der Sklaven u. Eunuchen war barbarischer Herkunft, entweder Kriegsgefangene oder Opfer von Sklavenjägern. Sklaven wie Eunuchen konnte man zB. von persischen Händlern an der Grenze kaufen (Amm. Marc. 16, 7, 5; Cod. Iust. 4, 42, 2 [Edikt des Kaisers Leo um 460]). Eunuchen blieben lange einflußreich am byz. Hof (vgl. zB. Theophan. Conf. chron. 1, 455f de Boor; M. K. Hopkins, Eunuchs in politics in the later Roman empire: ProcCambrPhilolSoc NS 9 [1963] 62/80; ders., Conquerors and slaves [Cambridge 1978] 172/96; P. Guyot, Eunuchen als Sklaven u. Freigelassene in der griech.-röm. Antike [1980]) trotz der Verachtung, die ihnen von seiten der Aristokratie entgegenschlug. Die barbarische Herkunft vieler Eunuchen spielte eine nicht geringe Rolle bei der Geringschätzung, die man ihnen entgegenbrachte (vgl. zB. Amm. Marc. 16, 7, 4).

β. Freilassung. Ein Sklave konnte in einem guten Haushalt bei einem wohlgesonnenen Herrn in der Regel auf Freilassung hoffen; freigelassen blieb er dann häufig als Diener im Haus des Herrn. Plutarch berichtet zustimmend von der Kritik, die der ältere Cato wegen seiner unmenschlichen Sklavenbehandlung erfahren hatte. Er kaufte nur Sklaven, die körperlich stark genug waren, um es mit den Arbeitstieren auf seinem Landgut aufnehmen zu können, verkaufte sie aber wieder, wenn sie alt u. schwach wurden, damit er nicht für die Ernährung, Unterkunft u. Bekleidung unproduktiver Personen aufkommen mußte (vit. Cat. mai. 4, 5/5, 1). Plutarch hielt es für unmenschlich, altgewordene Sklaven sich selbst zu überlassen, u. zog die weitreichende Folgerung, daß H. mehr ist als Gesetzestreue: Anständigkeit ist etwas anderes als lediglich Befolgung der Gesetze (ebd. 5, 2).

γ. Körperliche Züchtigung. (*Geißelung.) Das Schicksal der meisten Sklaven war bedauernswert: Dio Chrysostomus berichtet von Reichen, die ihre Sklaven täglich auspeitschen ließen (or. 10, 9). Körperliche Strafen u. Folter wurden nicht nur angewendet, um Fehler zu bestrafen, sondern dienten auch zur persönlichen Herabsetzung u. Demütigung, zur Erniedrigung des Sklaven auf die Ebene eines Burschen (puer, παῖς). Die Digesten (48, 19, 16, 6) zitieren Demosthenes: Der Schlag trifft weniger den Körper, als daß er die Würde des Menschen herabsetzt. Demosthenes bestimmt den Unterschied zwischen Sklaven u. Freien treffend darin, daß der Sklave ‚für alle seine Vergehen mit dem Körper einstehen muß' (or. 22, 25).

3. Heidnische Gesetzgebung. Römische Gesetze verbieten hin u. wieder bestimmte, offensichtlich nicht seltene, Grausamkeiten Sklaven gegenüber: Brandmarkung, *Folter, Kampf in der Arena mit wilden Tieren, Überweisung in Gladiatorenschulen (Gaius inst. 1, 13). Doch konnten Sklaven, selbst in Zivilrechtsprozessen, zT. erst nach Folterung gerichtsverwertbare Aussagen machen (Paul. sent. 5, 16, 1; Cod. Iust. 9, 41, 15 vJ. 294 nC.; G. Thür, Art. Folter [juristisch]: o. Bd. 8, 101/4. 104f. 106/8). Ulpian mußte zugeben, daß viele unter der Folter starben (Dig. 48, 19, 8, 3). Nach der Lex Petronia (vor 79 nC.) durften Sklaven ohne die Erlaubnis des Richters nicht den wilden Tieren vorgeworfen werden (Dig. 48, 8, 11, 1, 2). Domitian u. Hadrian verboten die *Kastration von Sklaven (Suet. vit. Dom. 7; Dig. 48, 8, 6; 48, 8, 4, 2; vgl. H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 24/6. 42f). Antoninus Pius beschränkte die Verfügungsgewalt des Herrn, allerdings nicht aus Sorge um das Wohlergehen der Sklaven, sondern aus Furcht vor Sklavenaufständen u. weil eine Wertminderung den künftigen Erben schädigt (Cod. Iust. inst. 1, 8, 1f).

b. Christlich. 1. Gesetzgebung. Die Gesetzgebung Constantins läßt deutlich werden,

daß auch die Bekehrung des Kaisers zum Christentum keine allgemeine Sklavenemanzipation in Gang setzte. Kein Sklave durfte gegen seinen Herrn Anzeige erstatten (Cod. Theod. 9, 5, 1, 1), außer bei Hochverrat (ebd. 9, 6, 2). Wenn ein Sklave infolge einer Prügelstrafe starb, wurde der Herr nur wegen Mordes belangt, wenn er den Tod vorsätzlich herbeigeführt hatte (ebd. 9, 12, 1 vJ. 319?; Cod. Iust. 9, 14, 1 vJ. 326?; vgl. A. Stuiber, Konstantinische u. christl. Beurteilung der Sklaventötung: JbAC 21 [1978] 65/73). Die Gesetzgebung fand eine Parallele im Kanon 5 der Synode v. Elvira (2 Vives; vgl. Stuiber aO. 69/71), der eine Herrin für 5 Jahre exkommunizierte, die ihre Sklavin unbeabsichtigt zu Tode geprügelt hatte, bei Vorsatz hingegen auf 7 Jahre.

2. Bischöfliche Freilassung. Hart behandelte Sklaven liefen ihren Herrn häufig davon, suchten Asyl (*Asylrecht) in der Kirche u. baten den Bischof, Geld für ihre Freilassung aufzutreiben (Aug. in Joh. tract. 41, 4). Sie besaß seit Constantin Rechtskraft, wenn sie vom Besitzer in der Kirche vor dem Bischof vollzogen wurde (Cod. Theod. 4, 7, 1 vJ. 321 = Cod. Iust. 1, 13, 2; vgl. Stuiber aO. 72f). Freilassung ohne die Einwilligung des Besitzers, wie sie zB. die Donatisten praktizierten, zog harte Strafen nach sich (Cod. Theod. 16, 6, 4, 2 vJ. 405; vgl. W. H. C. Frend, The Donatist Church [Oxford 1952] 172f). Noch iJ. 401 war das Recht des Bischofs, eine Freilassung zu vollziehen, in Nordafrika umstritten (Registr. eccl. Carth. exc. 72 [CCL 149, 204]). Die Rechtskraft der bischöflichen Freilassung mußte in Gallien iJ. 441 noch einmal eigens bestätigt werden (Conc. Araus. I cn. 6 [CCL 148, 79]). Offensichtlich gab es Laien, die das bischöfliche Recht mißachteten.

3. Haltung der Christen im 4. bis 6. Jh. a. Augustinus. Für die Kirche war der Sklavenhandel ein Übel (Aug. in ep. Joh. 7, 8), besonders wenn Sklavenhändler die Kinder armer röm. Bürger gewaltsam entführten (Aug. ep. 10* [Œuvres de s. Augustin 46b, 166/82 Divjak]; ep. 199, 46 berichtet von der Versklavung von Barbaren in *Africa). Sklaverei konnte ,unvorstellbares Übel' (civ. D. 19, 8) mit sich bringen, u. die relative Freiheit eines libertus war sehr wünschenswert. Augustinus hielt das Auspeitschen von männlichen wie weiblichen Sklaven für eine angemessene Art der Bestrafung (in Joh. tract. 10, 9; conf. 9, 9, 20) u. erlaubte die Fesselung eines Übeltäters u. seine Überweisung ins pistrinum (serm. 161, 9; civ. D. 21, 11). Er schärfte christlichen Sklaven ein, daß es ihre Pflicht sei, auch heidnischen u. bösen Herren gegenüber loyal zu sein (en. in Ps. 124, 7; ep. 185, 15). Denn viele Sklaven hatten ihre Herren den einfallenden Barbaren verraten (serm. 345, 3). Augustinus betrachtete die Institution der Sklaverei resigniert als traurige Folge des Sündenfalls (civ. D. 19, 15; weitere Texte bei Corcoran 68/86). Ein frontaler Angriff auf die Institution findet sich bei Gregor v. Nyssa (hom. in Koh. 4 [GregNyssOp 5, 334/53]). Doch Derartiges bleibt selten, zweifellos, weil Sklaven in guten Haushalten besser ernährt, gekleidet u. untergebracht waren als Tagelöhner. Deren Lage war nicht selten so bedrückend, daß sie sich selbst u. besonders ihre Kinder in die Sklaverei verkauften, um bessere Lebensbedingungen zu erhalten (vgl. Aug. serm. 159, 5: ,Sehen wir nicht viele Sklaven, denen nichts fehlt, u. Freie, die zur Bettelei gezwungen sind?'). Sklaven kosteten ihre Besitzer mehr als freie Tagelöhner. Im spätröm. Reich wurden die großen Landgüter vornehmlich von Sklaven u. Kolonen bearbeitet. Letztere waren rechtlich frei, aber an den Boden gebunden; doch waren sie tatsächlich in der Lage, anderswohin zu ziehen, wenn sie zB. dem Territorium eines unbeliebten Bischofs zugehörten (Aug. ep. 20*, 10. 20 [Œuvres de s. Augustin 46b, 308/10. 322/4]). Fast jeder Haushalt hatte einige Sklaven (en. in Ps. 124, 7); wer nur zwei hatte, galt als relativ arm (serm. 356, 6; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 40, 5 [PG 61, 353]; in Hebr. hom. 28, 4 [PG 63, 197]; Liban. or. 31, 11; Conc. Chalc. act. 2, 57 [AConcOec 2, 1, 218, 1]). Die Bischöfe begrüßten in geeigneten Fällen Freilassung, besonders wenn die Herren ein kirchliches Amt bekleideten (Aug. serm. 356, 6); aber ihr eigentliches Anliegen war die humane Behandlung der Sklaven, wobei das Osterfasten als besonders geeignete Zeit für eine großzügige Behandlung angesehen wurde (ebd. 192, 2; allgemein zur Osterbegnadigung s. *Indulgentia). Eine reiche Dame konnte Sklaven in der Absicht kaufen, sie zu Christen zu machen (virg. 9). Wiewohl das Institut der Sklaverei Brutalität u. Inhumanität möglich machte, gab es sicherlich Sklaven, die mit ihrem Schicksal zufrieden waren u. in einem

Vertrauensverhältnis zum Herrn u. seiner Familie standen (serm. 36, 8; en. in Ps. 33, 2, 15; vgl. conf. 9, 8, 17: eine betagte Sklavin, die in Monicas Familie hochgeschätzt wurde).

β. Joh. Chrysostomus. Er ist sich wie Augustinus sicher, daß die Ursprünge der Sklaverei in *Habsucht u. Herrschsucht zu suchen sind (Joh. Chrys. Laz. conc. 6, 7 [PG 48, 1037]; hom. in Eph. 22, 2 [PG 62, 157]). Die nach sozialen Rängen u. Ständen gestufte Hierarchie, die die Gesellschaft beherrscht, habe keine Parallele in der Kirche, in der alle beim Lob Gottes gleich sind (hom. div. 5, 2 [PG 63, 487]). Joh. Chrysostomus berichtet von Freien, deren wirtschaftliche Verhältnisse weit schlechter als die von Sklaven waren (hom. in Hebr. 11, 3f [PG 63, 93/5]; ähnlich in 1 Tim. hom. 16, 2 [PG 62, 589]: Freiheit führt oft zum Verhungern). Den reichen Christen wirft er vor, sie hielten es für eine Schande, ohne eine große Zahl von Sklaven in ihrer Begleitung ins Theater oder ins Bad zu gehen; in die Kirche aber nähmen sie sie nicht mit (in Eph. hom. 22, 2 [PG 62, 157]). Offenbar verspürten sie in der Kirche nicht die Notwendigkeit, sich durch eine Leibwache Respekt zu verschaffen oder gar schützen zu lassen. Johannes aber hielt es für eine Pflichtverletzung der Herren ihren Abhängigen gegenüber, die sie zu Christen machen sollten. Christliche Herrinnen u. Herren müssen H. beweisen: Sie dürfen einen Sklaven aus Respekt vor dem Eheband nicht ohne die Sklavin verkaufen, mit der er in Gemeinschaft lebt, selbst wenn er ein überführter Übeltäter ist (in 1 Thess. hom. 11, 3 [PG 62, 464]; vgl. C. Verlinden, Le mariage des esclaves: SettimStudSpoleto 24 [1977] 569/93). Hitzige Herren können sich wie wilde Tiere benehmen, wenn ein Sklave sie beim Essen zu langsam bedient, sogar in der Fastenzeit (in Mt. hom. 35, 5 [PG 56, 411]); wenn sie sich über kleine Fehler ärgern, werden sie wild u. unmenschlich (ebd. 87, 3f [58, 773f]). Johannes kannte Herrinnen, die eine Sklavin nackt auszogen, anbanden u. ihren Mann dazu brachten, sie auszupeitschen: ,Selbst heidnische Richter verhängen selten die Todesstrafe gegen einen weiblichen Täter, u. es ist eine Schande, wenn ein Mann eine Frau schlägt' (in Eph. hom. 15, 3 [PG 62, 109f]; vgl. Demosth. or. 19, 197). Johannes fand es bedrückend, daß er beim Umgang mit den Haussklaven kaum einen Unterschied zwischen Christen u. Heiden feststellen konnte. Christen sollen lernen, dem Herrn zu folgen, der seine Diener Freunde genannt hat; sie sollen niemanden schlagen (catech. 5 [Clavis PG 4464], 2 [PG 49, 233]; hom. in Eph. 15, 3 [PG 62, 109f]). Wiewohl das röm. Recht es einem verheirateten Mann erlaubt, mit einer verheirateten oder auch unverheirateten Sklavin zu schlafen, ist dies vor Gott ebenso schlecht, als wenn man mit der Kaiserin Ehebruch beginge (in 1 Thess. hom. 5, 2 [PG 62, 425]). Das grundlegende Prinzip der christl. Ethik ist ,Gleichheit hinsichtlich der Ehre u. der Achtung' (in Rom. hom. 1, 3 [PG 60, 399]; in Joh. hom. 10, 2 [PG 59, 75]). Ein christl. Sklave weiß, daß die Knechtschaft der Leidenschaft die Sklaverei des freien Mannes ist u. daß wahre Freiheit eine innere Haltung ist, die es unerheblich macht, welchem rechtlichen Stand jemand angehört (in 1 Cor. hom. 19, 5 [PG 61, 157f]). Sklaven können vor Gott herausragende Heilige sein; wenn sie ordentlich behandelt werden, strafen sie den heidn. Glauben Lüge, daß Sklaven prinzipiell störrisch sind u. tugendhaftes Verhalten nicht lernen können. Wenn sie weniger tugendhaft sind, liegt der Fehler bei den selbstsüchtigen Herren, deren ausschließliches Interesse ihr eigener Vorteil ist ohne die geringste Rücksicht auf ihre Sklaven (in Tit. hom. 4, 3 [PG 62, 685]). Unter christlicher Anleitung ist es möglich, einen bislang faulen u. pflichtvergessenen Sklaven so zu ändern, daß er selbst von einem Herrn gelobt wird, der ,brutal, herzlos, unmenschlich u. grausam' ist (ebd. 4, 4 [686]). Johannes betont, daß auch die Handarbeit (*Arbeit) ihre eigene Würde hat. In der Gemeinschaft der Kirche ist auch ein Schuster oder Färber ein Bruder, u. er darf genausowenig verachtet werden wie die Fischer, die zu Aposteln wurden, oder der Zeltmacher, der Heidenapostel wurde. Jesus selbst ist im Haus eines Zimmermanns aufgewachsen (in 1 Cor. hom. 20, 5f [PG 61, 168]; stat. 19, 1 [PG 49, 189]).

γ. Gregor d. Gr. Obwohl Augustinus u. Joh. Chrysostomus sich häufig über die rechte Sklavenbehandlung geäußert haben, hat keiner von ihnen ein Programm zur Abschaffung der Sklaverei u. Ersetzung durch eine andere wirtschaftliche Ordnung entwickelt. Tatsächlich waren manche Kleriker selbst Sklavenhalter. Sie konnten zwar harsche

Kritik von strengen Asketen auf sich ziehen (Joh. Chrys. hom. in Phil. 9, 4 [PG 62, 251]), u. man legte ihnen die Freilassung als Werk der Nächstenliebe nahe (Aug. serm. 356, 6: Ein armer Diakon läßt Sklaven frei, die er vor seiner Ordination gekauft hatte). Aber seit die Kirche durch Erbschaften große Landgüter erhielt (zB. von Melania d. J.), bedeutete das auch, daß die Sklaven, die das Land bestellten, in ihren Besitz kamen. – Papst *Gregor d. Gr. pries die Freilassung in höchsten Tönen als ein würdiges Werk der Nächstenliebe (reg. past. 6, 12). Aber der Besitz der röm. Kirche in Sizilien bestand zu einem großen Teil aus Landgütern, die von Sklaven bewirtschaftet wurden. Gregor liebte es, Sklaven zu verschenken (zB. reg. past. 3, 18; 9, 98). Der Liber Diurnus Romanorum Pontificum enthält eine Formel für die Übergabe von Sklaven, die die Möglichkeit berücksichtigt, daß das Testament des Empfängers die Freilassung vorsah (98. 127f Förster). Gregor gab entlaufene Sklaven gewöhnlich den rechtmäßigen Besitzern zurück (reg. past. 9, 200) u. forderte einen sizilianischen Sklaven, der sich in ein Kloster bei Misenum geflüchtet hatte, zur Rückkehr nach Palermo auf (ebd. 9, 144). – Die asketische Einstellung Gregors ließ ihn *Gehorsam als eine Tugend von grundlegender Bedeutung sehen. Die Regula magistri u. die Benediktregel verlangen vom Mönch, jede Unabhängigkeit des Willens abzutöten u. das Ideal der gänzlichen Selbstverleugnung zu verwirklichen (vgl. Reg. mag. 3, 60 mit Bened. reg. 4, 60; Reg. mag. 90, 8 mit Bened. reg. prol. 3; ebd. 7, 21). Wahrer *Gehorsam forscht nicht nach den Motiven der Vorgesetzten u. prüft ihre Anweisungen nicht. Wer jede Entscheidung in seinem Leben einer höheren Autorität überläßt, empfindet allein darin seine Freude, daß er tut, was immer man ihm befiehlt (Greg. M. in 1 Reg. hom. 2, 125 [CCL 144, 187]). Gehorsam ist für Gregor nicht nur ein Prinzip des monastischen Lebens; er ist die notwendige Konsequenz der hierarchischen Ordnung, die Gott für die Gesellschaft, ja für die gesamte Menschheit geschaffen hat. Es entspricht dem göttlichen Plan, daß Barbaren den Römern, Sklaven den Freien u. Frauen den Männern untergeordnet sind (reg. past. 11, 4; 13, 34). Die Anwendung von Zwang gegen heidnische Bauern u. Sklaven ist gerechtfertigt, um ihre Konversion u. Unterordnung zu beschleunigen (ebd. 9, 205; vgl. C. Straw, Gregory the Great. Perfection in imperfection [Berkeley 1988] 83/5). Der Einfluß der Kirche zielte auf die Humanisierung des Verhältnisses zwischen Sklaven u. Herren, nicht auf eine radikale Abschaffung des ganzen Systems. Vgl. Hoffmann; M. Bloch, Comment et pourquoi finit l'esclavage antique?: ders., Mélanges historiques 1 (Paris 1963) 261/85; dagegen Finley; Gülzow.

VII. Armut, Reichtum u. Wohltätigkeit. a. Arm u. Reich. In der Antike erwartete man von der Kirche, daß sie ihre Stimme für die Armen (*Armut I) erhob; dies war allerdings nicht immer der Fall. Hieronymus bemerkt, daß die hohen Zinssätze der Geldverleiher (*Geldwirtschaft) Ursache für Vertreibungen u. hoffnungslose Überschuldung waren u. Aufstände in den Städten hervorriefen (in Jes. 58, 6f [CCL 73A, 665]). Aber er weist auch darauf hin, daß Bischöfe u. Magistrate bei der Unterdrückung der Armen mithalfen (in Mich. 2, 9f [CCL 76, 447f]) u. damit ihrer Aufgabe, dem Schutz der Armen, nicht gerecht wurden. Kredite gegen hohe Zinsen waren ein Instrument der Ausbeutung, hart kritisiert zB. Greg. Nyss. c. usur.: GregNyssOp 9, 195/207; Basil. in Ps. 14 hom. 2 (PG 29, 264/80). Die Ausbeutung der Schwachen hatte eine zunehmende Konzentration des Landbesitzes in den Händen weniger Reicher zur Folge (Aug. en. in Ps. 39, 7). Hilflose Schuldner sahen sich häufig gezwungen, ihr Land u. Haus zu verkaufen (ebd. 39, 26; ep. 153, 25; serm. 239, 4; vgl. Ambr. ep. 19, 4 [PL 16², 1025]). Immer breiter wurde der Graben zwischen Arm u. Reich, was eine tiefe u. trotzige Abneigung der Armen gegen Gott u. die Vorsehung zur Folge hatte (Joh. Chrys. Laz. conc. 6, 5 [PG 48, 1034]; stat. 15, 2 [PG 49, 158]; Aug. en. in Ps. 124, 2). Dem Überfluß der Reichen entspricht der Mangel der Armen (ebd. 147, 12). Die Gesellschaft schätzt den Wert des einzelnen nach dem Einkommen (51, 14: quantum habebis, tantus eris). Für die Reichen bestand das Problem in der Verwendung des Überschusses. Weiterer Erwerb von Land (der wichtigsten Form des Vermögens) verschärfte die sozialen Spannungen. Plato hatte eine Polis vorausgesehen, gespalten in gegenseitiger Feindschaft zwischen Arm u. Reich, beide Gruppen mit der Tendenz, Drohnen hervorzubringen: Reiche, für die die Gemeinschaft mehr Gegenstand der Ausbeutung als der

Fürsorge ist, u. Arme, die langsam zu Bettlern herabsinken: ‚Wo immer du Bettler in einer Stadt siehst, verstecken sich Diebe u. Kriminelle nahebei' (resp. 8, 552d). – Wohltätigkeit (*Euergetes) war in der Spätantike das wichtigste Mittel, den Überfluß der Reichen wieder in Umlauf zu bringen. ‚Ein armer Mann kann keine Pracht entfalten' (Aristot. eth. Nic. 4, 2, 1122b 26). ‚Diejenigen, die für die öffentlichen Spiele zahlen, stehen in hohem Ansehen' (Aug. conf. 1, 10, 16). ‚Die Reichen unterdrücken die Armen u. geben das Geld für Bären aus' (serm. 32, 20). Der Druck auf die Reichen, sich Ansehen durch Ausgaben für Spiele oder öffentliche Gebäude zu erwerben, war so groß, daß Augustinus von einigen zu berichten wußte, die ihre Landhäuser u. Güter verkauft hatten, um die Kosten bestreiten zu können (en. in Ps. 147, 7; 149, 10; vgl. Joh. Chrys. in Joh. hom. 3, 5 [PG 59, 52/4]). Die Spenden, mit denen man öffentliche Spiele im Circus oder Amphitheater finanzierte, kamen nicht den Bedürftigen zugute, die in grenzenloser Armut lebten: ihnen fehlten Nahrung, Kleidung, ein Dach über dem Kopf; im Winter froren sie vor Kälte (Aug. serm. 25, 8; in Ps. 118 serm. 12, 2). Heruntergekommene Bettler versammelten sich häufig am Eingang der Kirche oder der öffentlichen Thermen; sie wußten, daß die Leute großzügiger waren, wenn sie sie nicht belästigten (Joh. Chrys. Laz. conc. 1, 6 [PG 48, 971]). Die christl. Prediger beanspruchten kein Monopol für Freigebigkeit: ‚Auch viele Heiden geben den Hungernden zu essen, kleiden die Nackten, besuchen die Kranken u. trösten die Gefangenen' (Aug. en. in Ps. 83, 7). Aber die Pflicht, *Almosen zu geben, war ein wichtiges Thema christlicher Predigt (zB. Basil. hom. 6 [PG 31, 264A] = Ambr. Nabuth. 9, 40 [CSEL 32, 2, 490, 17/21]; Greg. Naz. or. 14 [PG 35, 858/910]; dazu K. S. Frank, Art. Habsucht: o. Bd. 13, 243). Almosen zurückzuhalten, galt als Diebstahl an den Armen (Aug. serm. 206, 2; Joh. Chrys. Laz. conc. 2, 6 [PG 48, 992]). ‚Geben heißt Christus geben, der frierend in der Säulenhalle liegt' (Aug. serm. Mai 13, 4 [PL Suppl. 2, 448]; serm. 95, 7: ‚Im Winter kleide den nackten Christus'). Augustinus war sich der Unzulänglichkeit des privaten Almosengebens bewußt u. träumte davon, daß die landlosen Armen vom Staat aus Steuermitteln unterhalten würden (civ. D. 5, 17). – Der Anteil der Kircheneinkünfte, der dem Bischof zukam, schloß in der Regel die Mittel für die Aufnahme der Fremden u. besonders die Verteilungen an die Armen ein (*Armenpflege). Der Anteil betrug normalerweise ein Viertel. Um die Mitte des 3. Jh. konnte Papst Cornelius in Rom 1500 Bedürftige ernähren (Eus. h. e. 6, 43, 11). In Antiochien wurden zZt. des Joh. Chrysostomus von der Gemeinde mit Einkünften, die etwa denjenigen eines mäßig reichen Bürgers entsprachen, 3000 Arme unterstützt (in Mt. hom. 66, 3 [PG 57, 630]). In beiden Fällen war eine große Zahl der Bedürftigen *Witwen, die in der Antike besonders benachteiligt waren. Die Kirche unterhielt eine Liste derer, die zum Empfang der Almosen zugelassen waren, die sog. matricula pauperum (Aug. ep. 20*, 2 [Œuvres de s. Augustin 46b, 292/4]; vgl. c. Parm. 3, 2, 16 zur Vertreibung de numero pauperum quos pascit ecclesia). Dem Herkommen entsprechend versorgte Augustinus am Jahrestag seiner Bischofsweihe die Armen auf der Liste von Hippo mit Nahrung (serm. Frangip. 2, 4 [193 Morin]). Die Verpflichtung zur Armenfürsorge zwang den Bischof zu beständigen Spendenaufrufen. Augustinus gab seinen Gläubigen den Rat, im Testament für die Armen ebenso viel vorzusehen wie für ein weiteres Kind (en. in Ps. 38, 12). Er mißbilligte allerdings das Verhalten jener, die aus Angst um ihre Seele ihr ganzes Vermögen der Kirche hinterließen u. ihre eigenen Kinder nicht berücksichtigten (serm. 355). Radikal anders dachte Salvian v. Marseille, der lehrte, daß jedes der Familie hinterlassene Erbe das Heil gefährde (eccl. 1, 20/3. 38/44; 4, 1/5). In Kleinasien u. Syrien baten die Bischöfe die Frommen um ein Drittel ihrer Erbschaft für die Kirche (Basil. hom. 7, 7f [PG 31, 300f]; Greg. Nyss. paup. [GregNyssOp 9, 103f]; Joh. Chrys. ecl. 23 [PG 63, 725]; in Mt. hom. 88, 3 [PG 57, 779]). Bei Zuwendungen zu Lebzeiten bat Augustinus um ein Zehntel des Einkommens, wobei das Vermögen unangetastet blieb (en. in Ps. 146, 17). Joh. Chrysostomus bedauerte, daß die Kirche wegen der geringen wöchentlichen Gaben u. sonstigen Spenden auf Erbschaften angewiesen war (in 1 Cor. hom. 21, 6f [PG 61, 179f]). Er machte wie Augustinus (ep. 126, 8) die Erfahrung, daß die Laien den Klerus u. besonders geldgierige Bischöfe im Verdacht hatten, Almosen zu veruntreuen u. nicht den Armen zu-

kommen zu lassen; daß mancher Kleriker geldgierig war, ist den Quellen unschwer zu entnehmen (Frank aO. 245). – Auch die Mönchsbewegung gegen Ende des 4. Jh. spielte eine soziale Rolle. Die Nonnen von Hippo kümmerten sich um die Findelkinder, die am Portal der Kirche abgelegt worden waren (Aug. c. Pelag. 2, 6, 11 [PL 44, 578]; zur *Kindesaussetzung vgl. en. in Ps. 137, 8).

b. Wohlfahrtseinrichtungen. (Hiltbrunner 739; ders., Art. Herberge: o. Bd. 14, 602/26.) Eine humanisierende Folge des Christentums stellen wohl auch Xenodochien, Kranken- u. Waisenhäuser dar, die gelegentlich mit Klöstern verbunden wurden, häufig aber Gründungen von Laien waren u. in der Verantwortung von Laien blieben (*Gründer). Auch die Juden besaßen Gästehäuser, die mit ihren Synagogen verbunden waren (SupplEpigrGr 8, 170; Joseph. b. Iud. 2, 125 für Essener; Hiltbrunner aO. 614f). Die kirchliche *Gastfreundschaft gehörte zu den Aufgaben des Bischofs. Kaiser Justinian übertrug jedem Bischof die Aufsicht über die Xenodochien seiner Diözese, auch wenn sie ihm nicht direkt unterstanden (Cod. Iust. 1, 3, 45, 1). Das Konzil v. Chalcedon (451) traf ähnliche Bestimmungen zur bischöflichen Jurisdiktion über Kleriker, die Armenhäusern vorstanden (cn. 8 [AConcOec 2, 2, 2, 35]). Schon Basilius v. Caes. hatte in *Cappadocia derartige Einrichtungen geschaffen (E. Kirsten: o. Bd. 2, 887 u. Hiltbrunner aO. 619 mit Belegen u. Lit.). In Kpel stellte Joh. Chrysostomus Mittel für ein Krankenhaus zur Verfügung u. schuf weitere Einrichtungen für Reisende u. Kranke (Pallad. vit. Joh. Chrys. 5, 133f [SC 341, 122]). Um vor dem Konzil v. Chalcedon sein Verlangen, seinen Bischofssitz wiedereinzunehmen, zu unterstützen, berief sich Bischof Bassianus v. Ephesus darauf, daß er als junger Presbyter ein Hospital mit 70 Betten gegründet habe (Conc. Chalc. act. 12, 14 [AConcOec 2, 1, 405]). Evagrius belegt ein Hospital in Daphne bei Antiochien (h. e. 4, 35). – Th. Sternberg, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh. in Gallien = JbAC ErgBd. 16 (1991); ders., Der vermeintliche Ursprung der westl. Diakonie in Ägypten u. die Conlationes des Joh. Cassian: JbAC 31 (1988) 173/209.

VIII. Würde der Handarbeit. Heilige Einsiedler u. Styliten gaben verunsicherten Bauern Ratschläge u. übernahmen auf diese Weise die Funktion der alten Orakel (Beispiele: Chadwick, Gewissen 1087f). Sobald die Klöster große Stiftungen erhielten, wurden sie verantwortlich für die Arbeiter auf ihren Gütern. Die Mönche identifizierten sich mit den Armen sowohl in der Kleidung wie in der Einfachheit der Lebensführung, auch wenn einige zuvor vermögende Senatoren gewesen waren. Vor allem erkannten sie der Handarbeit (*Arbeit) einen religiösen Wert zu, besonders den eintönigen u. ermüdenden Arbeiten, die dem Geist Freiheit zur Meditation ließen, während die Hände ernteten oder Körbe flochten. Die Würde der Handarbeit war keine gänzlich neue Vorstellung (vgl. Sir. 38). Seit Hesiods ‚Werken u. Tagen‘ war aber mehr das Elend u. die Armut des Handarbeiters als dessen Würde betont worden. Unter den Mönchen des späten 4. Jh. gab es eine Diskussion über den religiösen Wert der Handarbeit; denn einige waren der Ansicht, daß die Unvollkommenheit, die der Apostel Paulus in Phil. 3 eingestanden hatte, sich in seiner Arbeit als Zeltmacher zeige (zurückgewiesen von Aug. in Joh. tract. 122, 3). Aber die Hauptrichtung der Mönchsspiritualität hielt nicht nur den wirtschaftlichen Nutzen der Feldarbeit oder des Körbeflechtens, sondern auch den Wert der Handarbeit als Mittel u. Anregung zum Gebet hoch (zB. Aug. mor. eccl. 1, 31, 67; en. in Ps. 99, 12; ep. 157, 38; op. monach. 37; Joh. Chrys. hom. in Joh. 44, 1 [PG 59, 249]; in 1 Cor. hom. 20, 5f [PG 61, 168f]); Handarbeit galt als apostolisch; K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Antike u. Christentum (1985) Reg. s. v. Handarbeit.

IX. Rechtswesen. (*Folter; *Folterwerkzeuge; *Gefangenschaft; *Geißelung; *Hinrichtung; *Todesstrafe.)

a. Bestrafung. Die Behandlung eines Zeugen oder Angeklagten vor Gericht war von seiner sozialen Stellung abhängig. Sklavenstrafen waren zu allen Zeiten des röm. Reiches barbarisch u. grausam. Später wurden derartige Strafen auch bei Tätern von höherer gesellschaftlicher Stellung angewendet, wenn es sich um Hochverrat oder Unruhestiftung handelte. Zumindest in den ersten beiden Jahrhunderten des röm. Reiches blieben die Senatoren, Ritter u. Dekurionen sowie deren Angehörige außer bei Hochverrat von den schlimmsten Erniedrigungen verschont. Schon im 2. Jh. warnte Epict. diss. 2, 2, 5 davor, Prozesse zu führen, da es durchaus möglich sei, daß sich der Fall gegen den Ankläger richtet u. er dann gefoltert werde (vgl. Cypr. ad Donat. 10). Seit Septimius Severus gibt es eine deutliche Tendenz zur Verschärfung der Strafen auch für Freie aus den unteren sozialen Schichten (vgl. P. A. Brunt, Evidence given under torture in the principate: SavZsRom 97 [1981] 256/65). Mehrere Konstitutionen Constantins erhöhen die Zahl der Delikte, auf denen *Todesstrafe steht (MacMullen 143/54, bes. 53_{32}), wie zB. das Propagieren der arianischen *Häresie (Constantins Edikt vJ. 333: Gelas. h. e. 2, 36, 1f [GCS Gelas. 128] bzw.: H.-G. Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites = Athanas. op. 3, 1f [1935] 66/8; K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971]; W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 149). Unter widrigen Umständen konnte man ins Exil geschickt, zu Gladiatorenspielen oder Arbeit im Bergwerk verurteilt werden (Firm. Mat. math. 7, 24, 2).

b. Bestechung. (**Bestechung / Bestechlichkeit.) Im 4. Jh. gibt es in den Quellen Beschwerden über Beamte, die ein tyrannisches Regiment führen u. nur durch Grausamkeit Erfolg haben (Firm. Mat. math. 6, 31, 57). Joh. Chrysostomus hält die zeitgenössischen Richter für bestechlich u. die Gerichte für Horte des Diebstahls u. des Mordes (hom. in Joh. 82, 4 [PG 59, 446]). Eingeschüchterte oder bestochene Richter fällen bereitwillig Todesurteile (Plin. ep. 2, 11; Symm. or. 4, 13f [MG AA 6, 335]; Pallad. hist. Laus. 38, 5 Butler). Bestechung war bei Gericht derart verbreitet, daß Alypius in Mailand seine Abteilung mit seiner Integrität in Erstaunen versetzen konnte (Aug. conf. 6, 10, 16). Ein bestechlicher Richter verliert die Achtung selbst desjenigen, der ihn bestochen hat (Aug. serm. 113, 2). Sogar bei einer gerechten Sache muß man zum Mittel der Bestechung greifen, um Hoffnung auf ein positives Urteil zu haben; wer verliert, kann sein Geld zurückfordern u. sich darüber beschweren, daß Gerechtigkeit käuflich ist. Wer allerdings um einer ungerechten Sache willen besticht, fordert sein Geld normalerweise aus Scham nicht zurück. Auch die Gerichtsangestellten erwarteten (manchmal umfangreiche) Zuwendungen von beiden Seiten (ep. 153, 24). Ebenso hatte jeder, der ein hohes Amt wie etwa eine Provinzstatthalterschaft erstrebte, Bestechungsgelder an *Hofbeamte zu zahlen. Daher versteht sich das Interesse des Augustinus an einer reichen Frau, deren Geld seine Karriere ermöglichen sollte (conf. 6, 11/3. 19/23). Libanius wußte von Provinzstatthaltern, die den Geldverleihern ausgeliefert waren (or. 4, 2); derartige Posten wurden geradezu verkauft (or. 2, 42; Joh. Chrys. stat. 16, 3 [PG 49, 165]).

c. Humanisierungstendenzen. Römische Juristen sprachen gerne von ‚humanitas‘; u. dieser Begriff erscheint häufig in kaiserlichen Edikten nach ca. 400 (H. Krüger, Die humanitas u. die pietas nach den Quellen des röm. Rechts: SavZsRom 19 [1898] 6/57; vgl. Honorius: Coll. Avell. 24 [CSEL 35, 71, 16]: humanitas nostra; Hiltbrunner 736). Aber die Theorie war von der Praxis weit entfernt (vgl. Amm. Marc. 29, 3, 9 über Valentinian I u. seine Grausamkeit). Die Behauptung, der Einfluß der Stoa u. des Christentums habe die Gesetzgebung zu größerer Rücksicht u. Zurückhaltung gebracht, dürfte schwer zu belegen sein (gegen H. Kupiszewski, Humanitas et le droit romain: J. E. Spruit [Hrsg.], Maior XXV annis. Essays in the commemoration of the 6th lustrum of the Institute for Legal History of the University of Utrecht [Assen 1979] 85/103). Daß die Götter keinen Gefallen an der Todesstrafe fanden, wußte man bereits in der heidn. Antike: Man versündigte sich gegen sie, wenn ein Übeltäter an ihren Festen exekutiert wurde (Aug. civ. D. 4, 26). Themistius forderte die Abschaffung der Todesstrafe (or. 19, 228c). Libanius bemerkte eine Abneigung der Richter gegen die Todesstrafe (or. 45, 32), u. er kannte den christl. Wunsch, sie abzuschaffen (or. 30, 20; vgl. 4, 38; 45, 32). Es liegt nahe, eine Erklärung für die größere Härte seit dem 3. Jh. in den absolutistischen Tendenzen der Reichsführung (vgl. den Protest dagegen bei Liban. or. 50, 19) u. in der mangelnden sozialen Kontrolle ohne Polizei, vor allem aber in der immer breiter werdenden Kluft zwischen Arm u. Reich zu sehen, die die Reichen dazu zwang, die Armen zu unterdrükken u. zur Unterordnung zu bringen, um ihre eigene Position halten zu können. Diese Kluft verhinderte jede wirkliche *Gleichheit an Macht u. Ansehen. H. u. Mitleid mit den Bedrängten u. Unglücklichen finden sich

normalerweise bei denen, die sich den Leidenden nahefühlen: ‚Die Reichen sind nicht willens, brüderliche Menschlichkeit zu zeigen' (Aug. en. in Ps. 48, 1, 3). Auf dieselbe traurige Beobachtung treffen wir bei Dio Chrys. or. 7, 87/90. Ohne jede Tendenz zur Gleichheit in der Gesellschaft fehlt philosophischen u. religiösen Ideen die Kraft, im öffentlichen Leben einen grundlegenden Wandel in Richtung auf eine menschlichere Welt herbeizuführen. Derartige Ideale zeigen Wirkungen nur innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, nicht außerhalb. Diese Diskrepanz brachte die für das MA charakteristische Kluft zwischen Recht u. Wirklichkeit hervor.

d. Bischöfliche Fürsprache. Die wirksamste Hilfe der Bischöfe für die Glieder ihrer Herde bei Schwierigkeiten mit dem Gesetz oder den Steuereintreibern war ihre Fürsprache. Sie war eine allgemeine antike Praxis: Hochgestellte Persönlichkeiten baten Amtsinhaber darum, ihren Freunden oder Verwandten Privilegien einzuräumen. Viele der Briefe des Basilius gehören in diesen Zusammenhang (Treucker 100/7). Maximus v. Turin mißbilligte aufs schärfste, daß Kleriker sich diese Dienste bezahlen ließen (serm. 26, 4). Bezeichnend ist, daß Augustinus, dem die zur erfolgreichen Intervention notwendige aristokratische Herkunft fehlte, in der Regel keine solchen Empfehlungen an hohe Amtsträger machte. Er liebte das Wort eines alten heidn. Weisen, von dem berichtet werde, quod multa suae famae contemplatione amicis non praestitisset (Possid. vit. Aug. 20, 1). Doch hielt er es für seine Aufgabe, bei Richtern vorzusprechen u. sie um ein humanes Strafmaß zu bitten. Macedonius, vicarius Africae 413/14, stellte daraufhin die ironische Frage, ob des Bischofs Bitte um Milde bedeute, daß Übeltäter generell begnadigt werden sollten. Er ließ allerdings Milde walten, wenn der Täter Zeichen von wirklicher Reue zeigte. Dieses Zugeständnis sah Augustinus als ein Zeichen übereinstimmender Gesinnung an (Briefwechsel Macedonius - Aug.: ep. 152/5).

e. Haltung zu Folter u. Todesstrafe. Augustinus hielt die Androhung von *Folter u. Todesstrafe als Mittel der Abschreckung für gerechtfertigt, damit die guten Menschen in Frieden leben können. Aber nichts dürfe mit unmenschlicher Grausamkeit geschehen (Aug. ep. 153, 19). Er gestand der weltlichen Gewalt zu, die Menschen mit Hilfe von Furcht im Zaum zu halten, wohingegen die Kirche mit Liebe u. Milde zu überzeugen habe (ep. 134, 13). Als Ende dJ. 411 einige donatistische Kleriker u. eine Gruppe von Circumcellionen unter der Anklage, einen katholischen Priester umgebracht u. einen anderen geblendet zu haben, zur Aburteilung durch den tribunus u. notarius Marcellinus nach Karthago geschickt wurden, war Augustinus froh, daß sie gestanden hatten, nachdem sie lediglich mit Ruten geschlagen worden waren (eine Strafe, derer sich Lehrer, Eltern [Cic. Tusc. 3, 64] u. sogar Bischöfe bei der *Audientia episcopalis [*Gerichtsbarkeit] bedienten), ohne daß Folter, Feuer oder andere grausame Züchtigungen vorgenommen worden waren. Die Härte bei der Beweiserhebung sollte nicht größer sein als erforderlich, um die Wahrheit herauszubekommen (ep. 133, 2; die zweideutige Terminologie dieses Briefes kann dahingehend ausgelegt werden, daß Folter in Extremfällen erlaubt ist; die o. Sp. 686 mitgeteilten Belege für Sklaven, die infolge von Schlägen starben, zeigen, daß bei gerichtlich verhängtem Auspeitschen Milde nicht an der Tagesordnung war). Augustinus nähert sich damit Sen. clem. 2, 4, 3 an. Epict. diss. 1, 18, 7 hielt es für falsch, die Todesstrafe gegen einen Räuber oder einen Ehebrecher zu verhängen mit der Begründung, daß unter bestimmten Umständen jeder ein solches Verbrechen begehen könne u. daß ein Täter eher Mitleid als Haß verdient: ‚Handle nie wie ein wildes Tier, denn du zerstörst den Menschen in dir' (ebd. 2, 9, 2; vgl. 2, 10, 14). Die Bestrafung von Verbrechern (besonders, wenn ihre Taten schrecklich sind) u. die Bewahrung der H. sind nicht leicht zu vereinbaren. Augustinus gestand bereitwillig zu, daß Folter u. Todesstrafe eine notwendige Abschreckung darstellen, um die Gesellschaft zu schützen (serm. 302, 18). Folter für Schwerverbrecher erschien prinzipiell legitimiert durch den Glauben an die Hölle (vgl. Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 9, 4; 10, 3f [PG 61, 465f. 471f]: die Folter u. Gefängnisse des Kaisers sind nichts im Vergleich zur Hölle). Weil Augustinus glaubte, daß Gott selbst wegen der Sünde die Todesstrafe über Adam u. seine Nachkommen verhängt habe, sah er sich genötigt, zumindest ihre prinzipielle Legitimität zu verteidigen (c. Jul. op. imperf. 6, 27). Aber in der Praxis riet er davon

ab, da sie jedwede Besserung ausschloß (serm. 13, 8).

f. Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker, Schismatiker, Heiden. (Chadwick, Gewissen 1103/5; N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 280/3; *Heidenverfolgung.) Die Zwangsmaßnahmen des Staates, die zu erbitten sich die Kirche genötigt sah, um das donatistische Schisma (*Donatismus) zu bekämpfen, sollten heilen u. nicht strafen (Aug. c. Cresc. 3, 63, 69; c. Petil. 3, 4, 5). Die Todesstrafe sollte nicht wegen Vergehens gegen die Kirche verhängt werden, da diese ein Mittel des Erbarmens sei (Aug. ep. 100, 2; 103, 3; vgl. 87, 7). Selbst mordende Circumcellionen sollten nicht hingerichtet werden (ebd. 133, 1). Die härteste Körperstrafe sollte die Rute sein. Die Donatisten zählten sogar Schläge als Martyrium, das würdig war, im Kalender festgehalten zu werden (c. Parm. 3, 6, 24). Das Schlagen mit Ruten war für Augustinus nur dann gerechtfertigt, wenn es aus Liebe u. nicht aus Haß geschah (en. in Ps. 102, 14; ep. 93, 3). Daß Deserteure der röm. Armee zu Tode gepeitscht wurden, zeigte, daß *Haß möglich war (Liban. or. 48, 32), u. zweifellos haben auch manche Donatisten hart gelitten. Als der donatistische Bischof Petilian v. Cirta den Katholiken vorwarf, daß nach ihrer Meinung nur ein toter Donatist ein guter Donatist sei, widersprach Augustinus heftig (c. Petil. 2, 99, 217). Doch einige katholische Bischöfe Africas hielten die Todesstrafe zumindest für diejenigen Donatisten für gerechtfertigt, die für Greueltaten gegen Katholiken verantwortlich waren (ep. 139, 2). Augustinus mußte zugeben, daß es Sache der Regierung war, die Donatisten nicht nur von Gewalttätigkeiten, sondern auch von ihren Glaubensirrtümern abzuhalten (c. Cresc. 3, 43, 47/59. 65; ep. 185), ja sogar, daß das Schisma ein Sakrileg war (ep. 204, 4), ein Verbrechen, das dem Hochverrat nicht nachstand u. im röm. Recht mit der Todesstrafe belegt war (Paul.: Dig. 48, 13, 11: sacrilegi capite puniuntur). Doch würden donatistische Märtyrer jede Versöhnung unmöglich machen. – Die Auffassung, daß Häretiker der Todesstrafe schuldig waren, wurde auch von einigen italischen Bischöfen vertreten, denen Ambrosius nachdrücklich widersprach (ep. 30, 12 [CSEL 82, 1, 214f]; 26 [PL 16^2, 1086/90]). Andere Bischöfe exkommunizierten Richter, die die Todesstrafe verhängt hatten (ep. 25, 9 [1086 A]). Diese Frage führte zu einer scharfen Kontroverse in *Hispania u. *Gallia u. rief ein zeitweiliges Schisma hervor, als Bischof Priscillian v. Avila von seinem bischöflichen Mitbruder Ithacius v. Ossonuba vor dem Kaiser Magnus Maximus angeklagt u. iJ. 384/85 wegen Zauberei u. Manichäismus hingerichtet wurde (H. Chadwick, Priscillian of Avila [Oxford 1976] 111/65; J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 655/8). Viele glaubten nun, daß Ithacius seine Hände mit Blut befleckt habe u. in der Eucharistiefeier kein reines Opfer mehr darbringen könne. Die Donatisten sahen die Verfolgungen, die sie von seiten der Katholiken erlitten, als Beweis dafür an, daß die katholische Kirche in die Hände des Antichristen geraten war. Auch sie lehnten die Todesstrafe nicht prinzipiell ab, da sie dem Heidentum noch feindseliger gegenüberstanden als die Katholiken, die sie für allzu angepaßt hielten. Deshalb begrüßten sie die kaiserliche Gesetzgebung, die jeden, der ein heidn. Opfer veranstaltete, mit der Todesstrafe belegte (Aug. en. in Ps. 104, 4, 4; ep. 93, 10). Doch exkommunizierten sie den vicarius Africae Flavianus wegen eines Todesurteils gegen einen Kriminellen (ep. 87, 8; ProsLatRomEmp 1, 347 hält Flavianus nicht für einen Christen, doch wäre dann schwerlich die *Exkommunikation verhängt worden).

g. Vergleich mit dem mosaischen Gesetz. Der Vergleich zwischen dem römischen u. dem mosaischen Strafrecht fand in der christl. Spätantike großes Interesse. Der Kommentar des **Ambrosiaster zu den paulinischen Briefen u. seine Quaestiones Veteris et Novi Testamenti erweisen ihn als einen Christen mit gründlicher Kenntnis des jüd. wie des röm. Rechts. Nachdrücklich bestätigte er den prinzipiellen Wert des Rechts in einem christl. Gemeinwesen: Gnade ist ein bedeutungsloser Begriff außer im allgemeinen Rahmen der *Gerechtigkeit (quaest. 69). Absolute Härte im Recht ist grausam (ebd. 15). Das gute Gesetz des guten Gottes im AT schreibt unausweichliche Strafen vor (115, 55), einschließlich der Todesstrafe für Mord, Zauberei u. *Ehebruch (in Gal. 2, 1f). Auch im Neuen Bund bleiben die Prinzipien des Rechts unverändert: Die mosaischen Bestimmungen zu Mord, Ehebruch usw. bleiben in Kraft (quaest. 44, 9; vgl. in Gal. 1, 7). Gott erlaubt die Hinrichtung von Mördern, verbietet aber die Tötung von Unschuldigen

(quaest. 1, 2f). Die Verhängung der Todesstrafe macht weder Gott noch irgendeinen anderen Richter zum Verursacher des Todes; die Ursache ist das Verbrechen (ebd. 34, 1). Ein dem Ambrosiaster verwandter Geist ist der Autor des von den modernen Herausgebern Mosaicarum et Romanarum legum collatio genannten Textes (Riccobono, Fontes² 2, 541/9). Der Kompilator hat juristische Texte zT. aus kaiserlichen Konstitutionen, zT. von den fünf großen Juristen Gaius, Paulus, Ulpianus, Modestinus u. Papinianus gesammelt. Der überlieferte erste Teil des Werkes beschäftigt sich hauptsächlich mit der häufigeren Anwendung der Todesstrafe zu seiner Zeit u. vertritt die Position, daß dies mit dem Gesetz des Moses übereinstimme. Wie damals Moses, so verhängt der Kaiser heute harte Strafen für sexuelle Delikte u. andere Straftaten wie Menschenraub, die früher lediglich bei Sklaven als Kapitalverbrechen galten, jetzt aber bei Kriminellen aller Stände. Anliegen des Verfassers der Collatio ist es, die kaiserliche Härte mit der Hl. Schrift zu rechtfertigen. Damit hat er ein gänzlich anderes Interesse als Philo, der gerade die Philanthropia des mosaischen Gesetzes herausstellen wollte (virt. 51/174; spec. leg. 2, 63; s. o. Sp. 669). Der Verfasser der Collatio könnte dagegen ebenso wie der Ambrosiaster gesagt haben, daß Gnade u. Hilfe für die Schwachen sehr gut vereinbar seien mit Härte gegenüber Straftätern.

X. Spectacula. (W. Weismann, Art. Gladiator: o. Bd. 11, 23/45; Hyldahl / Salomonsen aO. [o. Sp. 678] 346/8. 362f; R. A. Markus, Die spectacula als religiöses Konfliktfeld städtischen Lebens der Spätantike: FreibZsPhilosTheol 38 [1991] 253/71.) Das idealisierte Bild Constantins d. Gr. in Eus. vit. Const. 4 beschreibt den Kaiser als hart gegenüber dem Laster, jedoch großzügig gegenüber den Armen, den ungerecht Besteuerten u. den Bischöfen als Verantwortlichen der Armenfürsorge. Eusebius berichtet auch, daß der Kaiser die Gladiatorenkämpfe unterdrückte (ebd. 4, 25), die schon immer auf christliche Ablehnung gestoßen waren (Weismann aO. 40/3 mit Belegen; Tert. idol. 17 verbietet einem christl. Magistrat, Spiele auf eigene wie auf munizipale Kosten zu geben). Hippolyt reiht den Gladiator, den Wagenlenker u. den Tierkämpfer unter die für Christen verbotenen Berufe ein (trad. apost. 16 [SC 11bis, 72]; zu weiteren kirchlichen Bestimmungen s. Weismann aO. 43). Nicht nur die Römer, auch die Griechen fanden großes Vergnügen am Blut u. an der Grausamkeit der Spiele; Dio Chrysostomus berichtet von der breiten Popularität solcher Kämpfe in Korinth u. besonders in Athen, wo das Dionysostheater für solche Zwecke hergerichtet wurde (or. 31, 121). Er erwähnt einen Philosophen in Athen, der vergeblich gegen die Grausamkeit protestierte (ebd. 122). Plinius d. J. dagegen hielt die Spiele für eine wertvolle Stärkung des Kampfgeistes (paneg. 33, 1). Römische Kinder imitierten die Gladiatorenspiele (Epict. ench. 29, 3). Cicero gab zu, daß einige seiner Zeitgenossen die Gladiatorenspiele für anstößig u. unmenschlich hielten, teilte diese kritische Ansicht jedoch nicht (Tusc. disp. 2, 41). Seneca ist einer der bekanntesten Kritiker (ep. 90, 45; 95, 33); er fühlte sich beim Besuch eines Amphitheaters als Person herabgesetzt (ep. 7, 2/5). Die lebendigste aller antiken Beschreibungen der Gefühle, die die mörderischen Kämpfe hervorriefen, gibt Augustinus, wenn er die Obsessionen seines Freundes Alypius nachzeichnet (conf. 6, 8, 13). Constantins Verbot (Cod. Theod. 15, 12, 1; Cod. Iust. 11, 44) muß zumindest im Westen folgenlos geblieben sein. Im späten 4. Jh. erinnert sich im griech. Osten Libanius in der gegen Ende seines Lebens verfaßten autobiographischen Rede, wie er im Alter von 15 Jahren, d. h. iJ. 329, seine ganze Familie in Erstaunen versetzte, weil er die Bücher dem Wagenrennen, dem Theater u. den Gladiatorenspielen vorzog (or. 1, 5), die offensichtlich noch iJ. 329 allgemein verbreitet waren. Allerdings zeichnet Libanius sie gegen Ende des 4. Jh. als im Niedergang begriffen bzw. als Ereignisse vergangener Zeiten. Viel Geld für die Ausrichtung von Spielen im Circus oder Theater oder für Gladiatorenkämpfe auszugeben, war noch zur Zeit des Ambrosius möglich (off. 2, 21, 109). Doch iJ. 397 verbot Kaiser Arcadius allen Senatoren, einen Gladiator in ihren Diensten zu halten (Cod. Theod. 15, 12, 3). Vergleichbares verordnete Honorius iJ. 399 im Westen (Weismann aO. 27 mit Lit.; Hyldahl / Salomonsen aO. 362: 404 nC.). Seine Maßnahme war die Antwort auf das Martyrium, das der griech. Asket Telemachios durch eine aufgebrachte Menge erlitt, als er das Amphitheater betrat u. die Kämpfenden auseinanderzubringen versuchte (Theodrt. h. e. 5, 26, 2f; Lit.: Weis-

mann aO. 27). Prudentius gab der Hoffnung Ausdruck, daß Honorius aus Anlaß seines Triumphes in Rom im Januar 404 keine Gladiatorenspiele geben werde (c. Symm. 2, 1114/32); möglicherweise war ihm beim Schreiben schon bekannt, daß der Kaiser dies ausgeschlossen hatte (A.-M. Palmer, Prudentius and the martyrs [Oxford 1989] 216). Noch iJ. 440 widmete Salvian v. Marseille Teile von gub. 6 einem heftigen Angriff auf Christen, die weiterhin bei Gladiatorenkämpfen zuschauten, die es zu dieser Zeit nur noch in wenigen Städten gab. Augustinus berichtet, daß die Amphitheater nicht mehr instandgehalten wurden; in Nordafrika begannen sie einzustürzen (serm. Denis 24, 13 [153 Morin], Predigt in Hippo Diarrhytos wahrscheinlich iJ. 410 gehalten). Eine Inschrift datiert die Wiederherstellung des heruntergekommenen städtischen Amphitheaters von Velletri durch den principalis curiae auf dJ. 364/67 (Dessau 2, 1 nr. 5632). Aber vielerorts machten die Barbareninvasionen die Wiederherstellung der Befestigungen nötig, was bei begrenzten Mitteln Vorrang hatte (vgl. Amm. Marc. 29, 6, 11: Umwidmung der Mittel für die Reparatur des Theaters von Sirmium zum Wiederaufbau der Stadtmauern). Salvian hielt diese Notwendigkeit, sich zu verteidigen, für die eigentliche (u. wenig schmeichelhafte) Ursache für den Niedergang der Spiele (gub. 6, 39/45). Er hätte lieber gesehen, wenn sie wegen der Einsicht der Leute in ihre Verwerflichkeit aufgehört hätten, was der Fall gewesen wäre, wenn ihr Verständnis des Christentums tiefer gegangen wäre. Zwar gingen die Tierkämpfe eine Zeitlang weiter, aber sie waren teuer, u. es gibt keine Belege mehr nach 500. Circus u. Theater gingen im Westen zusammen mit dem ostgotischen Reich in Italien unter. Nach den Barbareninvasionen im Westen wurde es für alle öffentlichen Unterhaltungsveranstaltungen schwierig. In **Arles konnte in den dreißiger Jahren des 5. Jh. der Marmor des Theaters zur Verschönerung christlicher Gebäude verwendet werden (Vit. Hil. 20 [97 Cavallin]). In Kpel überlebte nur die Circusanlage für einige Jahrhunderte (A. Cameron, Circus factions [Oxford 1976]; ders., Porphyrius the charioteer [ebd. 1973]; B. Ward-Perkins, From classical antiquity to the MA [ebd. 1984]).

XI. Sexualethik. (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 346/65; G. Delling, Art. Geschlechtstrieb: ebd. 10, 803/12; ders., Art. Geschlechtsverkehr: ebd. 812/29.) Viele Themen der christl. Sozialethik finden sich schon bei früheren Autoren, besonders bei griechischen Philosophen u. Moralisten. Die Christen waren nicht die ersten, die erklärten, daß übermäßiges Trinken gefährlich sei, u. daß die erotischen Vergnügungen, wenn sie nicht in der *Ehe gezügelt würden, zur Vorherrschaft der animalischen Natur des Menschen über den Verstand führten. Die puritanische Kritik des Clemens v. Alex. an Tanz, Theater, schmutzigen Witzen, weiblichem Putz wie Kosmetik, seidenen u. durchsichtigen Kleidern war weit davon entfernt, originell zu sein. Daß christliche Ermahnungen, der Sexualität zu entsagen, übertriebene Formen annehmen konnten, ist fraglos richtig (vgl. A. Rousselle, Porneia [Paris 1983] bzw. Der Ursprung der Keuschheit [1989]; P. Brown, The body and society [New York 1988] bzw. Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese u. Körperlichkeit am Anfang des Christentums [1991]). Andererseits schrieb Augustinus De bono coniugali, um der Propaganda des Hieronymus gegen die Ehe (ep. 22; adv. Iovin.) eine Alternative entgegenzusetzen. Die Canones des Konzils v. Gangra (um 340/41) verurteilten nicht nur die Feindseligkeit der Asketen gegenüber reichen Christen, die den Armen ein Agapemahl bereiteten (cn. 11 [83 Jonkers]), den Brauch weiblicher Asketen, Männerkleidung zu tragen (cn. 13 [83]; K. Hoheisel, Art. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 680 [Lit.]), oder die Weigerung der Asketen, die Eucharistie von verheirateten Klerikern, die mit ihren Frauen zusammenlebten, zu empfangen (cn. 4 [82]), sondern widerstanden auch der Ablehnung u. dem Verbot der Ehe (cn. 1. 9. 10. 14 [81. 83f]). Augustinus rechnete die sexuellen Vergnügungen zu den ‚natürlichen Freuden' wie Essen, Trinken, Sonnenlicht, Musik, angenehme Parfüms (serm. 159, 1; conf. 10, 6, 8), u. war der Ansicht, daß nur unverbesserliche Verteidiger totaler Gefühllosigkeit einen heiligen Mann davon abhalten würden, sexuellen Verkehr mit seiner rechtmäßigen Ehefrau zu haben (c. Faust. 22, 46). Die Schwierigkeit liegt darin, den Geschlechtstrieb durch Willen u. Vernunft zu kontrollieren; nicht der sexuelle Antrieb selbst, sondern dessen willensunabhängiger u. irrationaler Charakter schien

ihm eine Folge von Adams Fall zu sein. Nach Joh. Cassian war das asketische Leben nicht jedermanns Weg zu Gott (inst. 5, 4; conl. 18f). Der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen verteidigte nachdrücklich die *Ehe u. griff extreme Asketen als Dualisten an (6, 11, 6. 26, 3. 28, 1/8 [SC 329, 324/6. 376. 382/6]). Daß es unter den Asketen auch Extremisten gab, deren Rigorismus schon die eigenen Zeitgenossen erschreckte, belegen die Anekdoten, die im Pratum spirituale des Joh. Moschus gesammelt sind (PG 87, 3, 2847/3116). Aber vorherrschend war sowohl bei Basilius im Osten als auch bei Joh. Cassian im Westen die Mäßigung. Die delphische Aufforderung, sich selbst zu erkennen u. das Maß nicht zu überschreiten, wurde in fast allen Klöstern beherzigt. Manichäische Einstellungen zum Körper wurden ausdrücklich abgelehnt (zB. Apophth. patr. Theodora 1 [PG 65, 204A]).

XII. Ergebnis. Die Humanisierung von Religion u. Kultur beginnt schon im außerchristl. Bereich, u. zwar in Theorie u. Praxis. Dabei blieb die Praxis verständlicherweise weit hinter der Theorie zurück; denn diese wurde von einzelnen Philosophen vertreten, die Praxis aber von der Allgemeinheit gelebt. Auch der humanisierende Einfluß des Christentums läßt sich nicht einfach daran messen, in welchem Maße das tatsächliche Verhalten der Menschen den ausdrücklichen oder impliziten ethischen Normen der christl. Botschaft entsprach. Die Wüstenväter wußten sehr gut, daß die Versuchungen der Welt, des Fleisches u. des Teufels nicht mit dem Tag der Taufe aufhörten, den Menschen heimzusuchen. Abscheuliche Grausamkeiten, Bestechung u. Korruption, Einschüchterung u. Gewalt sind im 4. oder 6. Jh. nicht anders als im 20. Jh. zu bewerten. Allerdings lassen sich bestimmte Veränderungen beobachten: 1) Die Christen legten großes Gewicht auf das *Gewissen des einzelnen u. damit auch auf den Wert des Individuums u. die Freiheit seiner Entscheidung in ethischen u. religiösen Fragen. 2) Die Christen strebten nach einer gerechten *Gesellschaft mit einem höheren Maß an *Gleichheit, da alle Kinder Gottes (*Gotteskindschaft) gleiche Würde vor dem Schöpfer u. somit auch voreinander haben. Sie achteten die Handarbeit. 3) Die Christen waren zwar nicht die ersten, die die Ansicht vertraten, daß man sich um die Schwachen u. Alten (**Altersversorgung) kümmern müsse; doch erst sie schufen in größerem Umfang Wohlfahrtseinrichtungen für die Bedürftigen, Waisen, Witwen u. andere, die von der Gesellschaft gewöhnlich zurückgestoßen wurden. 4) Die Christen glaubten, daß es einen göttlichen Plan gibt, der sich in der Geschichte verwirklicht, auch wenn seine konkrete Gestalt geheimnisvoll ist u. menschliches Begreifen übersteigt (*Geschichtsphilosophie). Sie glaubten daher an die Möglichkeit wirklicher Veränderung bei Individuum u. Gesellschaft. So mußten sie an der Möglichkeit zur Umkehr selbst von *Dirnen u. Trunksüchtigen festhalten (vgl. Aug. en. in Ps. 88, 6), selbst wenn sie die Ansicht vertraten, daß es kein Verbrechen u. keine Sünde gibt, die nicht unter bestimmten Umständen von jedem Menschen begangen werden kann (Aug. serm. 99, 6). Die christl. Lehre von der menschlichen Natur unterschied sich zum einen durch die hohe Würde u. den großen Wert, die sie der menschlichen Seele zubilligte, zum anderen dadurch, daß sie in Abrede stellte, daß die Art u. Weise, in der H. von der zeitgenössischen Gesellschaft praktiziert wurde, der Absicht des Schöpfers entsprach.

G. Alföldy, Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des röm. Kaiserreiches = SbHeidelberg 1980 nr. 8. – H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965). – G. J. M. Bartelink, Fragilitas (infirmitas) humana chez Augustin = Collectanea Augustiniana, Festschr. T. J. van Bavel (Leuven 1990) 2, 815/28. – R. A. Bauman, The ‚Leges iudiciorum publicorum' and their interpretation in the republic, principate and later empire: ANRW 2, 13 (1980) 103/233. – H. Bolkestein, Humanitas bei Lactantius: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 62/5; Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum. Ein Beitrag zum Problem Moral u. Gesellschaft (Utrecht 1939). – K. R. Bradley, Slaves and masters in the Roman empire. A study in social control = Coll. Latom 185 (Bruxelles 1984). – T. S. Brown, Gentlemen and officers. Imperial administration and aristocratic power in Byz. Italy AD 554/800 (London 1984). – K. Büchner, Humanitas Romana. Studien über Werke u. Wesen der Römer (1957). – W. Burkert, Zum altgriech. Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen (1968). – D. X. Burt, Augustine on the state as a natural society: Collectanea Augustiniana aO. 1, 155/66. – C. J. Cadoux, The early Church and the world (Edinburgh 1925). – H.

Chadwick, Christentum u. H. (1992); Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1025/107; The role of the Christian bishop in ancient society (Berkeley 1979). – S. R. L. Clark, Aristotle's man. Speculations upon Aristotelian anthropology (Oxford 1975). – D. J. Constantelos, Byzantine philanthropy and social welfare (New Brunswick, NJ 1968). – G. Corcoran, S. Augustine on slavery = StudEphemAugustin 22 (Roma 1985). – J. A. Crook, Law and life of Rome. Aspects of Greek and Roman life (Ithaca, NJ 1967). – A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360. – E. Dinkler-v. Schubert, Nomen ipsum crucis absit. Zur Abschaffung der Kreuzigungsstrafe in der Spätantike: JbAC 35 (1992), im Druck. – G. Downey, Philanthropia in religion and statecraft in the 4th cent. after Christ: Historia 4 (1955) 199/208. – F. Fabbrini, La manumissio in ecclesia (Milano 1964). – J. Ferguson, Moral values in the ancient world (London 1958). – M. I. Finley, Ancient slavery and modern ideology (ebd. 1980). – Friedlaender, Sittengesch. – P. Garnsey (Hrsg.), Non-slave labour in the Graeco-Roman world = ProcCambrPhilolSoc Suppl. 6 (Cambridge 1980); Social status and legal privilege in the Roman empire (Oxford 1970); Why penalties become harsher. The Roman case, late Republic to 4th cent. empire: Natural law forum 13 (1968) 141/62. – M. T. Griffin, Seneca. A philosopher in politics (Oxford 1976). – H. Gülzow, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jhh. (1969). – A. Hadjinicolaou-Marava, Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin = Coll. Inst. Franç. Athènes 45 (Athen 1950). – I. Hahn, Sklaven u. Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike: Klio 58 (1976) 459/70. – A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome. Aspects of Greek and Roman life (London 1968). – R. Harder, Nachträgliches zu humanitas: Hermes 69 (1934) 64/74 bzw.: ders., Kl. Schriften (1960) 401/12. – I. Heinemann, Art. Humanitas: PW Suppl. 5 (1931) 282/310. – O. Hiltbrunner, Art. Humanitas: u. Sp. 711/52. – H. Hoffmann, Kirche u. Sklaverei im frühen MA: DtArchErforschMA 42 (1986) 1/24. – R. M. Honig, Humanitas u. Rhetorik in spätröm. Kaisergesetzen = GöttRechtswissStud 30 (1960). – J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian = KlassPhilolStud 21 (1960). – R. Klein, Die frühe Kirche u. die Sklaverei: RömQS 80 (1985) 259/83; Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius u. Augustinus = ForschAntSklav 20 (1988). – F. Klingner, H. u. humanitas: ders., Römische Geisteswelt[5] (1979) 704/46. – A. R. Korsunski, The church and the slavery problem in the 4th cent.: Misc. Hist. Eccl. 6, 1 = Bibl. RevHistEccl 67 (Louvain-la-Neuve 1983) 95/110. – A. H. M. Jones, The later Roman empire, 284/602. A social, economic and administrative survey (Oxford 1964). – P. Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. Untersuchungen zur Sozialgeschichte[2] = WissUntersNT 2, 18 (1989). – K. Latte, Griechentum u. H. (1947). – N. Lewis, Life in Egypt under Roman rule (Oxford 1983). – D. Liebs, Ämterkauf u. Ämterpatronage in der Spätantike. Propaganda u. Sachzwang bei Julian dem Abtrünnigen: SavZsRom 95 (1978) 158/86. – R. MacMullen, Judicial savagery in the Roman empire: Chiron 16 (1986) 147/66. – H. Martin, The concept of philanthropia in Plutarch's Lives: AmJournPhilol 82 (1961) 164/75. – I. Mundle, Augustinus u. Aristoteles u. ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike u. Christentum: JbAC 22 (1979) 61/9. – H. Oppermann (Hrsg.), Römische Wertbegriffe[3] = WdF 34 (1983). – E. Patlagean, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e s. (Paris 1977). – J. Ramin / P. Veyne, Droit romain et société. Les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire: Historia 30 (1981) 472/97. – B. Raspels, Der Einfluß des Christentums auf die Gesetze zum Gefängniswesen u. zum Strafvollzug von Konstantin d. Gr. bis Justinian: ZKG 102 (1991) 289/306. – R. Reitzenstein, Werden u. Wesen der H. im Altertum (1907). – R. Rieks, Homo, humanus, humanitas. Zur H. der lat. Literatur des 1. nachchristl. Jh. (1967). – J. Rist, Human value. A study in ancient philosophical ethics (Leiden 1982). – A. M. Ritter, Zwischen ‚Gottesherrschaft' u. ‚einfachem Leben'. Dio Chrysostomus u. das Problem der Humanisierung der Gesellschaft: JbAC 31 (1988) 127/43. – L. Robert, Les gladiateurs dans l'orient grec (Paris 1940). – G. E. M. de Sainte Croix, The class struggle in the ancient Greek world from the archaic age to the Arab conquest (London 1981). – W. Schadewaldt, Humanitas Romana: ANRW 1, 4 (1973) 43/62. – K. Schneider, Art. Gladiatores: PW Suppl. 3 (1918) 760/84. – M. Schneidewin, Die antike H. (1897). – B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristl. Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (1958). – C. Spicq, Notes de lexicographie néo-testamentaire 2 = Orbis Biblicus et Orientalis 22, 2 (Göttingen / Freiburg, Schw. 1978). – A. Stötzel, Kirche als ‚neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Joh. Chrysostomus = MünstBeitrTheol 51 (1984). – B. Treucker, Politische u. sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt a. M. (1961). – V. R. Vasey, The social ideas in the works of St. Ambrose. A study on the De Nabuthe = StudEphemAugustinian 17 (Roma 1982). – G. Ville, Les jeux

de gladiateurs dans l'empire chrétien: MélArchHist 72 (1960) 273/335. – J. VOGT, Kulturwelt u. Barbaren. Zum Menschenbild der spätant. Gesellschaft: AbhMainz 1967 nr. 1; Sklaverei u. H.² = Historia Einzelschr. 8 (1972) u. 44 (1983). – R. VOLK, Gesundheitswesen u. Wohltätigkeit im Spiegel der byz. Klostertypika = Misc. Byz. Monac. 28 (1983). – A. WATSON, Roman slave law (Baltimore 1987). – W. WEISMANN, Kirche u. Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lat. Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin = Cassiciacum 27 (1972). – T. WIEDEMANN, Adults and children in the Roman empire (London 1989); Greek and Roman slavery (ebd. 1981). – T. ZAHN, Sklaverei u. Christentum in der alten Welt: ders., Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche² (1898) 116/59.

Henry Chadwick (Übers. Georg Schöllgen).

Humanitas (φιλανθρωπία).

A. Vorbemerkung. Die Wertvorstellung vom Menschen stellt die Frage: 1) nach dem Rang des Menschen in der Seinsordnung, 2) nach dem Verhältnis zum Mitmenschen. In Ergänzung der atl. Aussage Gen. 1, 26f, wo die Gott-*Ebenbildlichkeit des Menschen primär in seinem durch die Bestimmung zur Herrschaft über die Geschöpfe gegebenen Rang sich auswirkt, wird in Gen. 9, 6 ausdrücklich als deren Folge die Achtung vor dem Leben des Mitmenschen gefordert, weil dieser nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Eine radikal andere Wertung herrscht im frühen Griechentum. Der Mensch wird in Antithese zum Gott gesehen. Der Gott ist unsterblich, er vermag alles uneingeschränkt; dem Menschen eignet das begrenzte Sein, er ist sterblich, sein Streben gelangt zu oft nicht ans Ziel. Homer nennt die Menschen viel öfter ‚Sterbliche' (βροτοί, θνητοί) als mit minder gefühlsbetontem Wort ἄνθρωποι (Baldry 12), ein Sprachgebrauch, der im Epos dauernd nachwirkt (lat. mortales). Nach Homers Vorbild (Il. 6, 146) führt Mimnermos aus: ‚Dem Laub gleich sind wir, nur eine Elle lang währt die Zeit, da wir uns der Blüte der Jugend erfreuen. Von den Göttern her bleiben wir ohne Wissen, was uns schadet, was uns frommt' (frg. 2, 3/5 West; vgl. Semon. frg. 29 Diehl). Vergänglich u. ohnmächtig dem ungewissen Schicksal ausgeliefert sieht Theognis den Menschen: ‚Eitel der Menschen Wähnen, wir wissen nichts. Doch Götter vollenden alles nach ihrem Sinn' (141f West). Den ruhmvollen Sieger mahnt Pindar: ‚Traum eines Schattens ist der Mensch' (Pyth. 8, 96). Das Unvermögen, die Zukunft zu erkennen, beklagt auch Simonides (frg. 6 Diehl). Im Spruch des delphischen Orakels ‚Erkenne dich selbst' hört man nicht die Aufforderung, seine Fähigkeiten zu entfalten, sondern nur die Warnung, seine Grenzen zu erkennen. Weitere Beispiele bei M. Pohlenz, Menander u. Epikur: Hermes 78 (1943) 270f bzw.: ders., Kl. Schriften 2 (1965) 38f. Bis ins 5. Jh. vC. bleibt der Grieche durchdrungen vom Bewußtsein der Grenze u. sieht sich als Gegenbild zum Gott, als schwaches Wesen, Spielball der Götter, die sogar so weit gehen können, ihn listig in die Falle zu locken (K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes [1952] 108/41. 151/5 bzw.: ders., Ausgew. kl. Schriften [1984] 226/64). Anders als der Mensch, der für Fehlverhalten büßt, bleiben die leidlosen Götter von schlimmen Folgen ihres Tuns verschont. Hier setzt einerseits die Kritik des Xenophanes (VS 21 B 11) an den Göttern Homers ein, andererseits

das Ringen der Tragiker um die Frage nach Schuld u. Leiden des trotz edlen Willens dem Untergang verfallenden Menschen: Der Zuschauer erfährt in der Furcht sein Ausgesetztsein, im Mitleid die menschliche Gemeinsamkeit (J. C. Opstelten, Sophocles and Greek pessimism [Amsterdam 1952] 123/48). Im eigenen Verhalten zum Mitmenschen kennen auch die Griechen die altererbte Scheu vor der Verletzung artverwandten Wesens. Ein friedlicher Mensch hat Anspruch auf Hilfe u. Rücksicht. Gleichwertigkeit aller ist aber nicht gegeben: Nicht Griechisch Sprechende (βάρβαροι) gelten, mit bewunderten Ausnahmen, als unzivilisiert, u. die altgriech. Adelsethik nimmt nur den Adligen, der beansprucht, immer als der Beste sich vor anderen auszuzeichnen (Il. 6, 208; *Hochherzigkeit [μεγαλοψυχία]), für voll. Die Schranken werden erst allmählich abgebaut (vgl. Speyer / Opelt 254/8; zur Adelskritik W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1180/2). Obwohl ein Gefühl für Mitmenschlichkeit u. für Wesen u. Wert des Menschen in der Lebenswirklichkeit spontan von frühester Zeit an wirksam ist, setzt die bewußte Reflexion darüber erst in einer gesellschaftlichen Situation ein, in der die bisher geltenden Werte fraglich werden (Schadewaldt, Gott 674f; ders., H. 688f bzw. 49). Erst seit dem 5. Jh. vC. treten Begriffe des Leidens als Komposita mit συν- auf; W. Burkert, Zum altgriech. Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen (1955) 58f. Diese Entwicklung ist Voraussetzung für die Begriffsprägungen Philanthropia u. später H.

B. Nichtchristlich. I. Philanthropia. a. Bis zu Alexander d. Gr. Das Adjektiv φιλάνθρωπος begegnet erstmals in der Tragödie Prometheus (11. 28), die, auch wenn die Autorschaft des Aischylos zweifelhaft bleibt, ins 5. Jh. vC. gehört. Ausgesagt wird ‚menschenliebend' hier vom Verhalten des Gottes Prometheus, der aus freien Stücken, ohne wie andere Götter Opfer zu fordern, den armseligen Menschen als Kulturbringer seine Gunst erweist. Aristophanes nennt iJ. 421 vC. Hermes den größten Philanthropen u. Gabenspender von allen Göttern (pax 390). Philanthropia bedeutet also primär nicht zwischenmenschliche Beziehung unter Gleichgestellten, sondern die herablassende Zuwendung des Gottes. Dieser Zug der Herablassung bleibt weiterhin an dem Wort haften. Der Grieche des 5. Jh. wird sich der Kraft des Geistes bewußt, die dem Menschen gesetzte Grenzen sprengt (Sophocl. Antig. 332/75). Dieser Mensch fühlt sich nicht mehr bloß als unterlegen vor dem Gott, sondern als der Überlegene gegenüber dem Tier u. dem Wilden, vor denen er sich durch den Logos auszeichnet. Der Anspruch, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei (Protag.: VS 80 [74] B 1), zwingt, zu unterscheiden zwischen dem Menschen, wie er ist in seiner Unvollkommenheit u. wie er sein soll u. kann, wenn er die in ihm angelegten Fähigkeiten entwickelt. Er darf seine Klugheit (σοφία) nicht, wie es Aristoph. nub. 98f u. Plat. resp. 1, 338c den Sophisten zu lehren vorwerfen, willkürlich zum eigenen Vorteil nutzen, sondern hat sittliche Normen zu achten, ganz besonders in seinem Umgang mit den Mitbürgern. Die *Ethik als neuer Schwerpunkt der Philosophie fragt, wie der Mensch sein müsse, damit er u. seine Mitmenschen die Erfüllung wahren Glücks (εὐδαιμονία) erreichten. Es wird jetzt möglich, das Wort ἄνθρωπος in prägnant-normativem Sinne zu gebrauchen, wie es ein Jh. später Menander in klassischer Formulierung ausdrückt: ‚Welch ein erfreuliches Wesen ist der Mensch, wenn er Mensch ist' (frg. 484 Körte). Gleichzeitig erscheint das Gegenbild: Das Adjektiv ἀπάνθρωπος, im wörtlichen Sinne von einer menschenfernen Einöde gesagt (Aeschyl. Prom. 20), hat schon Sophokles (frg. 1020 [TrGF 4, 610] = Hesych. lex. s. v. ἀπάνθρωπος [1, 198 Latte]) im übertragenen Sinne ‚bar menschlicher Gesinnung' verwendet; bei Menander (dysc. 6) ist es Synonym von μισάνθρωπος. Der Mensch, der ein Leben aus dem Geiste führt (Aristot. eth. Nic. 10, 7) ist ‚im eigentlichsten Sinne Mensch' (μάλιστα ἄνθρωπος: ebd. 1178a). Solches Menschentum ist nicht allein, wie in der alten Adelsethik, durch Erbanlage (φυᾷ: Pind. Pyth. 8, 44) naturgegeben, sondern ein lernbarer Tugendwert. Dem Sokratiker Aristipp wird der Ausspruch zugeschrieben: ‚Besser betteln als ungebildet sein; den Bettlern fehlt es nur an Geld, die Ungebildeten ermangeln des Menschseins' (Diog. L. 2, 70). Doch das hier verwendete Wort ἀνθρωπισμός bleibt singulär. Der Begriff der Menschenbildung wird im Griechischen mit dem Wort παιδεία verbunden, der Blick ist auf den Vorgang der *Erziehung u. sein Resultat gerichtet, nicht auf das naturgegebene Wesen des Men-

schen. So bleibt der Bildungsaspekt zwar nicht sachlich, aber doch sprachlich von dem der Menschlichkeit getrennt, die zwei Seiten hat: einerseits Schwäche u. Hilfsbedürftigkeit, andererseits geistigen Wert u. Überlegenheit. Aristoteles (eth. Nic. 10, 7, 1177b 31/1178a 8) trennt die beiden Seiten, wenn er warnt, man solle nicht den Dichtern folgen u. deren Rat, als Mensch sich mit menschlichen Gedanken zu bescheiden (τἀνθρώπινα φρονεῖν), sondern sich so sehr als möglich zur Unsterblichkeit erheben, d. h. nach dem Geist leben, der dem Menschen als göttlicher Teil innewohnt. In der Philanthropia, die zum Schlagwort wird, sind beide Sichtweisen beteiligt: Hilfe für den Schwachen, eben weil er als ein Wesen von höherer Art als das Tier Anspruch auf Mitmenschlichkeit hat. Daraus ergibt sich weiter die Form freundlichen Umgangs, besonders in Rede u. Betragen (Reiner 689). Platon braucht das Adjektiv φιλάνθρωπος noch selten u. in herkömmlicher Weise nur von Göttern (conv. 189d; leg. 4, 713d). Wenn er Sokrates seine Bereitschaft, unentgeltlich alle zu lehren, als Philanthropia bezeichnen läßt (Euthyphr. 3d), klingt die übertreibende Angleichung an Prometheus mit; die von Tromp de Ruiter 275 dagegen angeführte Stelle, an der Xenophon (mem. 1, 2, 60) von Sokrates als dem Lehrer spricht, nicht Sokrates von sich selbst, widerlegt diese von Lorenz 14 vertretene Interpretation nicht. Nur die unechten Definitiones (412e) kennen Philanthropia als Freundlichkeit von Mensch zu Mensch. Philanthropia wird, anders als φιλία (K. Treu, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 418/34 bes. 420f), nie ein technischer Begriff in der Philosophensprache. Auch die nacharistotelische Schrift ‚Über die Tugenden u. Laster' sieht in der Philanthropia nur eine Begleiterscheinung der ἐλευθεριότης (der Gesinnung eines freien Mannes, des ‚Gentleman'), ähnlich wie Gastfreundlichkeit, Schönheitssinn u. ä. (virt. vit. 1250b 32/5). Das Wort ist angesiedelt im gesellschaftlich-politischen Bereich, in der Rhetorik, auch im Religiösen als Beiwort von Göttern (Weinreich 50/2). Es ist daher kaum möglich, wie bei den verwandten Begriffen μεγαλόψυχος (*Hochherzigkeit), χρηστός, ἐλευθέριος, πρᾶος, εὔνους inhaltlich zu scheiden zwischen einem rein ethischen Wert (Nächstenliebe) u. einem sozialen (liebenswürdig, umgänglich, populär). Einen Unterschied macht nur der Rang des Trägers; es sind spätere Herrscherpanegyriker, die sekundär die Königstugend der Philanthropia zu einem allgemeinen ethischen Wert hochstilisieren, zB. Dio Chrys. or. 3, 39 mit den Sokrates in den Mund gelegten Worten.

1. Philanthropia als Königstugend u. Volksfreundlichkeit von Politikern. Zunächst ist Philanthropia noch immer die Gunst des Höhergestellten, nach den Göttern vor allem der Könige (Lorenz 14/8). Xenophon rühmt sie in der Kyrupädie am Perserkönig (inst. Cyr. 1, 2, 1. 4, 1; 4, 2, 10; 8, 2, 1. 4, 7 u. ö.) sowie Ages. 1, 22 am Spartanerkönig. Isokrates stellt sie dar als die höchste Herrschertugend, die der König zu üben hat als Wohltäter (εὐεργέτης) für seine eigenen Untertanen (or. 9 [Euag.], 43; 2 [ad Nic.], 15 u. ö.) u. in freundschaftlicher Außenpolitik, wie er sie den Makedonen Philipp (or. 5 [Phil.], 114) u. Alexander (ep. 5, 2) im Verhältnis zu den Griechen u. Athen empfiehlt. Athen selbst erhält das Lob der Philanthropia dafür, daß es allen anderen an seiner Kultur Anteil gibt (or. 4 [paneg.], 29). – Daß die Könige an die Stelle göttlicher Wohltäter treten, bringt Isokrates or. 5 (Phil.), 114 zum Ausdruck, indem er Philipp ermahnt, in der Philanthropia der Gesinnung des Herakles nachzustreben. Er sieht die Philanthropia auch als Instrument des Politikers, der die Wahrheiten in freundlichem Licht darstellen muß, um sie den Bürgern schmackhaft zu machen (or. 15 [Antid.], 132f. 276). – In der Außenpolitik greift Demosthenes vor allem die erheuchelte Philanthropia des Makedonenkönigs Philipp an, der die Griechen großzügig u. entgegenkommend (μεγαλοψύχως καὶ φιλανθρώπως) behandelt (Demosth. or. 19, 139f), dessen Philanthropia aber nur in schönen Worten (φιλανθρωπία λόγων) besteht (or. 18, 298), im Widerspruch zu seinen Taten. Im innenpolitischen Bereich heißt φιλανθρώπως soviel wie demokratisch (δημοτικῶς, zB. or. 24, 24) im Gegensatz zu oligarchisch.

2. Philanthropia allgemein als Mitgefühl, Rücksichtnahme, Leutseligkeit. Im demokratischen Athen sind es außer volksfreundlichen Politikern vor allem die Richter, an deren Philanthropia appelliert wird. Während das Wort bei Lysias u. Isaios noch fehlt, begegnet es in den Gerichtsreden des Demosthenes häufig. Philanthropia bezeichnet in

solchem Zusammenhang nicht eine generelle Haltung, sondern sie soll dem einzelnen Angeklagten zugute kommen, nähert sich also den Begriffen Mitleid (ἔλεος, zB. Demosth. or. 25, 76) u. Vergebung (συγγνώμη, zB. ebd. 21, 148; 25, 81), neben den gängigen Synonymen Wohlwollen (εὔνοια, zB. 18, 5) u. Milde (πρᾳότης, zB. 24, 51). Von seiten der Angeklagten wird die Philanthropia als Bürgertugend hervorgehoben; sie äußert sich in Teilnahme am sozialen Leben (κοινωνία, zB. 18, 268; 25, 51), einer Gesinnung, die maßvoll (μέτριος, zB. 21, 185. 128) Recht (δικαιοσύνη, zB. 36, 55) u. Billigkeit wahrt (ἐπιείκεια, zB. 36, 59). Konkret wird die Übernahme von Leistungen für den Staat wie Trierarchie, Choregie, Stiftungen, Loskauf von Gefangenen zu den φιλανθρωπίαι gerechnet (8, 71). Auch die Mittel, die angewandt werden, um die Richter günstig zu stimmen, sind ein φιλάνθρωπον (21, 75). Kontrastbegriffe sind außer Menschenhaß (μισανθρωπία, zB. 18, 112) vor allem Undankbarkeit (ἀχαριστία, zB. 20, 55), Grausamkeit (ὠμότης, zB. 20, 109), Mißachtung (ὕβρις, zB. 21, 185), Gewalt (βία, zB. 24, 24). Wenn Xenophon den Sokrates sagen läßt: ‚Von Natur wohnt den Menschen die freundliche Zuneigung inne; sie sind aufeinander angewiesen, empfinden Mitleid, nützen sich in gegenseitigem Zusammenwirken, u. im Bewußtsein dessen sind sie einander dankbar' (mem. 2, 6, 21), definiert er so nicht Philanthropia, sondern φιλία als Menschenliebe unter Gleichen (vgl. Treu aO. [o. Sp. 715] 420). Doch auch Philanthropia ist jetzt nicht mehr nur das Verhältnis des Höhergestellten zum Niedrigen oder Hilfsbedürftigen. Mit jemand freundschaftlich verkehren heißt φιλανθρώπως χρῆσθαί τινι (Demosth. or. 19, 225). In Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses nennt Xenophon in der Schrift über die Reitkunst (equestr. 2, 3) das gezähmte u. an den Menschen gewöhnte Fohlen φιλάνθρωπος (ähnlich von Hunden: cyneg. 3, 9; 6, 25). Auch für Aristoteles sind zahme Tiere φιλάνθρωπα (hist. an. 9, 26, 617b 26 u. ö.). In der Tragödie ist φιλάνθρωπον das, was das Gefühl der Zuschauer befriedigt, u. verschieden von dem, was Mitleid oder Furcht auslöst (Aristot. poet. 1452b 38/53a 2; 1456a 21; D. de Montmollin, Le sens du terme φιλάνθρωπον dans la Poétique d'Aristote: Phoenix 19 [1965] 15/23). Im übrigen bleibt Philanthropia eine Haltung, die eine gewisse Überlegenheit voraussetzt: Philanthropia wird von Mitleid als Grund u. Folge unterschieden in dem Satz, daß Mitleid alte u. junge Menschen aus verschiedenen Motiven empfinden, die Jungen aus Philanthropia, die Alten aus Schwäche (Aristot. rhet. 2, 13, 1390a 20).

b. Hellenismus. 1. Theorie. Die Zeit Alexanders d. Gr. bringt durch Veränderung der Sozialstrukturen eine Erweiterung u. Vertiefung des Begriffes vom Menschen. Platon hatte zwar eine Gemeinsamkeit der Hellenen gefordert, aber diese scharf von den Nichtgriechen getrennt (resp. 5, 469f; vgl. Speyer / Opelt 256). Noch Aristoteles empfahl Alexander, die Griechen als Freunde u. Verwandte, die Barbaren wie Tiere u. Pflanzen anzusehen (frg. 658 Rose); Barbar u. Sklave seien ihrer Natur nach dasselbe, so daß er dem Wort des Euripides (Iph. Aul. 1400) zustimme, es sei recht, daß Griechen über Barbaren herrschen (Aristot. pol. 1252b 5/9; Speyer / Opelt 253. 256). Sätze von Sophisten wie Alkidamas (‚Freiheit hat Gott allen geschenkt, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht') u. Antiphon (VS 87 [80] B 44, B col. 1f; Speyer / Opelt 255) stellten sich im 5. Jh. vC. noch bewußt in Gegensatz zur öffentlichen Meinung. Im Weltreich Alexanders verloren das alte Stadtbürgertum der Polis ebenso wie das Nationalbewußtsein, durch das Hellenen sich von Nichtgriechen abgrenzten, ihren Sinn. Schon Isokrates hatte or. 4 (paneg.), 50 die Ansicht ausgesprochen, der Hellenenname gelte nicht mehr als Bezeichnung der Abstammung, sondern stehe für Gesittung u. Bildung. Was bei ihm ein Lob attischer Kultur gewesen war (Jüthner, Isokrates 26/31), diente jetzt zur Einbeziehung aller Fremdvölker der hellenisierten Welt. Eratosthenes widersprach ausdrücklich dem Rat des Aristoteles, die Menschheit in Hellenen u. Barbaren zweizuteilen; besser sei die Unterscheidung nach edel u. unedel (ἀρετῇ καὶ κακίᾳ: Strab. 1, 4, 9). In einer Zeit, in der durch Kriegswirren ein griech. Bürger schnell zum Sklaven werden konnte, galt auch der Standesunterschied nicht mehr als Merkmal. Aristoteles gab zu, daß ein Sklave zwar nicht als Sklave, wohl aber als Mensch ein Freund sein könne (eth. Nic. 9, 13, 1161b 5/8). Menschsein hat sogar den Vorrang vor moralischer Qualität: Nach einem später oft wiederholten Satz soll Aristoteles, als man

ihm vorhielt, einen Unwürdigen beschenkt zu haben, geantwortet haben: ‚Nicht seinem Charakter habe ich Barmherzigkeit erwiesen, sondern dem Menschen' (Diog. L. 5, 1, 17; s. u. Sp. 727). Zur Anerkennung einer allen Menschen gleichen Natur u. einer naturrechtlich begründeten Menschenwürde trug neben der Hellenisierungspolitik auch die Philosophie bei. Der Peripatetiker Theophrast lehrte die Verwandtschaft (οἰκειότης) aller Glieder des Menschengeschlechts. Aus der vernünftigen Ordnung der Welt, in die sich der Mensch einfügt, ergibt sich die Verpflichtung zum sittlichen Leben in Eintracht u. zum Wirken für das Wohl der Mitmenschen. Zwischen den vernunftbegabten Wesen, Göttern u. Menschen sowie Menschen untereinander, besteht natürliche *Gemeinschaft (κοινωνία), wie sie zwischen Mensch u. Tier nicht gegeben ist. Nicht zu entscheiden ist die Streitfrage, ob primär die Einheit anstrebende Reichspolitik Alexanders zum Sieg des Menschheitsgedankens beitrug (W. W. Tarn, Alexander d. Gr. [1968] 151f. 748/822) oder die von der Philosophie verbreiteten Lehren. In der Folgezeit wird der Gedanke vor allem von den Stoikern gegen *Epikur verfochten, wobei früheres peripatetisches Gut mitverwertet wird. Der Hauptvorwurf, daß die Epikureer die Gemeinschaft der Menschen leugneten (Usener, Epicurea 318f nr. 523), stützt sich darauf, daß diese die Freundschaft nicht aus einem altruistischen Naturtrieb, sondern aus dem Nutzen ableiteten, den gute Beziehungen jedem einzelnen bringen. Doch auch solche Freundschaftserweise konnten mit dem nicht terminologisch festgelegten Wort Philanthropia bezeichnet werden (C. J. Voijs / D. A. van Krevelen, Lexicon Philodemeum 2 [Amsterdam 1941] 128).

2. Neue Komödie. Die Rolle der Philanthropia im Privatleben des 3./2. Jh. vC. wird vor allem in der Komödie sichtbar. Der Misanthrop ist eine typische Charakterfigur (Lesky, Gesch. 728f). Der für die Lebensnähe seiner Charakterzeichnung von der antiken Literaturkritik gerühmte Menander hat ihm im Dyskolos die Titelrolle gegeben, einem enttäuschten u. verbitterten Verweigerer des Umgangs mit Menschen, dessen Wesen er mit pointierter contradictio in adiecto als ἀπάνθρωπός τις ἄνθρωπος (dysc. 6 Handly) beschreibt. Nur der Sturz in den Ziehbrunnen, aus den ihn Helfer retten, zwingt ihm am Schluß das Eingeständnis seines Irrtums ab. Vor diesem Negativbild hebt sich der ‚menschliche Mensch' ab, zB. der Demea in Menanders Samia, ein liebevoll u. liberal Denkender, von dem sein Adoptivsohn Moschion bekennt: ‚Durch ihn war ich ein Mensch' (Sam. 17 Austin; M. Treu, Humane Handlungsmotive in der Samia Menanders: RhMus 112 [1969] 230/54). Als ein geldgieriger Alter triumphiert, er habe jetzt einen Vorwand, das Verhör nicht mit menschlicher Rücksicht (φιλανθρώπως) zu führen, ‚sondern so wie es mir selber nützt' (Aspis 395 Austin), weiß der Zuhörer schon um sein Scheitern; aber Reichtum kann die Menschen auch instand setzen, Gutes zu tun (frg. 19 Körte); der Wille, kein Unrecht zu tun, ist es, der Menschen menschlich macht (φιλανθρώπους ποιεῖ [frg. 398 K.]). An die Stelle des überlieferten Begriffspaares δίκαιος - ὅσιος oder εὐσεβής (Dihle, Kanon 8/15; ders., Gerechtigkeit) kann jetzt δίκαιος - φιλάνθρωπος treten: PDidot 1, 41 bittet eine Tochter den Vater, der sie gegen ihren Willen zur Scheidung zwingen will, ihr zu erlauben, beim Ehemann zu bleiben; die Gewährung der Bitte nennt sie χάριν δικαίαν καὶ φιλάνθρωπον, sie abschlagen hieße, mit Gewalt, rücksichtslos u. brutal handeln. Das Fragment gehört einem anonymen Komiker (W. Bühler, Noch einmal zur Verfasserschaft der ῥῆσις des Pap. Didot: Hermes 91 [1963] 345/51); gegen die Zuweisung an Euripides (frg. 953 Nauck[2]) spricht u. a. der für Euripides so noch nicht mögliche Gebrauch von φιλάνθρωπος. Der traditionelle Zug der Großzügigkeit gegen sozial niedriger Stehende fehlt nicht: φιλανθρωπεύσομαι (dysc. 573) sagt der vornehme junge Mann, der freigebig zum Opferschmaus einladen will (A. W. Gomme / F. H. Sandbach, Menander. A commentary [Oxford 1973] 223f zSt.). Doch öfter ist Philanthropia bei Menander nicht mehr herablassende Gunst, sondern vielmehr eine Haltung, die auf Wesensgleichheit gründet. Sogar ein junges Mädchen kann von ihrem Vater gerühmt werden als ‚von ihrer Natur aus freundlich zu den Menschen' (frg. 361 K.). Daneben lebt in der Neuen Komödie die alte Mahnung an die Grenzen des Menschen fort. Sie hat bei Menander die Funktion des Trostes, Schicksalsschläge mit menschlicher Fassung zu ertragen, zB. Aspis 260f Austin; frg. 650 K. Als τὸ ἀνθρώπινον, verschieden von Philanthropia, wirkt dieses Bewußtsein menschlicher Schwäche fort im humanum des Terenz, tritt aber bei der Begriffsbildung der H. durch Cicero ganz zurück. Vgl. M. Landfester, Versöhnung folget nach dem Streit. Humanität u. Komik bei Menander: Gymn 96 (1989) 341/62.

3. Königliche u. staatliche Philanthropie. Sehr betont bleibt dagegen der Charakter der Philanthropia als Gunsterweis in der offiziellen Sprache. Philanthropia u. εὐεργεσία bezeichnen synonym Haupttugenden des hellenist. Königs, der den Ehrentitel *Euergetes trägt u. sich durch Wohltaten die Loyalität (εὔνοια) der Untertanen verdient (Polyb. 5, 11, 6). In Bittschriften wird die Philanthropia häufig gerühmt u. angefleht; der Herrscher seinerseits begründet Bewilligungen mit seiner Philanthropia (Ditt. Syll.[3] nr. 456, 8. 32 u. ö.). Diese Haltung hat nichts zu tun mit der philosophischen Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen, sondern bezieht ihre Ideologie aus den in rhetorischer Tradition stehenden Traktaten über das Königtum (*Fürstenspiegel; bes. Festugière 304; Goodenough 59/90). Ihre Verfasser nennen sich oft Pythagoreer (Aristox. frg. 35 Wehrli). Im ptolemäischen Ägypten besteht überdies eine einheimische Tradition, nach der der Pharao Beschützer der Armen u. Unterdrückten ist (Bolkestein, Wohltätigkeit 393/400); doch fühlen die Ptolemäerkönige selbst griechisch (A. J. Festugière, Rez. Bolkestein, Wohltätigkeit 239f). Préaux 281 u. Lenger 486 sehen einen Unterschied im Philanthropia-Verständnis der griech. Untertanen, die sich auf persönliche Freundschaft berufen, u. der ägyptischen, die an den Schutz des Mächtigen um Abhilfe von Unrecht appellieren; Philanthropia kommt nicht aus Mitleid, sondern dient der Herstellung der Gerechtigkeit (Schubart 12). Die Idealforderung der Philanthropia setzt sich fort bis in die späte Kaiserzeit (Bell 33f). Besonders äußert sich königliche Philanthropia in der Amnestie (Schubart 11; L. Koenen, Eine ptolem. Königsurkunde [1957]; *Indulgentia), oft auch in Geld, wofür signifikant ist, wie die griech. Übersetzung der Res gestae des Augustus (16) die Zahlung von praemia an die Veteranen über den lat. Text hinausgehend erläutert: φιλανθρώπου ὀνόματι ἔδωκα. Ein Lehrer erhält sein *Honorar als Philanthropia (Tromp de Ruiter 293; Hands 137). Philanthropia wird auch den im Namen des Herrschers handelnden Beamten zugeschrieben (Schubart 21; Hunger 5). Doch als titulare Anrede bleibt das Wort, mit wenigen Ausnahmen für höchste staatliche Würdenträger, dem Herrscher vorbehalten (Preisigke, Wb. 3, 201; Hunger 9). Freie Städte ehren um das Gemeinwohl verdiente Bürger ihrer Philanthropia wegen, u. die ihnen gewährten Ehrenrechte heißen φιλάνθρωπα (Polyb. 12, 5, 3; Ditt. Syll.[3] Indices 611; Lorenz 33f). Polybios spricht mehrfach von der Erneuerung der φιλάνθρωπα, wenn er die Bekräftigung freundschaftlicher Beziehungen zwischen Staaten meint (ebd. 33), φιλάνθρωπα können eine Art von Meistbegünstigungsabkommen bedeuten (Lenger 488). Um mit einem Grundbesitz verbundene Privilegien handelt es sich POxy. 3690, 13. Indem sie als φιλάνθρωπα bezeichnet werden, wahren Steuern u. Zwangsabgaben den Schein der Freiwilligkeit (U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten u. Nubien 1 [1899] 401f; F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griech. Papyrusurkunden der ptolem.-röm. Zeit [1915] 178). Wenn das Wort φιλάνθρωπον im 2. Jh. vC. in Ägypten auch für das Trinkgeld gebraucht wird (ders., Wb. 2, 693; Schubart 11; Bell 35; Papyrus PSI 9, 1018), im Gegensatz zum geschuldeten Lohn, dürfte es sich um eine Katachrese des offiziellen Sprachgebrauchs handeln, indem die Großzügigkeit des ἐλευθέριος an die von der königlichen Philanthropia ausgehende Vorstellung angeglichen wird.

c. Judentum. Die LXX verwendet das Wort nie in den aus dem Hebräischen übersetzten Partien. Die atl. Güte Gottes (ṭôb) wird mit ἀγαθός oder χρηστός / χρηστότης übersetzt; ebenso im NT. Nur das späte, in griechischer Sprache konzipierte u. von hellenistischem Geist stark beeinflußte Buch der Weisheit beschreibt die göttliche σοφία als φιλάνθρωπον πνεῦμα (Sap. 1, 6; 7, 23) u. fordert, der Gerechte müsse φιλάνθρωπος sein (ebd. 12, 19). Die Griechisch schreibenden, dem paläst. Judentum angehörenden Verfasser der Makkabäerbücher 2/4 u. der Zusätze zu 1 Esra (8, 10) u. Esther (8, 12b) gebrauchen das Wort nur für heidnische Herrscher, deren Beauftragte u. Sachen. Für sie ist es, noch mehr als das ebenfalls verpönte Königsprädikat *Euergetes, ein

Schlagwort der von den Seleukiden betriebenen Hellenisierungspolitik (Hiltbrunner 9/13). Erfolgreicher sind die Ptolemäer bei der Hellenisierung der Juden von Alexandreia, wo nicht, wie in Jerusalem, der Tempel einen Hort des Widerstands bildet. Der Vf. des sog. **Aristeasbriefes kennt sowohl den Wortschatz der LXX als auch die Verwaltungssprache der ptolemäischen Urkunden (P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria 1 [Oxford 1972] 696/703); er übernimmt aus der letzteren u. in Übereinstimmung mit den *Fürstenspiegeln (H. Meecham, The letter of Aristeas [Manchester 1935] 72f) den Philanthropia-Begriff. Die Ratschläge, die er dem Ptolemaios Philadelphos von den jüd. Weisen geben läßt, sollen eine Gleichartigkeit der Ideale der Königsherrschaft mit der jüd. Ethik beweisen: Philanthropia als Schutz des Schwachen (Aristeas 257), aus der Gottebenbildlichkeit gebotene Menschenliebe (ebd. 208), Billigkeit (ἐπιείκεια) wichtiger als Macht (290). Die Philanthropia ist gegenseitig, denn auch die Wohlgesinntheit (εὔνοια) der Untertanen ist Philanthropia gegenüber dem König (265). – Philon gründet seinen Philanthropia-Begriff auf die κοινωνία (M. Pohlenz, Philon v. Alex. = NachrGöttingen 1942, 469/71 bzw.: ders., Kl. Schriften 1 [1965] 365/7). Es geht ihm weniger um die atl., in Lev. 19, 18. 34 mit Berufung auf Gott geforderte Nächstenliebe, in die auch der in Israel wohnende Fremde mit eingeschlossen wird, als vielmehr um die soziale Gesinnung gegenüber dem der Hilfe u. Schonung Bedürftigen (Heinemann, Bildung 1/3. 543). Der hebr. Begriff ṣedāqāh vereint in sich Gerechtsein u. Wohltätigsein (Dihle, Kanon 33/6; G. Schrenk, Art. δίκαιος / δικαιοσύνη: ThWbNT 2 [1935] 187/204); daher verbindet Philon oft δικαιοσύνη u. ἐπιείκεια mit Philanthropia (H. A. Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam[4] 2 [Cambridge, Mass. 1968] 218/23; Dihle, Gerechtigkeit 305f). Philanthropia ist eine eminent politische Tugend. Das Kapitel, das Philon der Philanthropia widmet (virt. 51/174), eröffnet er mit dem Lob des Moses, weil dieser zur Nachfolge in der Führung des Volkes nicht einen Familienangehörigen, sondern den Besten aus dem Volk bestimmt habe. Die Wahlmonarchie als Akt der Philanthropia hatte auch der Aristeasbrief (288/90) befürwortet. Dann dehnt Philon die Normen sozialen Verhaltens aus auf Tierschutz (virt. 125/47) u. Schonung von Bäumen u. Nutzpflanzen (ebd. 148/60). Beispiele liefern, wie die für Milde u. Großmut gegen Menschen, die mosaischen Moralvorschriften. Durch den Philanthropen Moses spricht Gott: Gott ist wie ein gütiger König menschenliebend in der Fürsorge für seine Schöpfung (Spicq 175/80). Doch es ist der transzendente Gott des AT, nicht der immanente Logos der Stoa (Geiger 4/6). Die stoische Naturgemäßheit erscheint als der in der Schöpfung wirkende Wille Gottes (Pohlenz, Philon aO. 463f bzw. 359f); daß die Sonne dem Mond Licht spendet, ist ein Vorbild der Philanthropia (Le Déaut 287f). Für die Lehre, daß wir Gott nur durch Wohltun nahekommen, beruft Philon sich spec. leg. 4, 73 indessen auf griechische Philosophie (Heinemann, Bildung 198). Vor menschenverachtendem *Hochmut bewahrt die Gottesfurcht (virt. 161/74), denn Philanthropia ist stets verbunden mit εὐσέβεια (Geiger 8f; Kabiersch 40f), worin Philon ebenso an ältere griech. (Dihle, Kanon 13) wie an atl. (ders., Gerechtigkeit 294) Vorstellungen anknüpfen kann.

II. Humanitas. a. Anfänge. Ein Einfallstor für die griech. Vorstellungen von der Nachsicht verdienenden menschlichen Schwäche u. von der mitfühlenden Zuwendung eröffnete im 2. Jh. vC. die griechischen Vorlagen folgende Comoedia palliata. Beide Aspekte vereint Plaut. merc. 319: ‚Es ist menschlich, sich zu verlieben, u. menschlich, es zu verzeihen'. Humanum entspricht zuerst dem ἀνθρώπινον, dann dem φιλάνθρωπον. Da dem Lat. Rektionskomposita mit verbalem Vorderglied fremd sind (Quint. inst. 1, 5, 70), ist eine sprachliche Nachbildung von φιλάνθρωπος unmöglich. Um das Adjektiv wiederzugeben, verlieh man dem bisher ohne werthaften Sinn im Lat. vorhandenen humanus durch Begriffserweiterung diesen Sinn. Das hatte zur Folge, daß der im Griech. deutliche Unterschied zwischen ἀνθρώπινος u. φιλάνθρωπος im Lat. keinen Ausdruck findet (O. Immisch, Das Erbe der Alten [1911] 5f). Für das Substantiv φιλανθρωπία wurde eine Neubildung nötig. Sie ist als humanitas erst im 1. Jh. vC. belegbar. Noch Terenz, in dessen Komödien die Menschlichkeit nach der Art Menanders einen besonderen Rang einnimmt (Büchner, Terenz 40/63), beschränkt sich auf die ad-

jektivische Formulierung. Als beispielhaft zitiert haut. 77: ‚Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches gibt's, was mich nichts anginge', wo Nachbarschaftshilfe zur allgemeinen Menschenpflicht ausgedehnt erscheint (W. Steidle, Menander bei Terenz: RhMus 117 [1974] 247/9 bzw.: ders., Ausgew. Schriften [Amsterdam 1987] 366f). Eine Neubildung, erst nachdem humanus zum Wertbegriff geworden war, ist das bei Terenz geläufige inhumanus. Sie wurde vorbereitet durch Wendungen wie Plaut. Bacch. 1169: non homo tu quidem es, womit Drohworte gegenüber einer Hetäre gerügt werden. Die Rezeption der Philanthropia setzte inhaltlich verwandte altröm. Wertbegriffe voraus (Harder, Nachträgliches 402/6). Der vir bonus hatte die Rechte anderer zu respektieren nach dem Maßstab des bonum et aequum. Gegenüber dem besiegten Feind, der sich in die röm. fides übergeben hatte, übte man *Clementia. In den unter göttlichem Schutz stehenden Lebensbereichen waren die Normen der pietas zu achten. Was unter griechischen Vorzeichen neu intensiviert wurde, war die von Megalopsychie (*Hochherzigkeit) bis zur *Höflichkeit reichende Art des Umgangs mit Menschen u. Dingen. Verloren ging der ursprüngliche Bereich von φιλανθρωπία, die Liebe eines Gottes zu den Menschen. Humanus schließt ein nicht menschliches Subjekt, Gott oder Tier, aus. Es bleibt nur der zwischenmenschliche Bereich übrig. – Reitzenstein hat den Beginn der röm. H. für den sog. ‚Scipionenkreis' reklamiert (richtiger wäre von den röm. Philhellenen zu reden, zu denen nicht nur die Freunde Scipios gehörten: H. Strasburger, Der Scipionenkreis: Hermes 94 [1966] 60/72; O. Hiltbrunner, Die Tempel der Porticus Metelli u. ihr Stifter: Boreas 5 [1982] 92). Außer Terenz hat von den Freunden Scipios nur Lucilius lateinische Texte größeren Umfangs hinterlassen; doch fällt auf, daß er nirgendwo homo oder humanus in werthaftem Sinn verwendet hat. Das spricht gegen den Ansatz Reitzensteins. Von den Griechen im Freundeskreis gebraucht Polybios Philanthropia als politischen Terminus. Der Philosoph Panaitios rückte von der orthodoxen Stoa ab, die eine vollkommene Vernunftgemäßheit nur dem Weisen zugestand, u. erhob die Vervollkommnung der individuellen Anlagen zur persönlichen Pflicht jedes Menschen. Das hat mit griechischer Philanthropia nichts zu tun, war aber ein wichtiger Schritt zur ciceronischen H. als einer im Individuum selbst begründeten Menschenwürde, die ihm als Träger geistiger Bildung zukommt. Im 2. Jh. vC. wurde das humanum noch entweder als allgemeines Menschenlos oder als Philanthropia in der Hinwendung zu Mitmenschen gesehen, nicht als individuelle Eigenschaft. So bleibt der Versuch, das Wort H. bereits den Philhellenen der Scipionenzeit zuzuschreiben, unbeweisbare Hypothese (Astin 304f; Perl 50/61). Die röm. Aristokratie jener Zeit war zweisprachig u. bediente sich im philosophischen Gespräch des Griechischen. Ein Bedürfnis nach der abstrakten lat. Wortbildung bestand nicht; in der Alltagssprache genügte das terenzische humanum.

b. Rhetorik ad Herennium. Außer den auf 81/80 vC. zu datierenden ersten Reden Ciceros bietet die nicht genau datierbare Rhetorik ad Herennium die frühesten Belege für das Wort H. Die Liste der Topoi, die ein Verteidiger vorzutragen hat (2, 16, 24. 17, 26) wird eröffnet mit ‚de humanitate', es folgen fortuna u. misericordia, was auf die stereotype Klage über die Abhängigkeit des Menschenschicksals von der Tyche u. den so begründeten Appell an das Erbarmen hinweist: H. übersetzt also τὰ ἀνθρώπινα. Eine andere Gruppe bilden die Redenbeispiele des 4. Buches: ‚Welch bestialischer Sinn, welch grausame Gedanken, was für Menschen, denen jede Menschlichkeit (H.) abhanden gekommen ist!' (4, 8, 12). Der Sieger soll die Besiegten nicht mehr als Feinde, sondern ‚als Menschen betrachten, so daß die H. den Frieden fördern kann' (4, 16, 23). In 2, 31, 50 wird H. zusammen mit der anderen erwiesenen clementia u. misericordia aufgezählt. An diesen Stellen steht H. für φιλανθρωπία.

c. Cicero. In seiner vor 81 vC. verfaßten rhetorischen Schrift De inventione rühmt Cicero einleitend die Rolle der Redekunst für die Entstehung der Kultur. Die Menschen, die nach Art der Tiere umherzogen, wurden durch einen Redner von den Vorzügen des Gemeinschaftslebens überzeugt. Kulturlosigkeit zeigt sich darin, daß man noch nicht ‚das Verhalten, das den Menschen ausmacht' (humani officii ratio) kannte. Die Umschreibung ist durch die Antithese zu divinae religionis ratio bedingt, drückt aber inhaltlich das aus, was Cicero später

mit H. meint. Schärfer als Terenz hat Cicero erkannt, welche neuen Möglichkeiten sich aus dem Sprachzwang, der eine genaue Nachbildung von φιλανθρωπία verbot, eröffneten. Das humanum u. die H. umfaßten weit mehr als das Menschenlos (ἀνθρώπινον) u. die Mitmenschlichkeit (φιλανθρωπία), nämlich alles, was den Menschen spezifisch als Menschen auszeichnet, nicht nur im Verhältnis zu Mitmenschen u. zu über- oder untermenschlichen Wesen, sondern auch auf sich selbst bezogen in der Entfaltung seiner eigenen Fähigkeiten, wie Panaitios gelehrt hatte. Der delphische Spruch ,Erkenne dich selbst' wird umgedeutet: ,Glaube nicht, er sei allein dazu gesagt, unsere Überheblichkeit zu mindern, nein, auch, damit wir unsere eigenen Vorzüge erkennen' (ad Quint. fratr. 3, 5, 7; vgl. Tusc. 1, 52; H. Tränkle, Γνῶθι σεαυτόν: WürzbJbb 11 [1985] 22/5). Dem Namen nach Mensch heißen ist etwas anderes als Mensch sein; dies ist nur, wer ,seinen Schliff erhalten hat durch die erworbenen Fähigkeiten zum Menschsein' (politus humanitatis artibus [rep. 1, 28]). Voll entfaltet sich der spezifisch ciceronische H.begriff erst allmählich. In den frühen Reden dominiert in römischer Färbung die griech. Konzeption. In der communis humanitas (Quinct. 51; dom. 98 u. ö.) wird die κοινωνία zum Grund, Gegner schonend zu behandeln. Die Macht der H. ist es, die vom Mord abschreckt (S. Rosc. 63). An den aristotelischen Ausspruch, daß die Wohltat erwiesen wird nicht im Hinblick auf die Qualität des Empfängers, sondern weil dieser ein Mensch ist (Diog. L. 5, 1, 17; s. o. Sp. 719), erinnert Quinct. 97 (vgl. Sen. benef. 4, 29, 3). Wer, als Sklave geboren, keine Familienbindung kennt, dem hat die Natur dennoch ein Gefühl für menschliche Gemeinschaft mitgegeben (S. Rosc. 46), das durch literarische Bildung ergänzt wird. Doch die naturgegebene H. u. die durch studium erworbene Bildung sind zwei getrennte Eigenschaften. Paaren sich bei Sklaven, die in einem vornehmen Hause dienen, litterae u. urbanitas, Bildung u. feine Umgangsformen, tritt H. als Synonym für urbanitas ein (ebd. 120f), denn auch taktvolles Einfühlungsvermögen ist ein Aspekt der Philanthropia. Von besonderem Gewicht ist das Schlußwort der Rosciusrede (154; dazu Büchner, Cicero 96/9): H. ist die rettende Gegenkraft in den entsetzlichen Grausamkeiten des Bürgerkriegs; die Gewöhnung an das Gräßliche birgt die Gefahr, daß gegen die Natur ,wir alles Gespür für H. aus unseren Herzen verlieren'. Stets ganz von den Zügen der griech. Philanthropia geprägt bleibt die H. im Appell an die Richter (Verr. 2, 5, 111; Cluent. 29. 95 u. ö.), als Beistandspflicht für Gefährdete (ebd. 57; Rab. perd. 2 u. ö.), als Gastlichkeit (Verr. 2, 1, 65; *Gastfreundschaft). Griechische Philanthropia bildet mit römischen Wertbegriffen oft ein Paar, durch das ideales Menschentum verwirklicht wird: Wenn Cicero seinen Mandanten Caecina im Schlußwort (Caecin. 104) vorstellt als hominem singulari pudore, virtute cognita et spectata fide u. diese Eigenschaften als Beweise et virtutis et humanitatis wertet, entspricht die H., das besonders rücksichtsvolle Wesen (singularis pudor), der griech. Komponente, virtus u. fides der römischen. Wie Philanthropia mit ἐπιείκεια, so steht H. zusammen mit aequitas (Verr. 2, 2, 86). Die röm. Feldherrntugend der clementia steht hinter dem Lob der misericordia (ebd. 2, 2, 4) u. H. (2, 4, 120f), das Cicero dem Marcellus für die Schonung von Syrakus spendet. Es ist die hellenist. Königstugend, die am Auftreten des Pompeius im Orient als H. gerühmt wird (Manil. 13. 36. 42), u. dieselbe Fürsorge für das Wohl der Untertanen wird dem röm. Volk (ebd. 18), dem Magistraten (Catil. 4, 11), dem röm. Staatsmann zugeschrieben, der sich durch H., Weisheit u. Integrität (Mur. 36) auszeichnet. Noch in Ciceros Spätwerk wird, wenn von der entgegenkommenden Freundlichkeit des Makedonenkönigs Philipp die Rede ist (off. 1, 90), nichts anderes angesprochen als jene Philanthropia, die Cicero aus Demosthenes kennt. Ganz rückt der im humanum des Terenz noch lebendige Aspekt des ἀνθρώπινον bei Ciceros H. in den Hintergrund, ohne daß er völlig fehlte: de orat. 2, 86 wird die Perfektion der divinitas zugeordnet, dagegen etwas, das man nur unvollkommen vermöchte, zu unterlassen oder es, wenn man es nicht gar zu schlecht kann, auszuführen, der H. Nicht in diesem Sinne zu verstehen ist jedoch Verr. 2, 1, 47, wo dem Tempelräuber Verres sensus humanitatis u. ratio religionis abgesprochen werden. Daß hier nicht das Gefühl für dem Menschen gesetzte Grenzen der Unantastbarkeit des Heiligen entgegengestellt wird, lehrt der Kontext, der ausführt, Verres sei so ungebildet, daß er die in der Dichtung berühmten Mythen von Apollo u. Diana nicht kenne. Bemerkenswert ist, daß in S. Rosc. 154 sensus humanitatis noch ein naturgegebenes Empfinden (natura mitissimi) bedeutete, während er in den ein Jahrzehnt späteren Verresreden das Resultat einer Unterweisung in den litterae darstellt. Der Unmensch ist der Ungebildete, sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris (Verr. 2, 4, 98). Was diese H. mit der schon in S. Rosc. 120f als wesensgleich genannten urbanitas verbindet, ist das, was den unterhaltenden Gesellschafter der nobiles ausmacht: sermone ... litteris ... humanitate eius delectamini (Verr. 2, 3, 8; vgl. 23). H. erscheint als die Fähigkeit zu anregendem, geistreichem Gespräch. Bis 63 vC. nennt Cicero jeweils H. u. Bildung nebeneinander. Erst dann beginnt er, in die studia humanitatis (Mur. 61; Arch. 3; Ligar. 12) den im Griech. stets von der Philanthropia getrennten Aspekt der παιδεία einzubeziehen (Rüegg 309/11). H. wird Bildungsziel, wenn er von den Fertigkeiten spricht, ,mit denen das Kindesalter zur H. hin erzogen wird' (Arch. 4; vgl. de orat. 3, 58). Voll entfaltet sich Ciceros H.begriff in De oratore. Vom vollkommenen Redner wird eine allseitige Bildung verlangt (ebd. 1, 71), aufgebaut auf einer ,nicht stumpfen' Naturanlage u. Übung: politus, ,fein geschliffen', wird das mit H. verbundene Stichwort (rep. 1, 28; de orat. 2, 72. 154 u. ö.). Sie umfaßt alle höhere Kultur, wie er zum Ruhm der Athener ausführt, ,von denen H., Gelehrsamkeit, Götterverehrung, Ackerbau, Recht u. Gesetz ausgegangen u. über die ganze Welt verbreitet worden sind' (Flacc. 62). Cicero verbindet mit dem H.gedanken den einer politischen Mission. Schon Verr. 2, 5, 187 sieht er in den initia vitae atque victus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis ein Geschenk der griech. Götter, wobei nicht an die Philanthropia eines Prometheus gedacht ist (sie ist für den Lateiner durch die Wortbildung ausgeschlossen), sondern an Mitmenschlichkeit: Sie soll von den Römern in der Verehrung von Ceres u. Libera so gepflegt werden, als hätten sie sie nicht von den Griechen her übernommen, sondern sie von Rom aus der übrigen Welt mitgeteilt. Ein Jahrzehnt später hält er die H. seinem Bruder als Programm römischer Provinzverwaltung vor Augen (ad Quint. fratr. 1, 1, 27): Pflicht der H. ist freundliche Ausübung der Herrschaft zum Wohl der Untertanen; doch tritt zur hellenist. Philanthropia die Bildung hinzu. Diese haben die Römer von den Griechen empfangen u. dafür soll ihnen der Statthalter dankbar ein Zeugnis wiedergeben. Der Alltag des röm. Bürgers fordert von ihm die ernste Haltung (*gravitas). Sie mit der H. zu verbinden, ist ein schwer zu verwirklichendes Ideal, dessen Erreichung Cicero an seinem Freund Atticus rühmt (leg. 3, 1). Denn die H. gehört in den Bereich des otium, ihre Züge sind entspannt, heiter, festlich, witzig scherzend (Klingner 720/32). Iucunditas, lepos, facilitas, suavitas, urbanitas sind die geläufigsten Begleitbegriffe. Den Marcus Antonius nennt Cicero (Phil. 11, 10) einen ,Feind Roms, der Natur u. der H.'. Damit ist nicht ein Feind der Menschheit (genus humanum) gemeint; diese Bedeutung erlangt das Wort H. erst im Spätlatein. H. bedeutet auch hier ,Gesittung'. Aus H. verzeiht man eine Beleidigung (fam. 5, 2, 9), meidet ein hartes Wort (Att. 5, 1, 4), bewahrt gebotene Diskretion (Phil. 2, 7). Doch ist in dieser gesellschaftlichen Norm der Zug der Herablassung viel weniger ausgeprägt als in der griech. Philanthropia.

d. Bis zu Diokletian. 1. Bedeutungsentwicklung. Schon von den Zeitgenossen nahmen nur wenige das von Cicero vertretene H.ideal in vollem Umfang, unter Einschluß des Bildungsgedankens, auf. Im Bereich der herrscherlichen Philanthropia entsprach freilich die traditionell röm. clementia besser als die H. den Vorstellungen Caesars. Cicero nahm darauf Rücksicht, indem er in den an Caesar gerichteten Reden beide Begriffe abwechselnd einführte. Über Ciceros ästhetische Forderung ging Varro hinaus, indem er im Namen der H. nicht nur das Angemessene, sondern das Schöne forderte (ling. 8, 31): Ein Durstiger gibt sich mit jedem Gefäß zufrieden, der H. genügt nur ein schönes. In veräußerlichtem Sinn ist von H. im Hinblick auf materielle Kulturgüter die Rede. Caesar begründet die Tapferkeit der nördlichsten Gallier damit, daß sie von cultus u. H. Südgalliens am weitesten entfernt seien (b. Gall. 1, 1, 3). Kritisch bemerkt später Tacitus (Agric. 21, 2) zur Übernahme römischer Zivilisation durch die Briten, daß ihnen als H. gelte, was in Wirklichkeit Verlust der Eigenständigkeit (servitus) sei. Wo in der Reklame für ein Bad omnis humanitas versprochen wird (CIL 14, 4015), ist ,jeder Komfort' gemeint, nicht die freundliche Be-

dienung. Für den Bereich der Bildung bevorzugt man seit der augusteischen Zeit andere Ausdruckweisen, zB. die cultura, die das Bild vom Bestellen des Ackers auf die Bildung der Seele überträgt. Am weitesten verbreitet bleibt H. als Bezeichnung rücksichtsvollen zwischenmenschlichen Verhaltens, neben clementia u. benevolentia als Fürsorge für den sozial Niedriggestellten, aber auch neben mansuetudo u. aequitas von gleich zu gleich. Daß dabei der Aspekt der *Gemeinschaft stark betont wird, liegt an der zunehmenden Verbreitung des stoischen κοινωνία-Gedankens (Sen. ep. 95, 51/3). Das trifft ebenso für den griech. Philanthropia-Begriff zu, der gegen Ende des 1. Jh. als Mittelpunkt der Ethik Plutarchs erscheint (Hirzel 23/32; P. Geigenmüller, Plutarchus Stellung zur Religion u. Philosophie seiner Zeit: NJbb 47 [1921] 264f). – Für Seneca ist H. der Oberbegriff, der die nach stoischer Lehre zu unterscheidenden Begriffe clementia u. misericordia umfaßt. Bloßes Mitleid ist als Affekt negativ zu werten, es ist eine H., die dem Leidenden nicht hilft (inutilis humanitas: tranqu. an. 15, 6). Es gibt sogar ein beleidigendes Mitleid (contumeliosa humanitas: ep. 4, 10). Der Vorwurf, die Stoa verleugne die H. (Sen. clem. 2, 5, 3), ist indessen falsch, denn clementia soll mit Vernunft affektfrei geübt werden; der Weise wird die Tränen trocknen, statt mitzuweinen, seine Hilfe ist nicht kränkende Herablassung, sie kommt aus dem, was allen Menschen gemeinsam ist. Die rigorose Ethik der Stoa ist gemildert (Caranci 45/55). In einer bemerkenswerten Definition weist er ausdrücklich Ciceros Einbeziehung der Studien ab (Sen. ep. 88, 30): ‚Die H. verbietet Anmaßung gegenüber Partnern, verbietet Habgier. In Worten, Taten u. Gesinnung erweist sie sich freundlich u. entgegenkommend für alle. Kein fremdes Glück ist ihr gleichgültig; eigenes Glück ist ihr darum besonders wert, weil es jemandem Glück bringt. Sind es die liberalia studia, die solche Grundhaltung lehren?‘ Über die Sphäre, auf die die Philanthropia beschränkt bleibt, hinaus sieht Seneca in der H. das Wesen des Menschen im Sinne der platonischen Idee (ep. 65, 7): ‚Menschen sind vergänglich, die H. selber jedoch, nach der der Mensch gebildet wird, ist von Dauer‘. In erneuter Form erscheint bereits in augusteischer Zeit der Gegensatz von **Barbar u. wahrem Menschen. Die Kulturentstehungstheorie des Poseidonios hatte die Entwicklung der Gesellschaft aus dem naiven Urzustand zur Zivilisation (H.) dargelegt. Im Sinne dieser Theorie spricht Vitruv von H. (2 pr. 5; 2, 1, 6 u. ö.). Seneca setzt sich ep. 90 ausführlich mit Poseidonios auseinander. Er lehnt es ab, daß der Logos die Weisen zu den Erfindungen materieller Kulturgüter geleitet habe, u. fordert als Ziel die virtus (ep. 90, 46). Die Philosophie lehrt ‚colere divina, humana diligere‘, wobei den Göttern die Lenkung des Kosmos, den Menschen die Gemeinschaft (consortium) zukommt (90, 3). – Am treuesten ist der jüngere Plinius dem Vorbild Ciceros gefolgt. Sein Lob Griechenlands als Wiege der H. u. der literarischen Bildung (Plin. ep. 8, 24, 2) nimmt bewußt den Ton auf, den Cicero ad Quint. fratr. 1, 1, 27 angeschlagen hatte (F. Zucker, Plinius epist. 8, 24 - ein Denkmal antiker Humanität: Philol 84 [1929] 215/32). Das Lob der H. eines Philosophen in Verbindung mit den liberalia studia (Plin. ep. 1, 10, 2), eines dichtenden Consulars (ebd. 4, 3, 4) atmen ganz den Geist Ciceros. In ep. 5, 3 verteidigt er sein eigenes, den Musen gewidmetes otium mit einem programmatischen ‚homo sum‘ (5, 3, 2); die Reihe der Vorbilder, auf die er sich dafür beruft, eröffnet Cicero (ebd. 5). Daneben kennt Plinius freilich die zunehmend zur reinen Höflichkeitsform entwertete H.: Beim Beifall unterscheidet er kritisches Urteil von H., wie es vor ihm Quintilian (inst. 2, 2, 10) getan hatte, der solche H. als den gefährlichsten Feind des Bildungsstrebens verurteilte.

2. Humanitas (humanus) unpoetisch. Es fällt auf, daß der Begriff H. im Sinne von Philanthropia von der hohen Dichtung gemieden wird. Das liegt nicht nur daran, daß H. metrisch vom daktylischen Vers ausgeschlossen ist, denn auch in iambischer Dichtung findet das Wort Eingang nur im niedrigen Stil von Mimus (Publil. sent. H 23) u. Fabel (Phaedr. 3, 16, 1), nicht bei Horaz u. Seneca. Das Adjektiv humanus, das bei Terenz oft ‚menschenfreundlich‘ bedeutet, erscheint schon seit Lukrez nur noch im Sinne von ἀνθρώπινος. Die beiden einzigen Ausnahmen, an denen humanus in der Poesie des 1. Jh. nC. φιλάνθρωπος entspricht, zeigen bewußte Anspielung auf eine Figur des Mimus (Ovid. ars 2, 372: Der betrogene Gastgeber u. Ehemann) oder das Milieu spärlich gekleideter Bettler (Martial. 6, 59, 7). Das

von den Dichtern gepriesene Humanitätsideal (Wehrli, H. Horatiana 279/83) sucht andere Ausdrucksweisen. Vergil beschreibt die Kulturmission Roms in den Worten paci imponere morem u. die röm. clementia als parcere subiectis (Aen. 6, 852f). Daß mit mos die H. gemeint ist, macht Statius deutlich, der Theb. 12, 166 fordert, der Tyrann Creon müsse in mores hominemque gezwungen werden (Rieks 222).

3. In Prosa. Wenn R. Reitzenstein (Das Römische in Cicero u. Horaz: Neue Wege zur Antike 2 [1926] 40) ein Schwinden des Schlagworts in augusteischer Zeit feststellte, liegt das teils am Übergewicht der Dichtung im Textbestand, teils an der Zurückhaltung, mit der Livius das Wort nur an drei Stellen braucht, an denen er in die Diktion von Ciceros Verrinen verfällt (Liv. 29, 9, 6), die Griechen lobt u. dabei Ciceros Bildungsbegriff übernimmt (ebd. 37, 54, 17) oder ein φιλανθρώπως des Polybios übersetzt (37, 7, 15). In griechischer Sprache gehört Philanthropia während der ganzen Kaiserzeit weiterhin zur festen Topik des Herrscherlobs in Verbindung mit der *Gerechtigkeit (Men. Rhet. 374, 27; 375, 4/10). Dion v. Prusa feiert so Trajan in den Königsreden (Dio Chrys. or. 1, 18/20; 2, 77; 3, 39). Eine Aelius Aristides zugeschriebene Rede rühmt unter den Antoninenkaisern die Philanthropia des idealen Herrschers (35, 23f). Doch auch in der Sprache der kaiserlichen Kanzlei lebt die hellenist. Tradition fort, wenn der Kaiser die Untertanen seiner Huld durch ein ‚Zeichen der Philanthropia‘ versichert (POxy. 18, 2177, 43). Anders verhält es sich mit der lat. H. Wenn Plinius im Panegyricus auf Trajan die H. des Kaisers preist, will er ein Gegenbild zeichnen zu der dem Vorgänger Domitian vorgeworfenen Tyrannei. H. kennzeichnet den bürgernahen Princeps, der seine Allmacht nicht fühlen läßt. Sie ist ein Konträraspekt zur maiestas u. divinitas des Kaisers (Plin. paneg. 2, 7; 4, 6; J. Béranger, Principatus [Genève 1973] 433). Eine so exzeptionelle Eigenschaft, tam clara in imperatore quam rara (Paneg. Lat. 12, 20, 2 Galletier [Pacatus, Paneg. auf Theodosius I]), verdient zwar Lobredner, eignet sich aber nicht zum politischen Programm. Unter den Propagandaparolen auf Münzen erscheint nur die caesarisch-röm. clementia; die einzige Münze mit H. ist gefälscht (Maschi, Motivo 278_{51}). Für die Philanthropia des Kaisers, die sich in der Zuwendung materieller Vorteile äußert, heißt das lat. Aequivalent vorzugsweise liberalitas (H. Kloft, Liberalitas principis [1970]). Außerhalb der Politik bleibt H. eine gesellschaftliche Tugend. Zur Zeit Domitians bitten Veteranen einen Senator hohen Ranges, das Patronat ihrer Colonie zu übernehmen secundum summam humanitatem suam (Dessau nr. 6105). Ein Senatsbeschluß unter Mark Aurel (ebd. 5163, 11) sucht die Unternehmer von Gladiatorenkämpfen durch Entschädigungszahlungen zur H. zu bewegen. – Zu den Leitsätzen Mark Aurels gehört ‚die Verwandtschaft des Menschen zum ganzen Menschengeschlecht‘ (seips. 12, 26) innerhalb der aus Poseidonios übernommenen Dreiheit der Verhaltensweisen (H. R. Neuenschwander, Mark Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios [1951] 60): Adiaphorie gegen Dinge, Liebe zu Mitmenschen, Angleichung an Gott. Von Philanthropia spricht er allein als der Liebe der Gottheit zu den Menschen (seips. 12, 5), für den zwischenmenschlichen Bereich umgeht er das abgenutzte Wort. ‚Du liebst die Menschen noch nicht von Herzen‘ schreibt er ebd. 7, 13, aber bezeichnet seine Milde als ἀνθρωπικώτερον (11, 18). Die sensible Ablehnung teilt er mit seinem Lehrer Fronto, der in Empfehlungsbriefen (ad Verum 2, 7, 7; ad amic. 1, 3, 3f) die φιλοστοργία der Leute lobt, ‚eine Tugend, für die die Römer nicht einmal ein Wort haben‘. Das Wort Philanthropia scheint ihm ungeeignet, echtes Gefühl auszudrücken; er verschmäht es (E. Champlin, Fronto and Antonine Rome [Cambridge, Mass. 1980] 90. 121). Das lat. Wort H. benutzt er nur als konventionelle Wendung (ad Verum 1, 3, 1; ad amic. 2, 8, 2). Gegen den undifferenzierten Gebrauch des Wortes H. wendet sich zur selben Zeit der Archaist Gellius (13, 17). Er will den ciceronischen Wortsinn wiederbeleben; H. bedeute nicht, wie jederman meine, Philanthropia, sondern παιδεία, Erziehung u. Bildung zu den bonae artes (P. Doll, Humanitas: Gymn 59 [1952] 126f). Doch wie schon die Kap.-Überschrift De humanitate et clementia in der rhetorischen Beispielsammlung des Valerius Maximus (5, 1) aus der Zeit des Tiberius zeigt, hatte sich die Philanthropia-Bedeutung von H. längst durchgesetzt.

4. Recht. Schon die ältesten röm. Gesetze milderten Härten ab (Riccobono, Idea 590/3), u. das prätorische Recht führte zuneh-

mend zur Berücksichtigung der Billigkeit (Dihle, Gerechtigkeit 280/9). Zum Vorgang in verschiedenen Bereichen: F. Schulz, Prinzipien des röm. Rechts (1934) 128/50; ders., Classical Roman law (Oxford 1951) 103/15. 142/52; ders., Geschichte der röm. Rechtswissenschaft (1961) 375/8; Riccobono, Idea 590/612. Seit Ende des 2. Jh. vC. wirkte die stoische Naturrechtslehre ein, die das positive Recht an der naturalis ratio maß. In dieser Sicht erweiterte sich der Kreis derer, die als Menschen galten: Der Sklave war nicht mehr nur ,der Sprache fähiges Werkzeug' (instrumentum vocale). Der Prätor wies das ungeborene Kind in den Besitz der Erbschaft seines verstorbenen Vaters ein (Ulp.: Dig. 40, 4, 13, 3), womit der Mensch von der Zeugung an zum Rechtssubjekt wurde. Zur verbesserten Stellung der Frauen: H. J. Wolff, Zur Stellung der Frau im klass. röm. Dotalrecht: SavZsRom 53 (1933) 328_1. Der damals neugeschaffene H.begriff eignete sich nicht zur Bezeichnung dieser Tendenz, weil er gerade das großzügige Absehen vom Rechtsanspruch, die freie Wohltat, zum Inhalt hatte, weniger den Anspruch auf Zuerkennung des nach ethischer Norm Gebührenden u. Respektierung der Persönlichkeit. Das Stichwort dafür war vielmehr *Aequitas (*Gleichheit). Es wurde außerhalb juristischer Fachsprache mit H. verbunden, wie es im Griech. für ἐπιείκεια u. φιλανθρωπία möglich war; zB. verlangt Cicero (off. 2, 18), die Strafe auf das Maß zu begrenzen, ,wie es Billigkeit u. H. zulassen'. Schon in der frühen Rede für Tullius (51) hatte er es als ,stillschweigendes Gesetz der H.' erklärt, bei der Strafe die Absicht des Täters, nicht das zufällige Resultat zu würdigen. Doch ist H. bei Cicero weder auf den rechtlichen noch den philosophischen Bereich eingegrenzt (Schneider 144. 189f). – Eingang fand die H. im 2. Jh. nC. im Kaiserrecht. Der Kaiser hatte als Herrscher H. (= Philanthropia) zu üben, u. seit Hadrian wurde neues Recht nur noch in den Dekreten u. Konstitutionen der Kaiser gesetzt (M. Meinhart, Ulp. D. 38, 17, 1, 6. Ein Zeugnis für humana interpretatio: RevHistDroit 33 [1965] 230/65, bes. 260f). Mark Aurel (Dig. 28, 4, 3 pr.) entscheidet in einem Fall für die humanior interpretatio; der ihn zitierende Jurist Marcellus spricht synonym von benignior interpretatio (F. Casavola, Cultura e scienza giuridica nel II° seculo d. C.: ANRW 2, 15 [1976] 157/60).

Seit dem 3. Jh. sprechen die Kaiserrecht kommentierenden Juristen von H. auch über diesen Bezugskreis hinaus, zB. Ulp.: Dig. 3, 1, 1, 4) von einer vom Praetor im Edikt gewährten H. Weitere Beispiele bei Maschi, Motivo 276/89. Der Verdacht, daß diese Stellen sämtlich interpoliert seien, läßt sich nicht halten. Besonders stark hat Diokletian in der Einleitung zu seinem die Teuerung durch Höchstpreise bekämpfenden Edikt die H. hervorgekehrt. Weil er ,Vater des Menschengeschlechts' ist (7 Lauffer), fühlt er sich gehalten, durch seine Fürsorge die Gerechtigkeit zu verwirklichen, die ,die H. auf sich allein gestellt nicht zu garantieren vermochte'. Er beruft sich auf das Naturrecht (8 L.) u. die communis humanitatis ratio (10 L.), steigert sich bis zur Personifikation der um Abhilfe flehenden H. (15 L.). Die H. entspricht dem Selbstverständnis des absoluten Herrschers (Pringsheim 645/8; Honig 4): Der Kaiser steht als lebendiges Gesetz (νόμος ἔμψυχος) über dem geschriebenen Recht u. bewirkt Gerechtigkeit (δίκαιον) gegen das positive Gesetz (νόμιμον).

C. Christlich. I. Neues Testament. Das NT teilt die in der LXX zu bemerkende Zurückhaltung gegenüber der mit der heidnisch-hellenist. Kultur eng verbundenen Philanthropia. Nur die Apostelgeschichte verwendet das Wort für das entgegenkommende (27, 3) u. gastfreundliche (28, 2) Verhalten von Heiden. Die griech. Mitmenschlichkeit, die allen Menschen ohne Einschränkung gilt, deckt sich nicht mit dem im Orient traditionellen Verständnis der Wohltätigkeit als einer Pflicht des Besitzenden gegenüber dem Armen (Bolkestein, Wohltätigkeit 110/5); diese aus dem Gebot Gottes religiös begründete Haltung empfand man als etwas anderes als die aus der menschlichen κοινωνία hervorgehende Philanthropia. Paulus empfiehlt nicht eine Menschenliebe, die äußerlich das Zusammenleben regelt, die Agape ist ein überirdisches Gnadengeschenk der Erlösten (Col. 3, 10/4). Im 5. Jh., als die Philanthropia als christliche Tugend anerkannt ist, muß Theodoret v. Cyrus (in 2 Cor. 9, 5 [PG 82, 429D]) das Fehlen des Wortes als auffällig empfinden; als paulinisch nennt er χάρις, κοινωνία u. εὐλογία. Die Ablehnung des Philanthropia-Begriffes im zwischenmenschlichen Bereich gilt nicht für die Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Philanthropia hat zentrale Bedeutung in Tit. 3, 4: ,Als die Güte (χρηστότης) u. die Philanthropia des Gottes, unseres Retters, erschienen ist'. Das Wort enthält einen etymologischen Rückbezug auf ebd. 2, 11, wo mit Anspielung auf die im hellenist. *Herrscherkult formelhafte Epiphanie des Retters gesagt war: ,Erschienen ist die Gnade Gottes, die rettungbringende für alle Menschen'. Zugleich wird durch die Koppelung mit dem spezifisch theologischen Terminus χρηστότης einem Mißverständnis von Philanthropia im pagan-profanen Sinn vorgebeugt. Zur Exegese vgl. N. Brox, Die Pastoralbriefe = RegensbNT 7, 2 (1969); M. Dibelius, Die Pastoralbriefe^3 = HdbNT 13 (1955) 108/10; Luck 111; Stachowiak 67/77; Le Déaut 291; Hiltbrunner 13/5.

II. Recht. Unter den christl. Kaisern beruft sich die Gesetzgebung immer häufiger auf H. (Dihle, Gerechtigkeit 340). Die Formeln humanum est, humanius videtur, humanitatis intuitu u. ä. werden üblich. Mit der Motivation aus der Fürsorge des Herrschers u. der stoischen Lehre von der Gemeinschaft aller Menschen vereint sich eine christliche aus dem Liebesgebot des Evangeliums u. der mit der Gottebenbildlichkeit begründeten Menschenwürde. Der Kaiser, durch die Gnade auserwählt, das Gebot Gottes in der Welt zu verwirklichen, übt H. im Namen Gottes (*Gottesgnadentum). Gab es zuvor zwar eine göttliche Philanthropia, während eine göttliche H. als Widerspruch in sich gelten mußte, erläßt jetzt Justinian seine Gesetzessammlungen ausdrücklich unter diesem Zeichen: die Digesten ,divinae humanitatis ... providentia' (de confirm. dig. praef.), den Codex ,dei humanitatem respicientes' (Cod. Iust. 6, 23, 31 praef.); in den Novellae (137 praef.) zeigt sich die Gleichsetzung von Philanthropia u. H.: Gott hat dem Kaiser die Gesetzgebungsmacht verliehen κατὰ τὴν αὐτοῦ φιλανθρωπίαν, was das Authenticum mit pro sua humanitate übersetzt. Die H. ist der einzige Weg, auf dem der Kaiser ,die imitatio dei wahrt' (Cod. Iust. 5, 16, 27, 1). Der Mensch wird nicht mehr nur als Mitglied der Menschengemeinschaft gesehen, sondern als Glied des Leibes Christi. Ein Akt der Inhumanität verletzt die Gottheit. Die Verbindung von pietas u. H. bedeutete bei Cicero noch eine Steigerung von der Pflicht gegen Verwandte u. Nahestehende zur allgemeinen Menschenpflicht (off. 3, 41; fam. 11, 27, 7). Nachdem die pietas einen christl. Sinn erhalten hat, weist jetzt die häufige Koppelung mit H. (Krüger 38/54) auf den religiösen Charakter hin. Ein möglicher Konflikt der H. (= Philanthropia) mit sakralen Vorschriften ergibt sich im Falle des am Altar Asyl Suchenden, der den Platz nicht verlassen will, obwohl ihm das Asyl in anderen zur Kirche gehörenden Räumen zugesichert ist. Da steht die H. hinter dem unmittelbaren Gebot der Gottesverehrung zurück, wie die zweisprachig ausgefertigte Constitutio vJ. 431 anordnet (Cod. Theod. 9, 45, 4, 2 = Cod. Iust. 1, 12, 3, 2).

III. Lehre u. Praxis der Kirche. a. Humanitas. 1. Humanitas dei. Im Gegensatz zur Verkündigung der griech. Kirche, in der die Philanthropia Gottes ganz im Vordergrund steht (Downey 204/6), haben die Lateiner H. primär von zwischenmenschlicher Gemeinschaft verstanden. Eine ,Menschlichkeit Gottes' wurde zunächst als widersprüchlich empfunden. Tertullian (nat. 2, 13, 8 [Text nach Borleffs]) macht sich das zunutze: Zur Apotheose führt er aus, ein Götze habe nicht die Macht, aus Toten Götter zu machen, u. wenn eine solche Vergünstigung (H.) zuerkannt würde, weil er Helfer brauche, dann hätte er sich gleich von Anfang an andere Unsterbliche besorgen können. Er wählt bewußt das Wort H. statt beneficium, da eben H. im eigentlichen Sinne nur von Menschen ausgesagt wird. Den Götzen (numina) wird so die Göttlichkeit abgesprochen. Wo sonst von der Güte Gottes als H. die Rede ist (adv. Marc. 1, 27, 3; fug. 7, 2), legt er die nicht stimmige Äußerung dem Gegner in den Mund. In der Vetus Latina war Tit. 3, 4 mit benignitas et humanitas ... dei übersetzt (H. J. Frede [Hrsg.], Vetus Latina 25, 2 [1983] 918/20). Hieronymus, der in der Übersetzung von Orig. in Jer. hom. 1, 1 (GCS Orig. 3, 2, 4) noch die Formulierung benignitatem in homines et amorem gewählt hatte (PG 13, 255B) behielt in der Vulgata H. bei. Daß manche Lateiner mit dem Wort Schwierigkeiten hatten, zeigt u. a. die Häufigkeit der Textvariante humilitas. Augustinus verwendete gratia (ep. 258, 3; serm. 174, 2). Öfter findet sich clementia. Ein untauglicher Ausweg war der Versuch, H. in christologischem Sinn (Menschennatur im Gegensatz zu deitas, divinitas; *Gottmensch III) zu interpretieren (PsFulg. Pin. 7 [CCL 90,

248]; Gelas. adv. Eut. 9 [PL Suppl. 3, 770]). Das hätte als griechische Vorlage den Terminus der Zweinaturenlehre, ἀνθρωπότης, vorausgesetzt (*Gottmensch III). Schon die Irenaeus-Übersetzung (haer. 3, 18, 3 [SC 211, 348]) gibt diesen Terminus mit H. wieder. Wenn dagegen Tertullian H. im Sinne von ‚Menschennatur' verwendet (apol. 11, 9; anim. 46, 3), geschieht es nicht in christologischer Bedeutung, die ihm doch beim Gebrauch von divinitas bekannt ist (R. Braun, Deus christianorum[2] [Paris 1977] 308; R. Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano [Fribourg 1962] 186/9). Die Rezeption der humanitas dei, entsprechend der φιλανθρωπία θεοῦ, vollendet sich an der Wende 4./5. Jh. Augustinus läßt die ratio als Auswirkung der göttlichen H. den Menschen in Lehre u. Ermahnung zuteil werden (R. Holte, Béatitude et sagesse [Paris / Worcester 1962] 74/108; 304/34); zu dei humanitas bei Justinian s. o. Sp. 737.

2. Zwischenmenschliche Humanitas im Übergang zur christl. Nächstenliebe. H. erscheint oft in Katalogen von Sozialtugenden (Tert. idol. 14, 4; pudic. 6, 4; Hilar. Pict. in Mt. comm. 11, 9 [SC 254, 264] u. a.). Es fehlen nicht die herkömmlichen Züge: Christliche Grabinschriften (ILCV 1749. 4706) unterscheiden sich kaum von den heidnischen im Lob der H. Kindesaussetzung zeigt den völligen Mangel an affectus humanitatis (Aug. en. in Ps. 137, 8). Mit gesuchter Paradoxie betrachtet Tert. adv. Marc. 2, 17, 4 das Gebot, dem Dreschochsen das Maul nicht zu verbinden (Dtn. 25, 4), als ‚eine zuvor bei Tieren ausgedachte H.' u. Vorstufe der Erleichterungen für Menschen. Vielleicht greift er damit die pythagoreische Lehre auf, daß Tierschutz eine Vorübung der Philanthropia sei (Plut. soll. an. 959F). Bei Cyprian zeichnen sich spezifisch christliche Sonderformen des Sozialen ab: Einsatz für Gefangene (ep. 62, 2), Kranke u. Verstorbene (eleem. 6), Zuwendung, um abgefallenen Brüdern den Weg zurück zu öffnen (ep. 59, 16), sie aufzunehmen nach der Weise des barmherzigen Samariters (ep. 68, 3). Laktanz gibt dem ciceronischen H.begriff eine christl. Wendung (Bolkestein, H. 64f), indem er einleitend die Pflichten gegen Menschen aus der Gottebenbildlichkeit begründet (inst. 6, 10, 1). Dem Menschen als Vernunftwesen ist die H. eigen. H. ist gleich iustitia, iustitia gleich pietas, für die gleichfalls christliche Begriffsinhalte substituiert werden; pietas ist vorher definiert als Verehrung des gemeinsamen Vaters des Menschengeschlechts (ebd. 3, 9, 19). Zwar wird die Sozialtugend ebd. 6, 10/2 aus dem angeborenen Gemeinschaftsgefühl abgeleitet, aber er wendet sich gegen das heidn. Verständnis der H. als Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen; H. soll den Armen gelten u. ohne Aussicht auf irdische Vergeltung geübt werden; ihr Inhalt sind die christl. Werke der Barmherzigkeit, die im einzelnen vorgeführt werden. Entschieden lehnt er die stoische Apathie ab (6, 10, 11. 14, 7/17, 23; vgl. M. Perrin, L'homme antique et chrétien [Paris 1981] 397/9): Die Affekte sind geradezu Voraussetzung der H. (Lact. inst. 6, 17, 21). Eine hervorragende Rolle kommt der H. als Barmherzigkeit zu. So wie unter den christl. Kaisern die H. zur Norm der Gerechtigkeit wird (Biondi, Diritto 2, 154/89; 3, 508; ders., H. 610f; Maschi, H. 272/4), verwenden die Kirchenschriftsteller H. synonym mit caritas u. misericordia (Pétré, Caritas 212/21). Die Wortverbindung misericordia humanitatis (Quodv. temp. barb. 2, 5, 13 [CCL 60, 477]) erweist die Verwandtschaft beider Begriffe, von denen H. als der weitere zu verstehen ist, aus dem misericordia hervorgeht. Ähnlich den Werken der Barmherzigkeit wirkt der Verzicht auf irdische Güter als H. (Aug. serm. 50, 2, 3), so wie in der Magisterregel (85, 5 [SC 106, 348]) die Mönche angehalten werden, aus H. ihre Erzeugnisse billiger zu verkaufen. Mehr u. mehr tritt unter den verschiedenen Formen der Nächstenliebe die H. in der Gestalt von Gastfreundlichkeit u. besonders Speisung in den Vordergrund (*Gastfreundschaft; M. Puzicha, Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme [Mt 25, 35] als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der alten Kirche [1980]). Die Fußsalbung (Lc. 7, 38) ist ein Akt der H. am Gast (Aug. en. in Ps. 140, 8). Ambrosius kann, wenn er off. 2, 21, 107 die Gastlichkeit behandelt u. H. von humus ableitet (ebd. 3, 3, 16), indem er an die nahrungspendende Erde denkt, an vorchristliches Traditionsgut anknüpfen. Doch auch die Speisungen der Bibel gelten als H. (Ambr. Tob. 14, 50). Joh. Cassian spricht von H. regelmäßig, wenn er die Bewirtung von Gästen durch die Mönche meint, wie sie auch die Peregrinatio der Egeria rühmt (3, 1 [SC 296, 128]; E. Norden, Die german. Urge-

schichte in Tacitus' Germania [1923] 137f mit Hinweis auf vorchristl. Tradition). Augustinus (trin. 2, 12, 22; quaest. hept. 1, 34/7) stellt zu der Bewirtung der Engel durch Abraham (Gen. 18f) die Frage, ob die Engel als übermenschliche Wesen einer H. in Form von hospitium u. victus bedurft hätten. Er spielt mit der Doppelbedeutung des Wortes H., einerseits ἀνθρωπότης (*Gottmensch III), andererseits Philanthropia als Speisung.

3. Humanitas als Almosen, Nahrung. Die Redewendung humanitatem facere, ‚Almosen geben', begegnet erstmals bei Lact. inst. 3, 23, 6 anstelle des älteren misericordiam facere (seit Iren. [in Übersetzung von Mt. 6, 2 ἐλεημοσύνην ποιεῖν] u. Cyprian; H. Wieland, Art. misericordia: ThesLL 8 [1966] 1125, 40/2). Sie bereitet den Übergang zur konkreten Bedeutung von Almosen vor, das unter guten Werken für so wichtig gilt (Bolkestein, Wohltätigkeit 430; Pétré, Misericordia 387). Auch Philanthropia machte schon vorchristlich den Übergang zur konkreten Bedeutung ‚Trinkgeld' mit (s. o. Sp. 722); doch bei ποιήσασθαι τινα φιλανθρωπίαν für eine Abgabenstundung in einem Edikt Hadrians (Riccobono, Fontes 1[2], 434 nr. 81) liegt noch nicht konkrete Bedeutung vor. Dagegen ist im Spätlatein H. konkret als ‚Speise' sehr verbreitet (W. Ehlers, Art. H.: ThesLL 6, 3 [1942] 3083, 19/55), in der Regel eine freiwillig dargebotene Speise. Selbst dieser Zug der freiwilligen Gabe geht verloren, wenn Eugippius berichtet (vit. Sev. 30, 1), die Belagerer einer Stadt hätten sich aus Mangel an Lebensmitteln zurückgezogen (H. synonym mit victualia [ebd. 30, 4]).

4. Humanitas als Schwäche der Menschennatur. Diese in heidnischer Literatur sehr seltene Bedeutung der H. wird von den Christen stärker betont (Ehlers aO. 3076, 27/47). Der Tod wird umschrieben als humanitatis casus (Reg. mag. 94, 1 [SC 106, 440]). Tertullian (Scap. 4, 1) gibt dem üblichen Appell an die Milde (H.) des Richters einen anderen Sinn, wenn er ihn auffordert, nicht gegen Gott zu streiten u. an seine H. zu denken. Quodvultdeus stellt virt. car. 3, 3 (CCL 60, 369) eine Rangfolge auf: Die feritas der Tiere unterwirft sich der H. der Menschen, weil der Mensch seinerseits die Herrschaft Gottes über sich anerkennt.

5. Humanitas ‚Menschheit'. Überwiegend christlich ist der Gebrauch von H. für genus humanum (Ehlers aO. 3076, 60/3077, 7). Tert. an. 58, 3 u. Min. Fel. Oct. 8, 2 sind die frühesten Zeugen. Noch Hieronymus (ep. 55, 3, 4) erachtet es indes für nötig, das Verständnis des Wortes in diesem Sinne von dem üblicheren als Philanthropia durch Erklärung abzusichern. Vom Ursprung der Christengemeinde spricht Augustinus (en. in Ps. 101 serm. 1, 15), wenn er sagt, daß aus dem Staub die H. et formata et formosa geschaffen worden ist.

6. Humanitas als Eigenschaft des gebildeten Menschen. Das ciceronische H.ideal wird zwar positiv bewertet, zählt aber nicht zu den spezifisch christl. Zielen. Tert. nat. 2, 3, 4 stellt die H. Platons der duritia des von ihm abgelehnten *Epikur entgegen. Lact. inst. 1, 21, 5 empört sich, daß Menschen, obwohl studiis expoliti, ihre H. vergessen. Lebendig bleibt stets der Gegensatz zu barbarischer Kulturlosigkeit (Hieron. ep. 8, 2 u. a.). Doch eine H., die bloß urbanitas ist, befriedigt das Bedürfnis nicht; das vermag nur die christl. Wahrheit (Tert. apol. 21, 30). So wie der Neuplatoniker Calcidius von den studia humanitatis spricht (in Plat. Tim. 349), hat schon Arnobius Ciceros Lob Athens wiederholt (nat. 5, 24: humanitatis artibus studiisque). Augustinus versucht in den Frühdialogen die Atmosphäre ciceronischer Urbanität nachzugestalten, wenn er sich auf die H. der Dialogpartner beruft (c. acad. 2, 2, 6; 3, 7, 14; ord. 1, 11, 31; 2, 3, 8). Boethius bedient sich cons. 4, 7, 4; mus. 1, 1 des ciceronischen Begriffs (Alfonsi, H. 138; Schmid, Rez. 599).

b. Philanthropia. 1. Allgemein. In den ersten beiden Jhh. sprechen die griech. Christen fast ausschließlich von der Philanthropia Gottes, mit mehr oder weniger engem Bezug auf Tit. 3, 4 (Hiltbrunner 15f). Zwischenmenschliche Philanthropia erscheint bei Athenagoras in formeller Anrede an die Kaiser, eine durch die Adressaten der Apologie bedingte Übernahme heidnischen Sprachgebrauchs. Auch nachdem durch Clemens v. Alex., Eusebius v. Caes. u. Origenes die heidn. Ethik stärker für die christl. Morallehre nutzbar gemacht war, behielt die Philanthropia Gottes weitaus größeres Gewicht als die Philanthropia unter Menschen (Wortreg. zu Clemens: GCS Clem. Alex. 4, 2, 786; A. Miura-Stange, Celsus u. Origenes [1926] 46/8; A. van Heck, Gregorii Nysseni De pauperibus amandis [Leiden 1964] 81 zu

8, 25). Clemens erkennt das Hauptzeugnis der Philanthropia Gottes in der Inkarnation (paed. 1, 8, 62, 1), eine Einsicht, die theologisches Lehrstück bleibt: Eus. eccl. theol. 1, 3 (GCS Eus. 4, 64); Athan. incarn. 1, 3; Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 4, 15. 32 (GregNyssOp 2, 139, 7. 146, 19f); adv. Apoll.: ebd. 3, 1, 151, 16; in Cant. or. 4 (6, 125, 19) u. a. Das Leiden Christi zur Erlösung der Verlorenen ist Philanthropia, in der sich die εὐχαριστία des Vatergottes zeigt: c. Eunom. 3, 4, 35 (GregNyssOp 2, 147, 21). Schon Orig. in Joh. comm. 2, 166 (SC 120, 318) nennt den Kreuzestod. Spätere fügen die Schöpfung der Welt u. aller Güter hinzu (Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 100, 21]) sowie die Verleihung der *Ebenbildlichkeit an den Menschen (Greg. Naz. or. 14, 2 [PG 35, 860C]; vgl. K. S. Frank, Art. Habsucht [Geiz]: o. Bd. 13, 243). Christus selbst ist aus Philanthropia Bild Gottes unter den Menschen geworden (Greg. Nyss. perf.: GregNyssOp 8, 1, 195, 1). Mit Blick auf Mt. 25, 40 wird die Ebenbildlichkeit zum Beweggrund der Wohltätigkeit (Greg. Nyss. paup. 1 [9, 98, 25]): Dem Bettler hat Christus seine eigene Gestalt geliehen, um die Unbarmherzigen zu beschämen. Gott hat es in seiner Philanthropia so eingerichtet, daß seine Strafe nicht alle Schuldigen trifft, sondern nur einzelne zur Belehrung der übrigen: Greg. Nyss. vit. Mos. 2, 206 (SC 1bis, 98). Die Philanthropia gilt als das eigentliche Kennzeichen göttlichen Wesens: Greg. Nyss. or. catech. 15 (63, 8 Srawley). Wie alt die liturgische Schlußformel ist, mit der der Segen erteilt wird ‚durch die Gnade u. Philanthropia unseres Herrn Jesus Christus' (Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 108, 12]; PsHippol. consumm. 49 [GCS Hippol. 1, 309, 22f]), bleibt ungewiß. Origenes erklärt, daß auch die menschliche Philanthropia von Gott ausgehe: Der Name Jesu pflanzt sie denen ein, die die Botschaft aufrichtig annehmen (c. Cels. 1, 67 [GCS Orig. 1, 121]). Sein Gegner Celsus lehrt, daß die Dämonen durch Opfer u. Gebete bewegt werden, ihre Philanthropia zu entfalten (Labriolle, Philanthropia 301), geht also ebenfalls von übermenschlicher Philanthropia aus. Im Vergleich mit Christus erscheint der Arzt als φιλάνθρωπός τε καὶ εὐεργέτης: Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 4, 32 (GregNyssOp 2, 146, 12). Für die rein zwischenmenschliche Philanthropia übernimmt Clem. Alex. strom. 2, 9, 41, 6 die stoische Definition des ‚freundlichen Umgangs mit Menschen' (SVF 3, 72 nr. 292). An die Unterscheidung weltlicher Freundschaft von christlichen Werken der Agape im Jakobusbrief knüpft PsMakarios / Symeon an (serm. H 37, 1 [PTS 4, 265]), indem er der φιλία dieser Welt (Jac. 4, 4), die Haß gegen Gott bedeutet, die in einem angeblichen Christus-Logion (Resch, Agrapha nr. 106) gepriesene φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη entgegenstellt. Eine Theorie entwickeln ausführlich die PsClementinen (hom. 12, 25/7 [GCS PsClem. Rom. 1, 186/8]): Philanthropia unterscheidet sich von φιλία, die auf Gegenseitigkeit, d. h. Vergeltung der Wohltat, beruht. Ihr Objekt ist, ohne daß bestehende natürliche Bindungen den Ausschlag geben, der Mensch als Mensch. Philanthropia ist gewissermaßen zweigeschlechtig, weiblich als Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη), männlich als Nächstenliebe (ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον), wobei der Nächste jeder Mensch ist, ob böse oder gut, ob Feind oder Freund. Wer Philanthropia übt, muß Gott nachahmen, der seine Wohltaten Gerechten u. Ungerechten schenkt. Über die Würdigkeit zu richten, steht dem Menschen, dem die providentia fehlt, nicht zu, sondern nur der Philanthropia Gottes. Die Idealforderung wird auch von Späteren festgehalten: ‚Reine Philanthropia' in höchster Form ist die gegenüber dem ausgestoßenen Missetäter, dem nur diese eine Zuflucht übrig bleibt (Joh. Chrys. in Joh. hom. 60 [59] [PG 59, 336]). In der Praxis, wie sie in den Empfehlungsbriefen Gregors v. Naz. sichtbar wird, ist es allerdings durchaus üblich, die Gewährung der Bitte dem Urteil des Adressaten zusammen mit der Philanthropia Gottes anheimzustellen (Greg. Naz. ep. 85, 2), u. wenn von einem Mächtigen Straferlaß oder eine Vergünstigung erbeten wird, unterscheidet sich die Philanthropia kaum von der in heidnischen Bittschriften. Auch die stoische Begründung der Philanthropia aus dem Naturtrieb zur Gemeinschaft wird unbedenklich übernommen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 52, 4f [PG 58, 524f]). Zur Übernahme des Bildes des widdertragenden Hermes, in dem Th. Klauser (Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst: JbAC 8/9 [1965/66] 126f) ein Symbol der Philanthropia gesehen hat, in die christl. Kunst seit dem 3. Jh. s. J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 594/6.

2. Kirche u. heidnische Reaktion. a. Kaiser Julian. Als Kaiser Julian das Christentum bekämpft, wird die Philanthropia zu einem der Hauptstreitpunkte. Christliche Agape ist in seinen Augen Trug u. Verführung nach der Art, wie Sklavenhändler Kinder mit Kuchen anlocken, um sie zu entführen (ep. 89b, 305cd Bidez). Drei Dinge erscheinen ihrer Werbekraft wegen besonders gefährlich: Die Xenodocheia (*Herberge), die Sorge für die (Armen-)*Bestattung u. die ‚geheuchelte Sittenstrenge der Lebensführung' (ep. 84, 429d B. = Soz. h. e. 5, 16, 6 [GCS Soz. 217, 21/4]). Auch das dritte ist, wenn Christen sich absondern u. aus den Städten sich in Wüsten zurückziehen, Ausdruck der Misanthropie (ep. 89b, 288b B.). Misanthropie, d. h. Verweigerung der Philanthropia, war ursprünglich ein antisemitischer Vorwurf gegen jene Juden, die Philanthropia als Schlagwort der Hellenisierungspropaganda ablehnten. Auf die Christen übertragen lebte das polemische Argument fort (Hiltbrunner 17/20), obwohl diese im 4. Jh. längst ihre Abneigung gegen das Wort Philanthropia aufgegeben hatten. Das Mönchtum gab ihm neue Nahrung (E. Doblhofer, Rutilius Namatianus [1972] 1, 31/3; 2, 205/7), u. Julian verschmähte die Parole nicht, die nur die Anachoreten treffen konnte, nicht die zönobitischen Mönche, die in ihren Xenodochien Muster der Caritas darstellten. Da Julian gerade diese als Vorbilder ansah, die er überbieten wollte, setzt er sich mit der Mönchskritik in Widerspruch zu sich selbst. Soweit christliches Tun Anerkennung verdient, muß es von den Anhängern der Götter, den Hellenen, in echter Weise geübt werden (ep. 84 B.), womit Julian stillschweigend den christl. Anspruch, daß von den Kulturgütern der Heiden nur die Christen (gemäß dem Typus von Ex. 12, 35f) den rechten Gebrauch zu machen fähig seien, umdreht. Daher verbietet er den heidn. Priestern den Besuch von Theater u. Wirtshaus (ep. 84, 430b B.), will aber auch unbemittelte Männer niederen Standes zum Priesteramt zulassen, wenn sie zwei Voraussetzungen, das φιλόθεον u. das φιλάνθρωπον, erfüllen (ep. 89b, 305ab B.), alles analog zur christl. Praxis. Die christl. Xenodocheia dienten der unentgeltlichen Versorgung nicht nur von reisenden Pilgern, sondern von Bedürftigen aller Art mit Obdach, Speise u. Pflege. Julian befiehlt die Einrichtung von Xenodocheia in jeder Stadt (ep. 84a, 430b/31a B. = Soz. h. e. 5, 16, 9/13 [GCS Soz. 218, 8/219, 2]). Die Bedürftigen sollen seine, nicht die christl. Philanthropia genießen. Dafür werden großzügigste Mittel in Aussicht gestellt. Julian begründet den von ihm postulierten Vorrang der Heiden in diesem Zweig der Wohltätigkeit mit einem Zitat aus Homer, der Od. 14, 56/8 Gastlichkeit für arme Reisende lehrt. Die Verse spricht Eumaios zu dem in Bettlergestalt auftretenden Odysseus; nur in dieser Ausnahmesituation nennt Homer neben den ξεῖνοι die πτωχοί. Tatsächlich wurde homerische Gastfreundschaft unter Adligen gepflegt im Hinblick auf Gegenseitigkeit u. Vergeltung in dieser Welt. Kein heidnischer Priester hielt Armenfürsorge für seines Amtes; wenn bei Tempelfesten Gaben ausgeteilt wurden, empfingen sie alle Festbesucher ohne Unterschied ob arm oder reich. Julian überspielt die grundlegende Verschiedenheit von hellenischer Philanthropia, die von der natürlichen Gemeinschaft aller Menschen ausging, u. der christl. Caritas, die in besonderer Weise Armen u. Hilfsbedürftigen galt u. eine Vergeltung nicht vom Beschenkten, sondern von Gott erhoffte. Der Dienst im Xenodocheion ist ein Werk für die Armen, ebenso die Sorge für das Begräbnis, auf die Julian in ep. 84a B. nicht mehr zurückkommt. Doch ep. 89b B. empfiehlt er die Philanthropia, weil sie neben anderen Vorzügen auch das Wohlgefallen der Götter finde. Philanthropia soll denen erwiesen werden, die ihrer würdig sind, aber sogar hilfsbedürftige Feinde sollen das Nötige erhalten, was er wiederum mit der aristotelischen Sentenz begründet, daß man dem Menschen, nicht seinem Charakter die gute Tat erweise (ep. 89b, 290d/91a B.; vgl. Raeder 191). Er rühmt sich ep. 115 B. seiner Milde u. Philanthropia gegen die ‚Galiläer', seine christlichen Erzfeinde. Mit einer inneren Widersprüchlichkeit steht Julians Versuch, eine heidn. Gegenkirche aufzubauen (Koch 7, 49/65. 1364/85) unter dem Zeichen einer Philanthropia, die trotz Beschwörung des hellenischen κοινωνία-Gedankens, trotz Zügen römischer clementia u. liberalitas (Kabiersch 87), in ihrem Wesen auf eine Imitation der christl. Agape hinausläuft (Leipoldt 8f; Pétré, Caritas 210f). Ausführliche Gesamtwürdigung bei Kabiersch.

β. Themistios, Libanios. Dagegen stehen die beiden berühmtesten Literaten der Zeit Julians, Themistios u. Libanios, in der

griech. Tradition. Sie feiern die Philanthropia als die ideale Herrschertugend. Themistios hat drei Reden (1; 6; 19) ganz der Philanthropia gewidmet. In ihr sind alle anderen Tugenden vereint, durch sie wird die Seele des Herrschers zum Abbild Gottes, sie ist gegen die Barbaren stärker als Waffengewalt, weil sie die Liebe der Untertanen weckt (Downey 201f; Hunger 7; Vogt, Kulturwelt 18/22; L. J. Daly, Themistius' concept of ‚Philanthropia': Byzant 45 [1975] 22/40). Libanios beschwört die Philanthropia besonders in dem Sendschreiben, mit dem er Julians Zorn gegen die Stadt Antiochia zu beschwichtigen sucht (or. 15, 25/43 [2, 128/37 Foerster]). Den Kaiser verpflichtet zur Philanthropia, daß er als Hellene über Hellenen herrscht, was alles Barbarische u. Tierische ausschließt. Hier wirkt noch immer das Kulturideal des Isokrates nach, nur daß Libanios die Römer ausdrücklich in die Kulturwelt einschließt. Als zweites Motiv führt Libanios ins Feld, ein Freund der olympischen Götter müsse sich zur Philanthropia hingezogen fühlen (ebd. 29). Schließlich wird das Vorbild Athens aufgerufen (37/9), der Stadt, die zum Schutz ihrer ehemaligen Feinde kämpfte u. den Altar des Mitleids errichtete. Das steht in Einklang mit der offiziellen Propaganda, die Julian als den ‚göttlichsten, größten u. menschenliebendsten Kaiser' feierte (Ditt. Syll.[3] nr. 906B, 3; *Fürstenspiegel).

IV. Höflichkeitsform u. Titel. Wie in heidnischer Zeit üblich (Dihle, Höflichkeit 170/84; Hunger 9; Zilliacus 42. 59/61; *Höflichkeit), bedienen sich auch Christen, als erster Athenagoras, der Anrede des Herrschers u. höchster weltlicher Würdenträger mit dem Wort Philanthropia bzw. φιλανθρωπότατος (L. Dinneen, Titles of address in Christian Greek epistolography to 527 A. D. [Washington 1929] 35f; **Anredeformen). Daß es sich dabei um eine Wahrung des Zeremoniells handelt, beweist ihre stete Verwendung durch Athanasius, der in Wahrheit wenig Anlaß hatte, sich kaiserlicher Gunst zu rühmen. Für geistliche Würdenträger gilt entsprechend die Anrede mit φιλοθεΐα (Dinneen aO. 13f). Im Lat. wird hingegen kein derartiger Unterschied gemacht (M. B. O'Brien, Titles of address in Christian Latin epistolography [Washington 1930] 30. 165). Hieronymus macht ep. 15, 2, 1 Papst Damasus das Kompliment der H.; Augustinus betitelt so Mitbrüder (ep. 27, 6: germanitatem, beatitatem, humanitatem tuam; ep. 31, 7: humanitati et caritati tuae). Ähnlich schreibt Pelagius an Augustin (Aug. nat. et grat. 10, 11): ago humanitati tuae gratias. Zur kaiserlichen Selbsttitulatur ‚nostra h.': Krüger 11f; Honig 70. 85/126.

K. H. Abel, Die kulturelle Mission des Panaitios: AntAbendl 17 (1971) 119/43. – L. Alfonsi, Studi boeziani 1. H. in Boezio: Aevum 25 (1951) 132/40; L'umanesimo boeziano della Consolatio: Sodalitas Erasmiana 1. Atti della reunione costitutiva, Roma 1949 (Napoli 1950) 166/80. – H. Altevogt, Der Bildungsbegriff im Wortschatze Ciceros, Diss. Münster (1940) 57/9. – F. Arnaldi, H.: ders., Cicerone[2] (Bari 1948) 241/73. – A. E. Astin, Scipio Aemilianus (Oxford 1967) 302/6. – D. Babut, Plutarque et le stoïcisme (Paris 1969) 355/66. – H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965) 1/190. – F. Beckmann, H. Ursprung u. Idee = Abh. d. Ges. z. Förd. d. Westf. Wilh.-Univ. 3 (1952). – H. I. Bell, Philanthropia in the papyri of the Roman period: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont = Coll. Latom 2 (Bruxelles 1949) 31/7. – J. van den Besselaar, H. romana: RevistHist 31 (1965) 265/87. – B. Biondi, H. nelle leggi degli imperatori romano-cristiani: Miscell. G. Galbiati 2 = Fontes Ambrosiani 26 (Milano 1951) 81/94 bzw.: ders., Scritti giuridici 1 (ebd. 1965) 593/612; Il diritto romano cristiano (ebd. 1952/54) 1, 98/113; 2, 150/64; 3, 508. – G. Boissier, À propos d'un mot latin. Comment les Romains ont connu l'humanité: RevDeuxMondes 5[e] Pér. 36 (1906) 762/86; 37 (1907) 82/116. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum. Ein Beitrag zum Problem Moral u. Gesellschaft (Utrecht 1939) 110/5. 124/41. 164f. 426/9; H. bei Lactantius: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh ErgBd. 1 (1939) 62/5. – P. Boyancé, Études sur l'humanisme cicéronien = Coll. Latom 121 (Bruxelles 1970). – K. Büchner, Cicero. Bestand u. Wandel seiner geistigen Welt (1964) 55. 96/9; H. Die Atticusvita des Cornelius Nepos: Gymn 56 (1949) 100/21; Humanum u. h. in der röm. Welt: StudGen 14 (1961) 636/46 bzw.: ders., Studien zur röm. Literatur 5 (1965) 47/65. 156f; Terenz in der Kontinuität der abendländischen Humanität: ders., H. romana. Studien über Werke u. Wesen der Römer (1957) 35/63. – Ders. / J. B. Hofmann, Lat. Literatur u. Sprache = Wiss. Forschungsberichte, Geisteswiss. R. 6 (Bern 1951) 142. 151. 186/94. – E. Bux, Clementia romana. Ihr Wesen u. ihre Bedeutung für die Politik des röm. Reiches: WürzbJbb 3 (1948) 201/31. – L. Caranci, Il sentimento di h. nelle lettere a Lucilio: AnnFacLetNapoli 8 (1958/59) 43/55. – H. Chadwick, Art. Humanität: o.

Sp. 663/711. – H. Dahlmann, Clementia Caesaris: NJbb 10 (1934) 17/26 bzw.: ders., Kl. Schriften (1970) 116/31; Römertum u. Humanismus: StudGen 1 (1948) 78/83 bzw.: Oppermann, Humanismus 279/93. – A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/360; Antike Höflichkeit u. christliche Demut: StudItalFilolClass 26 (1952) 169/90; Der Kanon der zwei Tugenden = AGForschNRW G 141 (1968). – G. Downey, Philanthropia in religion and statecraft in the 4th cent. after Christ: Historia 4 (1955) 199/208. – A. A. T. Ehrhardt, Imperium u. H. Grundlagen des röm. Imperialismus: StudGen 14 (1961) 646/64. – A. J. Festugière, La révélation d'Hermes Trismégiste 2. Le dieu cosmique (Paris 1949) 301/9. – A. Frey, Das Problem der Menschenliebe (φιλανθρωπία) in der älteren Stoa, Progr. Münnerstadt 1907/08 (1908) 7/35. – K. v. Fritz, Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen u. der Primat der Griechen: StudGen 14 (1961) 625/7. – G. Funaioli, L'h. nel mondo antico: Sodalitas Erasmiana 1. Atti della reunione costitutiva, Roma 20./23. 9. 1949 (Napoli 1950) 160/5. – F. Geiger, Philon v. Alex. als sozialer Denker = TübBeitrAltWiss 14 (1932) 4/9. – E. R. Goodenough, The political philosophy of hellenistic kingship: YaleClassStud 1 (1928) 55/102. – K. Gross, Krisis des Humanismus u. Bedeutung des christl. Humanismus: BenedMon 29 (1953) 17/26. – H. Hafftter, Neuere Arbeiten zum Problem der H.: Philol 100 (1956) 287/304; Die röm. H.: Neue Schweizer Rundschau NF 21 (1953/54) 719/31 bzw.: Oppermann, Wertbegriffe 468/82. – G. H. Hamel, Poverty and charity in Roman Palestine, Diss. Santa Cruz, Calif. (1983). – A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome (London 1968) 77/103. – R. Harder, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom: Antike 5 (1929) 291/316 bzw.: ders., Kl. Schriften (1960) 330/53; Nachträgliches zu h.: Hermes 69 (1934) 64/74 bzw.: ders., Kl. Schriften (1960) 401/12. – I. Heinemann, Art. H.: PW Suppl. 5 (1931) 282/310; Philons griechische u. jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüd. Gesetze (1932) 193/200. 543. – P. Heinisch, Der Einfluß Philons auf die älteste christl. Exegese (1908) 280/6. – J. M. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république[2] (Paris 1972) 267/71. – N. I. Herescu, L'humanisme latin comme forme de liberté: ActPhilolRoma 2 (1959) 7/23; Les constantes de l'h. romana: RivCultClassMedioev 2 (1960) 258/77; Civis humanus. Ethnos et ius: Atene e Roma 5. Ser. 6 (1961) 65/82. – W. Hering, Der politische Inhalt des H.begriffes bei Caesar: Eirene 5 (1966) 67/77. – O. Hiltbrunner, Warum wollten sie nicht φιλάνθρωποι heißen?: JbAC 33 (1990) 7/20. – R. Hirzel, Plutarch (1912) 23/32. 84/7. – R. M. Honig, H. u. Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen = GöttRechtswissStud 30 (1960) 3/10. 26/36. 63/126. – H. Hunger, Φιλανθρωπία. Eine griech. Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites: AnzWien 100 (1963) 1/20. – W. Jaeger, Antike u. Humanismus: ders., Humanistische Reden u. Vorträge[2] (1960) 108/14 bzw.: Oppermann, Humanismus 23/30. – E. v. Jan, Humanité: Zs. frz. Sprache u. Lit. 55 (1931) 1/66. – J. Jüthner, Hellenen u. Barbaren (1923) 13/34. 67; Isokrates u. die Menschheitsidee: WienStud 47 (1929) 26/31. – J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian = KlassPhilolStud 21 (1960) 1/87. – J. Kaerst, Geschichte des Hellenist. Zeitalters 2, 1 (1909) 372/4; Geschichte des Hellenismus 2[2] (1926) 121. 277f. 321. – M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 3 (1971/75) 1, 186. 284; 2, 12. 62. 202f. 328. – J. Klek, Symbuleutici qui dicitur sermonis historia critica per quattuor saecula continuata = Stud. Rhetor. 8 (1919) 28. 52. 84/7. 152. – F. Klingner, Humanität u. humanitas: ders., Römische Geisteswelt[5] (1979) 704/46. – W. Koch, Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne: RevBelgePhilolHist 6 (1927) 123/46; 7 (1928) 49/82. 1363/85. – W. Kroll, Die Kultur der ciceronischen Zeit 2 = Das Erbe der Alten 23 (1933) 115f. 121. – H. Krüger, Die H. u. die pietas nach den Quellen des röm. Rechtes: SavZsRom 19 (1898) 6/57. – H. Kuhn, H. christiana: Interpretation der Welt, Festschr. R. Guardini (1965) 151/71. – H. Kupiszewski, H. et le droit romain: J. E. Spruit (Hrsg.), Maior viginti quinque annis. Essays in commemoration of the 6th lustrum of the Institute for Legal History of the Univ. of Utrecht (Assen 1979) 85/103. – P. de Labriolle, Philanthropie: Actes du Congrès de l'Association G. Budé, Nîmes (Paris 1932) 301f; Pour l'histoire du mot ‚humanité': Humanités 8 (1932) 421/7. 478/84. – R. Le Déaut, Φιλανθρωπία dans la littérature grecque jusqu'au NT: Mélanges E. Tisserant 1 = StudTest 231 (Città del Vat. 1964) 255/93. – J. Leipoldt, Der röm. Kaiser Julian in der Religionsgeschichte = SbLeipzig 110, 1 (1964) 8f. 18. 33. 52f. 56/9. – M. Th. Lenger, La notion de bienfait (philanthrôpon) royal et les ordonnances des rois Lagides: Studi in on. V. Arangio-Ruiz 1 (Napoli 1953) 483/99. – A. Lesky, Sophokles u. das Humane: AlmanachWien 101 (1951) 245. – G. Liebers, Virtus bei Cicero (1942) 7f. 55/9. 95/8. 125. – M. O. Lişcu, Étude sur la langue de la philosophie morale de Cicéron (Paris 1930) 242/4. 252/4. – S. Lorenz, De progressu notionis φιλανθρωπίας, Diss. Leipzig (1914) 7/53. – U. Luck, Art. φιλανθρωπία, φιλανθρώπως:

ThWbNT 9 (1973) 107/11. – C. A. MASCHI, H. come motivo giuridico con un esempio nel diritto dotale romano: AnnTriest 18 (1948) 263/362; H. romana e caritas cristiana come motivi giuridici: Ius. RivScGiur NS 1 (1950) 266/74. – J. MAYER, H. bei Cicero, Diss. Freiburg (1951). – A. MICHEL, Humanisme et anthropologie chez Cicéron: RevÉtLat 62 (1984) 128/42. – M. MÜHL, Die ant. Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1928) 1/115. – J. NIEDERMANN, Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs u. seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder (Firenze 1941) 29/38. – O. E. NYBAKKEN, H. romana: TransProcAmPhilolAss 70 (1939) 396/413. – H. OPPERMANN (Hrsg.), Humanismus = WdF 17[2] (1977); Römische Wertbegriffe[3] = WdF 34 (1983). – G. PERL, Römischer Humanismus vor Ausprägung des H.begriffes: Philol 117 (1973) 49/65. – H. PÉTRÉ, Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme: RevÉtLat 12 (1934) 376/89; Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = Spicil. Sacr. Lovan. 22 (Louvain 1948) 200/21. – R. PFEIFFER, H. Erasmiana (1931) 2/8. – O. PLASSMANN, Das Almosen bei Joh. Chrysostomus (1961) 80/2. – M. POHLENZ, Der hellenische Mensch (1947) 445/51. – C. PRÉAUX, La bienfaisance dans les archives de Zénon: ChronÉg 19 (1944) 281/90. – S. PRETE, Humanus nella letteratura arcaica latina (Milano 1948). – F. PRINGSHEIM, Ius aequum u. ius strictum: SavZsRom 42 (1921) 643/68. – H. RAEDER, Kaiser Julian als Philosoph u. religiöser Reformator: ClassMed 6 (1944) 179/93. – H. REINER, H. Grundlagen u. Gestalten der Humanitätsidee in der Antike: Die Sammlung 4 (1949) 684/93. 734/42; 5 (1950) 92/102. 208/15. – R. REITZENSTEIN, Werden u. Wesen der Humanität im Altertum (1907). – S. RICCOBONO JR., H.: Atti del congresso intern. di diritto romano e di storia del diritto, Verona 1948 2 (Milano 1951) 207/30; Profilo storico del diritto romano (Palermo 1956) 405/9. 431f; L'idea di h. come fonte di progresso del diritto: Studi in on. B. Biondi 2 (Milano 1965) 583/614. – R. RIEKS, Homo, humanus, h. Zur Humanität der lat. Literatur des 1. nachchristl. Jh. (1967) 89/137. 222/53. – B. RIPOSATI, Varrone e Cicerone maestri di umanità: Aevum 23 (1949) 246/66. – CH. ROTHE, H., fides u. Verwandtes in der röm. Provinzialpolitik = SchriftGeschKultAnt 12 (1978). – W. RÜEGG, Prolegomena zu einer Theorie der humanistischen Bildung: Gymn 92 (1985) 306/28. – W. SCHADEWALDT, Das Bild des griech. Menschen: ders., Hellas u. Hesperien[2] 1 (1970) 657/69; Der Gott von Delphi u. die Humanitätsidee: ebd. 669/85; H. romana: ebd. 685/700 bzw.: ANRW 1, 4 (1973) 43/62. – G. SCHIASSI, Etica greca ed etica romana del mos maiorum nell'interpretazione e nella terminologia ciceroniana: Vichiana 1 (1964) 269/91. – W. SCHMID, Unhumanistisches Römertum?: RomForsch 61 (1948) 460/89; Rez. Beckmann, H.: Gnomon 28 (1956) 589/601 bzw.: Oppermann, Wertbegriffe 483/502. – J. SCHNEIDER, Untersuchungen über das Verhältnis von H. zu Recht u. Gerechtigkeit bei Cicero, Diss. Freiburg (1964) 3/190. – M. SCHNEIDEWIN, Die antike Humanität (1897) 30/447. – W. SCHUBART, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPapForsch 12 (1937) 1/12. 21f. – J. SELLMAIR, H. christiana. Geschichte des christl. Humanismus (1949). – B. SNELL, Die Entdeckung des Geistes[4] (1975) 231/43. – W. SPEYER / I. OPELT, Art. Barbar: JbAC 10 (1967) 251/90. – C. SPICQ, La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale (à propos de Tit. 3, 4): StudTheol 12 (1958) 168/91. – L. R. STACHOWIAK, Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung u. Eigenart = StudFriburg 17 (Fribourg 1957) 3/77. 94_5. – J. STRAUB, Vom Herrscherideal in der Spätantike = Forsch. z. Kirchengesch. u. Geistesgesch. 18 (1939) 128. 140. 165/7. – H. H. TANZER, The humanity of the Romans: TransProcAmPhilolAss 57 (1926) XXIIIf. – S. TROMP DE RUITER, De vocis quae est φιλανθρωπία significatione atque usu: Mnemos NS 59 (1932) 271/306. – A. VÖGTLE, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT exegetisch, religions- u. formgeschichtlich untersucht = NtlAbh 16 (1936) 74f. 84. 141/4. – J. VOGT, Kulturwelt u. Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätant. Gesellschaft = AbhMainz 1967 nr. 1, 7/67; Sklaverei u. Humanität[2] = Historia Einzelschr. 8 (1972) 19. 70/3. – V. WARNACH, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der ntl. Theologie (1951) 51. 78/88. 178. 296. 457_1. – J.-H. WASZINK, H. (Utrecht 1946) 6/21. – F. WEHRLI, Vom ant. Humanitätsbegriff: ders., Theoria u. H. (Zürich 1972) 5/26; H. Horatiana: ebd. 279/83. – O. WEINREICH, De dis ignotis quaestiones selectae: ArchRelWiss 18 (1915) 24f. 50/2 bzw. (unter dem leicht veränderten Titel: De dis ignotis observationes): ders., Ausgewählte Schriften 1 (Amsterdam 1969) 273. 295/7. – H. WEINSTOCK, Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit u. Trug im abendländischen Menschenbild (1953) 76/173. – F. WILHELM, Der Regentenspiegel des Sopatros: RhMus 72 (1917/18) 388. 398. – TH. ZIELINSKI, Antike Humanität: NJbb 1 (1898) 1/22. – H. ZILLIACUS, Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen u. Höflichkeitstiteln im Griech. = Comm. Hum. Litt. Soc. Scient. Fenn. 15, 3 (Helsingfors 1949) 42. 59/61. 76. 107.

Otto Hiltbrunner.

Humilitas s. Demut: o. Bd. 3, 735/78.

Humor.

A. Allgemeines. I. Begriffliches. H. ist eine Gattung des Komischen u. bildet, zusammen mit Scherz u. Spiel, den Gegensatz zu Ernst u. Würde (W. Förster: ThWbNT 7 [1964] 190/5; K. Groß, Art. Gravitas: o. Bd. 12, 758). Was zum Lachen oder Lächeln reizt, ist humorvoll. Man hat den H. in ,eigentlichen H.', Witz, Spaß u. Spott (Satire) aufgegliedert, u. in all diesen Formen begegnet er uns in der heidn. Antike, nicht aber im Christentum, wie es scheint, oder doch nicht so deutlich faßbar. Sprachlich gibt es weder im Griech. noch im Lat. eine genaue Entsprechung unseres Begriffs (s. u. Sp. 754/7), u. die etymologische Ableitung ist nur kulturgeschichtlich von Interesse: (H)umor, eigentl. ,Flüssigkeit', übersetzt in der medizinischen Terminologie des MA das hippokratische χυμός, ,Körpersaft'. Die Mischung der vier Körpersäfte (Blut, Schleim, Galle u. Schwarze Galle) bestimmt nach einer Theorie, die man ebenfalls auf Hippokrates zurückführen kann (W. Müri: Gymn 57 [1950] 191) das Temperament des Menschen; deshalb mußte humor zunächst näher bestimmt werden als ,grimmiges' oder ,freundliches' Temperament (in der Bedeutung ,Mischung' schon bei Plinius d. Ä.); erst später wurde der Begriff selbständig u. bezeichnete ohne Epitheton die ,heitere Stimmung', die ,Neigung zum Scherzen'. Diese Entwicklung war im 17. Jh. in England praktisch abgeschlossen u. bestimmte über das Französische (humour neben humeur) den dt. Sprachgebrauch. Mit H. ist Heiterkeit verwandt. Das Wort wird von der indogerman. Wurzel kai-, ,scheinend', ,leuchtend', abgeleitet u. bedeutet noch im Mittelhochdeutschen soviel wie ,Klarheit'. Von äußerlichen Befunden wie ,hell', ,wolkenlos' lassen sich seelische wie ,gut gelaunt', ,fröhlich' ableiten. Ein Satz wie ,es herrschte allgemeine Heiterkeit' deutet auf eine lachende Versammlung, u. eine ,erheiternde Geschichte' ist lustig. Die Heiterkeit ist mit der *Freude verwandt (Michel 350 zu den etymologischen Experimenten bei Plat. Crat. 419 b/d).

II. Terminologie u. Abgrenzungen. Da kein griech. oder lat. Wort ganz unserem heutigen ,H.' entspricht, lassen sich hier einige lexikalische Ausführungen nicht vermeiden. Der Reichtum an differenzierten Ausdrücken in beiden Sprachen beweist, welch wichtige Rolle Scherz u. Spiel im gesellschaftlichen Leben, in der Literatur, in der gesamten Kultur der heidn. Antike gespielt haben; das im christl. Bereich stark reduzierte Vokabular weist an sich schon auf eine Verschiebung der Werte hin.

a. Griechisch. Ἅλς oder ἅλας in der Bedeutung ,Witz' scheint nicht vor Plutarch belegt zu sein (compar. Aristoph. et Men. epit. 854 C, wo vermutlich mit Emperius ἅλες ἱλαροί herzustellen ist); eine lat. Entlehnung ist sal. Im NT ist diese Bedeutung umstritten (s. die Kommentare zu Col. 4, 6; u. Sp. 767). – Ἀστειότης ist ,*Höflichkeit', ,Schliff', aber auch ,Witz'; ἀστεῖος bedeutet ,städtisch'; die damit verbundenen Eigenschaften erwartet man von den Bewohnern der Stadt Athen, während der attische Bauer durchaus ein ἄγροικος sein kann wie der Knemon Menanders (vgl. noch Schol. Aristoph. pax 370). Act. 7, 2 dürfte ἀστεῖος ,angenehm' bedeuten. Urbanitas ist eine Entlehnung. – Βωμολοχία bezeichnet den derben, grotesken H. des Spaßmachers oder Possenreißers u. widerspricht dem gesellschaftlichen Ideal der klass. Zeit (Plat. resp. 606 c; Aristot. eth. Nic. 2, 7, 1108 a 24; Isocr. or. 7 [Areopag.], 49; Lammermann 16f). – Τὸ γελοῖον ist das ,Lustige', ,Komische' schlechthin, nicht nur das ,Lächerliche' im modernen Sinn (nach Aristot. poet. 5, 1449 a 34 ist es das τέλος der Komödie) u. entspricht lat. ridiculum. – Γέλως steht in vorchristl. Zeit nicht nur für das ,Lachen', spezifisch ,Hohnlachen' (so auch in der LXX; vgl. Rengstorf), sondern auch für die Zielscheibe des Spottes (Herodt. 7, 209). Derbes

Scherzen kennt Xen. conv. 4, 50. Im NT (Lc. 6, 21. 25; Jac. 4, 9) wird das *Lachen in diesem Leben negativ gewertet. – Εἰρωνεία wird wörtlich mit ‚Verstellung' (lat. dissimulatio) wiedergegeben; es ist aber für Platon die unernste Selbstverkleinerung, durch die der Gegner aufs Glatteis geführt wird. Für Platon (resp. 337a), Aristoteles (eth. Nic. 4, 3, 1124b 30) u. Cicero (ac. 2, 5, 15) bezeichnet das Wort nicht nur Sokrates' ganz persönlichen H., sondern geradezu die sokratische Lehrmethode. Aristoteles betrachtet ἀλαζονεία als den der εἰρωνεία entgegengesetzten Extremfehler; in der Mitte liegt die rechte Haltung (eth. Nic. 4, 12, 1127a 14). – Εὐτραπελία ist in vorchristl. Zeit (u. noch bei Philo leg. ad Gai. 361, wo es parallel zu χάρις steht) positiv u. kann manchmal mit ‚esprit' wiedergegeben werden. In dem Begriff liegt das Element der Anpassungsfähigkeit u. Umgänglichkeit. Nach Aristoteles (eth. Nic. 2, 7, 1108a 24) ist es eine Tugend, die in der Mitte zwischen den Extremen βωμολοχία (s. oben) u. ἀγροικία, ‚tierischer Ernst', liegt; auch eine gewisse ‚Zwanglosigkeit' u. ‚Gemütlichkeit' im Umgang mit Jüngeren scheint darin angedeutet (Plat. resp. 563a). Dagegen wird im NT (das Wort ist allerdings nur Eph. 5, 4 bezeugt) εὐτραπελία mit μωρολογία u. αἰσχρότης (hier = αἰσχρολογία) auf dieselbe Stufe gestellt: Ein heidn. Gesellschaftsideal ist also in einen christl. Katalog von Untugenden aufgenommen worden. – Ἱλαρότης ist ‚Heiterkeit' im Sinn von ‚Fröhlichkeit' (vgl. Rom. 12, 8 u. außerbiblisch Plut. vit. Ages. 2, zusammen mit τὸ εὔθυμον u. τὸ παιγνιῶδες). – Καχασμός drückt onomatopoetisch ‚Gelächter' (auch ‚Hohngelächter' [Sophocl. Ai. 198]) aus, im Gegensatz zu κιχλισμός, ‚Kichern'; Clem. Alex. paed. 2, 5, 46 verurteilt das Kichern von Frauen als eine Form von schamlosem Flirten. – Παιδιά ist ‚Spaß', ‚Spiel', ‚Unterhaltung', ‚Vergnügen', im Gegensatz zu σπουδή, ‚Ernst' (Plat. leg. 647d; Aristot. eth. Nic. 19, 6, 1167b 8f). Es wird verbunden mit γέλως (Xen. inst. Cyr. 2, 3, 18), mit σκώμματα (Plat. Crit. 46d), ἀνάπαυσις (Aristot. pol. 8, 5, 1339a 16). Platon räumt der παιδιά eine wichtige erzieherische Funktion ein (s. u. Sp. 761; vgl. G. Reale, Storia della filosofia antica 2 [Milano 1979] 197f). – Man könnte noch auf γηθόσυνος u. φαιδρός hinweisen; beide Adjektive zielen in die Richtung der ‚Helligkeit' u. ‚Heiterkeit' u. lassen sich auch im übertragenen Sinn gebrauchen (vgl. hebr. 'ôr).

b. Lateinisch. Acetum ist ‚beißender Witz', ‚ätzender Spott' seit Plautus (zB. truc. 179); vgl. Hor. sat. 1, 7, 32: Italo perfusus aceto. – Argutiae kann mit ‚Scherz', ‚Witz' übersetzt werden; vgl. Phaedr. app. epil. 4: temperatae suaves sunt argutiae,| immodicae offendunt; der Gegensatz wäre contumeliae = ὕβρεις; vgl. Sen. dial. 2, 11, 3: pueros quidam mercantur procaces ... qui probra meditate effundant; nec has contumelias vocamus, sed argutias. – Dicacitas bezeichnet den verletzenden Spott u. wird von Cicero, der selber ein großer Spötter war, eher positiv bewertet (Att. 1, 13, 2; anders Sen. dial. 7, 10, 2: dicacitatem ac superbiam contumeliis gaudentem). Nach Cic. de orat. 2, 218 wären facetiae der Gattungsbegriff, der sowohl cavillatio (Neckerei) wie auch dicacitas einschließt; aber or. 87 bilden sales den Oberbegriff, dem facetiae u. dicacitates untergeordnet werden; vgl. noch Quintil. inst. 6, 31, 21: Demosthenem urbanum fuisse dicunt, dicacem negant (analog dazu spricht ihm Dion. Hal. Demosth. 54 εὐτραπελία ab). – Facetiae, ‚Witz' (als Veranlagung wie als konkreter Ausspruch), unterscheidet Cic. de orat. 2, 218 (vgl. or. 87) von dicacitas; er meint auch, diese Art von H. vertrage sich mit gravitas (de orat. 3, 30). Catull. 12, 9 verbindet facetiae u. lepos. – Festivitas ist sowohl ‚Heiterkeit' wie ‚H.' (Plaut. capt. 770 mit iocus verbunden, Rhet. Her. 4, 32 mit lepos). – Hilaritas, ‚Heiterkeit', tritt erst in ciceronischer Zeit auf (Varro Men. 11 nennt den Wein hilaritatis dulce seminarium); das Adjektiv ist schon bei Plautus belegt. Hilaritas erscheint zusammen mit iocus bei Cic. de orat. 2, 221, zusammen mit risus bei Corn. Nep. Epam. 8, 5 (er verstand es, die Heiterkeit seiner Richter zu erregen, u. wurde freigesprochen); es bildet den Gegensatz zu severitas bei Cic. Brut. 197 (vgl. ebd. 322). – *Humanitas im weiteren Sinn schließt auch die Freude am Scherzen, den Sinn für H. ein; vgl. Cic. de orat. 1, 27; Plin. ep. 4, 34; O. Hiltbrunner, Art. iocus: ThesLL 7, 2, 287, 3/289, 36; F. Klingner, Röm. Geisteswelt^4 (1961) 690/732; Rieks 229. – Iocus, ‚Spaß' oder ‚Witz', ist, wie ridiculum, alles, was Lachen hervorruft; vgl. Laev. carm. frg. 14: cachinnos ioca dicta risitantes; Ov. fast. 3, 695; W. Ehlers, Art. humanitas: ThesLL 6, 3, 3078, 7/28. – Lepos ist ‚Anmut', aber auch

‚Witz' schon bei Plaut. asin. 13: inest lepos ludusque in hac comoedia; vgl. noch Cic. de orat. 2, 270: Socratem opinor in hac ironia ... longe lepore et humanitate omnibus praestitisse; es steht parallel zu facetiae bei Catull. 12, 8 u. schließt gravitas nicht aus (Cic. rep. 2, 1 über Cato d. Ä.; dazu Groß aO. [o. Sp. 753] 758). – Ludus kann ‚Spaß' oder ‚Unterhaltung' bedeuten (analog zu παιδιά) u. ist bei Gell. noct. Att. 13, 3, 1 mit risus verbunden; geläufig sind die Ausdrücke per ludum oder per iocum, ‚im Scherz'. Nicht scharf zu trennen sind ludus u. lusus, ‚Witz', aber auch ‚Spott' (Quintil. inst. 5, 13, 46); der Gegensatz ist seria (Plin. ep. 7, 9, 10). – Ridiculum ist alles, was Lachen erregt, wobei zu bedenken ist, daß nicht alle ridicula auch faceta sind; ein Hanswurst (sannio, γελωτοποιός), der die Leute zum Lachen bringt, ist salsus, aber nicht facetus (Cic. de orat. 2, 251). – Risus ist, wie γέλως, auch der Gegenstand des Lachens, die Zielscheibe des Spottes; vgl. Hor. sat. 1, 5, 98, wo risus u. iocus verbunden sind. – Sal ist ‚Witz'; vgl. Cic. or. 87; es findet sich mit lepos bei Catull. 16, 7 u. Martial. 3, 20, 9; lepore tinctos Attico sales; Horaz sagt von Lucilius: sale multo | urbem defricuit (sat 1, 10, 3). – Serenus, serenitas entsprechen griech. ἱλαρός, ἱλαρότης. – Urbanitas ist vermutlich nach Analogie von ἀστειότης gebildet worden u. schließt ebenfalls Sinn für H. ein, der sich nicht nur in vereinzelten guten Witzen, sondern im gesamten color dicendi äußern (Quintil. inst. 6, 3, 104/7) u. nach Sen. dial. 9, 6, 2 auch übertrieben werden kann (vgl. Rieks 118f. 154/8).

B. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. Bezeugt ist für das alte Ägypten, wie auch für Kleinasien, das Lachen im Kult als Ausdruck der Freude über die Rückkehr, die Auferstehung einer Gottheit (Osiris, Adonis, Tammuz); vgl. Hvidberg 11/6 (gelehrt, aber mit irrelevantem Material). Der fast ausgelassene Jubel der Gläubigen hat dem dritten Tag nach der Auffindung von Osiris den Namen Hilaria gegeben (CIL 1^2, 334). Zur Freude der Natur, des Kosmos bei der Geburt des Lichtgottes, Weltherrschers, Erlösers s. W. Speyer, Religiös-sittliches u. frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten: JbAC 22 (1979) 39_{67}. Man kann sich fragen, ob eine Beziehung zum risus paschalis besteht (s. u. Sp. 767). Im alten Ägypten galt der H. auf menschlicher Ebene als Ingrediens des gesunden Menschenverstands, mehr noch, der Weisheit, die alles in die rechte Perspektive rückt. Der Götter-H. erinnert an Homer (van de Walle 15). Es gibt epische Parodien, die mit der Batrachomyomachia vergleichbar sind (ebd. 19), sowie Satiren (E. Brugsch: ZsÄgSpr 35 [1897] 140; S. Curto, La satira nell'antico Egitto [Torino 1965]) u. Tierfabeln (E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergeschichten u. -fabeln^3 [1970]). Witzige Sprichwörter liefen um, zB. ‚halb gelebt ist besser als ganz gestorben' (van de Walle 8). Wie im AT ist auch das Wortspiel beliebt (s. u. Sp. 764f; über die Möglichkeit seines magischen Ursprungs s. S. Morenz, Wortspiele in Ägypten: Festschr. J. Jahn [1957] 32).

II. Griechisch. a. Religion, Mythologie, Folklore. Die ‚heiteren Griechen' sind uns geläufig seit Heinses ‚Ardinghello' (1787); u. Schiller (‚Die Götter Griechenlands', 1788) sieht Heiterkeit, Lachen u. Spiel als charakteristisch für die hellenische Religion, ja, die gesamte antike Kultur an; in dieselbe Richtung zielt sein Aphorismus ‚Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt'. Die griech. Götter konnten lachen u. über sich lachen lassen (R. Pfeiffer), das ist geradezu ihr Vorrecht (Friedländer). Sie sind, wie Plat. Crat. 406c es ausdrückt, φιλοπαίγμονες, ‚zum Scherzen aufgelegt', u. man hat die griech. Religion geradezu als ein ‚gemütliches Einvernehmen mit den Göttern' bezeichnet (Sikes 126); für die Etrusker u. Römer gilt das kaum. Der griech. Mythos ist reich an komischen, burlesken Elementen; so ist Herakles gleichzeitig eine Erlöserfigur u. ein heroischer Narr; das mag schon Mythentravestie sein (W. Nestle, Vom Mythos zum Logos^2 [1942] 120; Nilsson, Rel. 2^3, 192f). In Kult u. Brauchtum haben Spott u. Lachen ihren Platz; so ist der γεφυρισμός, die rituelle Verhöhnung der Teilnehmer am eleusinischen Festzug, bezeugt (O. Kern, Art. γεφυρισμοί: PW 7, 1 [1910] 1229), u. an griech. Leichenfeiern folgte auf die Trauer, wie es scheint, die Heiterkeit (H. Usener, Kl. Schriften 4 [1914] 469f bringt die ‚buffona' auf Sardinien mit dem Lachen der Iambe im Hym. Hom. Dem. 189/211 in Verbindung; vgl. Radermacher 44); ähnliches gilt für den röm. Bereich (Marquardt, Priv.^{2} 1, 342). Die Gottheit des Lachens scheint Apuleius (met. 2, 31/3, 11) nicht für die Zwecke seines Romans erfunden zu haben; denn auch Plut.

vit. Cleom. 9 kennt sie. Ein Zauberpapyrus (PGM² XIII 161f. 472f; dazu R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe [1929] 134) bezeugt eine Kosmogonie, nach der der Urgott durch siebenmaliges Lachen die Planetengötter geschaffen hat. Merkwürdig ist das Phänomen der Gebetsparodie (dazu H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike = TübBeitrAlt 28 [1937]); sie begegnet aber auch im Christentum spätestens seit dem 6. Jh.; vgl. P. Lehmann, Die Parodie im MA² (1963); E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 847f.

b. Literatur. 1. Allgemeines. Vereinzelt finden sich komische Züge im archaischen Epos (das seinerseits später parodiert werden konnte, wie der ‚Froschmäusekrieg' zeigt) u. in der Tragödie (dazu B. Seidensticker, Palintonos Harmonia. Studien zu den komischen Elementen in der griech. Tragödie [1982]), doch gibt es literarische Gattungen, die vorwiegend scherzhaft sind u. der Belustigung des Zuhörers oder Lesers dienen. Dazu gehören Komödie, Satyrspiel, Mimos, Iambendichtung, Fabel (Radermacher 33), *Epigramm, Satire, Witz (eine spätantike Witzsammlung, der Philogelos, hat sich erhalten; Thierfelder), Gnome (F. Wehrli: MusHelv 30 [1937] 193/208), *Apophthegma, Sprichwort, Rätsel.

2. Homer. Die Götter Homers leben jenseits von Schuld u. Sühne; sie können auch das aus menschlicher Sicht Tragische komisch finden. Typisch ist das Gelächter über den humpelnden Hephaistos (Il. 1, 599f); auch das Mißgeschick von Ares u. Aphrodite wird von den anderen Göttern mit Gelächter quittiert (Od. 8, 266/366). Diese spontane, unbändige Heiterkeit (ἄσβεστος γέλως) nennen wir ‚homerisches Gelächter'. Oft grenzt dieser H. an Schadenfreude; dann wieder, wie in der Polyphem-Episode (Od. 9, 105/542), mischt sich das Grausige mit dem Komischen (Radermacher 14/7). Homer kennt auch das ‚sardonische' Lachen (Od. 20, 302; danach Plat. resp. 337a; Cic. fam. 7, 25, 1): der noch unerkannte Held lacht, weil er schon die Rache an den Freiern plant; das Adjektiv hängt vielleicht mit σεσηρώς, ‚grinsend', zusammen, wurde aber im Altertum von einer auf Sardinien wachsenden Pflanze, Ranunculus Sardous, abgeleitet, deren Genuß angeblich eine Art Lachkrampf bewirkte u. zum Tod führen konnte.

3. Andere Dichter. Hesiod (theog. 40/3) spricht vom Lachen als Ausdruck der Freude am Singen der Musen. Bei der Geburt des Phoibos freut sich nach Theogn. 5/10 (vgl. Hymn. Hom. Dem. 11/4) die ganze Natur (s. o. Sp. 757). Bei den Iambographen erwartet man Witz u. H., weniger bei den Lyrikern, u. doch ist er ihnen nicht fremd; man kann bei Pindar Esprit, Spott u. Witz, wohl aber kein ‚lautes Lachen' finden (G. Kurz, H. bei Pindar?: Musa iocosa 3/25 mit älterer Lit.; vgl. auch B. A. van Groningen, Pindare au banquet [Leiden 1960]). Daß die Tragödie, etwa zur Charakteristik von Typen aus dem Volk, humorvolle Züge verwendet, ist nicht zu leugnen (s. auch Seidensticker aO. [o. Sp. 759]), u. Euripides' Alkestis, die allerdings den Platz eines Satyrspiels einnimmt, weist possenhafte Züge auf. Die alte Komödie zieht alle Register des Komischen u. Grotesken: Persiflage, Farce, Burleske, Satire, *Karikatur, Aischrologie, aber nicht nur um des unmittelbaren Lacheffekts willen, sondern auch, wie es scheint, um eine heiter gelöste Stimmung zu schaffen, die das Publikum verband, politische u. soziale Spannungen milderte, Gegensätze ausglich. Aristophanes war ein genialer Spaßmacher, ein großartiger Lyriker, aber auch ein scharf beobachtender Gesellschaftskritiker. Manche seiner komischen Effekte beruhen auf dem Gegensatz zwischen Ideal u. Wirklichkeit. Die ‚Mittlere' Komödie, praktisch nur aus Fragmenten bekannt, scheint sich auf Köche, Schlemmer, witzige Parasiten spezialisiert zu haben; auch Mythentravestien u. Götterburlesken waren beliebt. Die Komik der ‚Neuen' Komödie, vor allem in Menanders Stücken verkörpert, ist wesentlich feiner als die aristophanische, u. ihre Dialoge spiegeln die humorvolle Toleranz der kultivierten attischen Gesellschaft jener Zeit, die ein Aspekt der *Humanität ist. Die alexandrinischen Dichter verstehen es, dem Mythos wie dem Alltagsleben humorvolle Seiten abzugewinnen (s. etwa A. E.-A. Horstmann, Ironie u. H. bei Theokrit = BeitrKlassPhilol 67 [1976]); das gilt selbst für Kallimachos' Götterhymnen (s. G. Giangrande, L'humour des Alexandrins = ClassByzMonogr 2 [Amsterdam 1976]). Als Gattung dürfte das Spottepigramm vorhellenistisch sein (Theokrit v. Chios); es erlebt aber seine eigentliche Blüte in der Kaiserzeit (s. F. J. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte des griech. Spottepigramms = Philol. Suppl. 22,

2 [1930]; G. Luck, Witz u. Sentiment im griech. Epigramm: EntrFondHardt 14 [1968] 387/411). Der geistvolle Spötter Lukian verschont weder die Religion noch die Philosophie.

4. Redner. Demosthenes (or. 23 [c. Aristocr.], 206) beschwert sich, daß in Athen ein Angeklagter, dessen Schuld praktisch erwiesen sei, manchmal freigesprochen würde, weil ihm vor Gericht ein Witz gelungen sei oder weil er gute Freunde habe. Nun finden sich in den überlieferten Gerichtsreden fast keine Witze; Demosthenes' eigener Scherz über des Esels Schatten ist nur indirekt überliefert (Schol. Aristoph. vesp. 191). Man muß annehmen, daß die Anwälte in die Reden, die sie vor Gericht hielten, Scherze einflochten, improvisierte oder auch sorgfältig vorbereitete, sie aber in der überarbeiteten, zur Veröffentlichung bestimmten Fassung wegließen (Bonner 99/101).

c. Philosophie. In den Frg. der Vorsokratiker finden sich Ansätze zu einer Theorie des H. (Belege: Grant 17); es wird etwa gesagt, daß der Mensch sich ab u. zu erholen müsse, um sich dann wieder mit ernsten Dingen zu befassen; Lachen sei gesund, aber nicht im Übermaß (ähnlich dann Plat. leg. 732c; vgl. Radermacher 53. 90/3); Schadenfreude sei häßlich. Demokrit gilt als der ‚lachende Philosoph' (vgl. A. Buck, Democritus ridens et Heraclitus flens: Wort u. Tat, Festschr. F. Schalk [1963] 167/86), vielleicht weil er sich über die sprichwörtliche Dummheit seiner Mitbürger, der Abderiten, lustig gemacht hat (Thierfelder 16); er schrieb aber auch ein Werk über die seelische Heiterkeit, Περὶ εὐθυμίας (dazu R. Hirzel: Hermes 14 [1879] 354/407). Man hat diese Heiterkeit als Ausdruck der inneren Freiheit mit Sokrates' Haltung angesichts des Todes in Beziehung gebracht; sein Scherzen mit den Freunden kann als eine Art Galgen-H. aufgefaßt werden (v. Campenhausen, Heiterkeit 431). Sokrates' hohe Kunst der Selbstironie hat Xenophon charakterisiert (conv. 1, 1; 5, 1/10; s. o. Sp. 755; Radermacher 107 zum παίζειν σπουδαίως). In diesem Sinn nennt auch Platon einen seiner größten Dialoge ein παίγνιον, denn von den höchsten Dingen könne man nur in einer Mischung von Scherz u. Ernst sprechen; er glaubt an den erzieherischen Wert der παιδιά (s. o. Sp. 755; P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs [Paris 1936]; Dihle 41). Phileb. 47d/52c trägt Platon eine Art Theorie des Komischen vor (dazu R. Hackforth, Plato's examination of pleasure [Cambridge 1945]; Duckworth 306f; H. D. Rankin, Laughter, humor and related topics in Plato: ClassMed 27 [1966] 186/213). Angeblich war in der platon. Akademie das Lachen verboten (Ael. var. hist. 3, 35), aber vermutlich nur während des eigentlichen Unterrichts. Aristoteles stellt fest (part. an. 3, 10, 673a 28; vgl. Clem. Alex. strom. 8, 21, 1; 5), daß von allen Lebewesen allein der Mensch die Fähigkeit zu lachen besitze; Heiterkeit ist aber auch das Kennzeichen des Höchsten Wesens (metaph. 12, 7, 1072a 23f; darauf bezieht sich der peripatetische Autor bei Strab. 10, 3, 9, der den Menschen Angleichung an die Götter durch Scherz, Heiterkeit u. Entspannung [ἄνεσις] empfiehlt). Zu der Erholung, die uns allen gut tut, gehören nach Aristoteles Scherz, Spiel u. Unterhaltung (rhet. 1371b 34; vgl. Cic. off. 1, 103). Aristoteles' Einschätzung der εὐτραπελία wurde schon besprochen (s. o. Sp. 755; vgl. ferner eth. Nic. 4, 13, 1127b 21. 14, 1128b 9). Der attische ‚Gentleman' sollte geistvoll sein u. scherzen können, darf aber nicht ständig die andern zum Lachen reizen, sonst gilt er als ‚Clown' (βωμολόχος); obszöne Witze sind unbedingt zu vermeiden (pol. 7, 17, 1336b 4). Aristoteles unterscheidet zwischen harmlosen Neckereien u. verletzendem Spott (Grant 39). Ansätze zu einer Theorie des Komischen finden sich in der Poetik (5, 1449a 32; dazu H. Herter: Gnomon 3 [1927] 721/7; W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7 [1940] 1076f; Duckworth 305/14. 321/8. 332/60; R. Janko, Aristotle on comedy [Berkeley 1984]). Diese Theorie wird in der antiken Poetik unter dem Stichwort περὶ κωμῳδίας, in der Rhetorik in der Rubrik περὶ γελοίου (de ridiculo) behandelt. Im Anschluß an Platon u. Aristoteles (u. Theophrast?; vgl. das Porträt des Alazon) bespricht der spätantike Tractatus Coislinianus (G. Kaibel, Comicorum Graecorum fragmenta 1, 1 [1899] 50/3) die befreiende Kraft des Lachens analog zur kathartischen Wirkung des Pathos in der Tragödie. Die Kyniker schufen, wie es scheint, den populären Lehrvortrag der *Diatribe, für den das (im Grunde schon sokratische) σπουδογέλοιον, eine Mischung von Scherz u. Ernst, charakteristisch ist (vgl. Hor. sat. 1, 1, 32/6; epist. 2, 2, 60). In der Stoa erscheint die Heiterkeit des Ge-

müts als philosophisches Lebensideal: für den Weisen ist das ganze Leben ein einziges Fest, ein Anlaß zur Freude (ἑορτή, παιδιά, πανηγυρίς, dazu Dihle 44), ein Gedanke, der dem NT fremd ist (Bonhöffer, Epiktet 293/8; ders., Epiktet u. das NT [1911] 254f).

d. Kunst. Die bildende Kunst gibt für unser Thema wenig her. E. Simon: Gnomon 33 (1961) 644/50 macht gegenüber H. Kenner, Weinen u. Lachen in der griech. Kunst = SbWien 234, 2 (1960) geltend, daß sich im Grunde weder Tränen noch Gelächter bildlich darstellen lassen, nur Trauer oder Lächeln; dagegen unterscheiden die Texte ziemlich genau zwischen ,lachen' (γελάω) u. ,lächeln' (μειδιάω). Das typische Lächeln archaischer Statuen kann als ,Miene erstarrter Heiterkeit' (ebd. 64) verstanden werden; eine magisch-animistische Deutung (vgl. Simon aO. 648) ist wohl abzulehnen; eher könnte man dieses Lächeln als Ausdruck der Vitalität, der spontanen Freude am Leben verstehen.

III. Römisch. Das röm. Lustspiel erlebte seine erste große Zeit mit Plautus, dessen oft derbe Komik für die Unterhaltung des Volkes sorgte, während Terenz in seinen Stükken den H. einer gebildeten Oberschicht spiegelt. Lucilius ist der erste große Satiriker Roms; diese Gattung haben die Römer als ihre ureigene Schöpfung betrachtet (Quintil. inst. 10, 1, 93), obwohl dahinter die griech. Iamben (auch die des Kallimachos), die Komödie u. die stoisch-kynische *Diatribe stehen (J. W. Duff, Roman satire [Hamden 1964] 126). Cicero u. Caesar waren für ihren schlagfertigen Witz berühmt, u. facete dicta von beiden liefen um u. wurden gesammelt (H. Peter: JbbKlassPhilol 43 [1897] 853/66). In de orat. 2, 216/90 legt Cicero, für den H. u. Humanitas zusammengehören, dem C. Iulius Caesar Strabo eine Theorie des Witzes in den Mund, an die später Quintil. inst. 6, 3 anknüpft (dazu F. Kühnert: Philol 106 [1962] 29/59. 305/14). In Catulls Gedichtbuch steht neben anspruchsvollen Kunstgebilden auch Satirisches u. Witziges. *Horaz vertritt in den Satiren das ridentem dicere verum, also den Stil der hellenist. Diatribe (sat. 1, 1, 24f), der zT. in der christl. Predigt nachwirkt (Th. Haecker, Satire u. Polemik [Innsbruck 1922] 137). Wichtig für unsere Kenntnis des ganzen genus ist sat. 1, 4 (dazu G. L. Hendrickson: AmJournPhilol 21 [1900] 121/42). Horaz scherzt auch in den Epoden u. Episteln, selbst in den Oden (vgl. carm. 2, 16, 25/8) u. in der Ars poetica mit ihrem komischen Anfang u. Ende. Die Stimmung von Vergils Eklogen nennt Horaz molle atque facetum (sat. 1, 10, 44, wobei facetum vielleicht eher ,anmutig' als ,witzig' bedeutet; vgl. Zinn, Elemente 47f); es gibt H. in den Georgica (W. Richter [Hrsg.], Vergil, Georgica [1957] zu 1, 370; 3, 123. 289) u. sogar in der Aeneis (4, 128; 5, 182. 358 in Anlehnung an Il. 23, 555. 784). Religionsgeschichtlich wichtig ist das Lachen des neugeborenen Kindes in der ,messianischen Ekloge' (Verg. ecl. 4, 51); denn Kleinkinder lächeln in der Regel erst nach sechs Wochen (Plin. n. h. praef. 7, 2), nur Götterkinder lächeln früher (Lucian. dial. Deor. 11, 1); E. Norden, Die Geburt des Kindes (1924) 58 vergleicht ein christl. Sibyllinum: ,bei der Geburt des Knäbleins hüpfte die Erde vor Freude, es lachte der Himmelsthron, u. die Welt jubelte' (dazu o. Sp. 757 u. F. J. H. Letters, Virgil [London/New York 1946] 86f). Ovids H. erinnert an den der alexandrinischen Dichter; auch bei ihm drängt sich, mit Ausnahme der Exildichtungen, das Spielerische, Ironische in den Vordergrund (zu den met. vgl. Zinn, Elemente 53). Senecas Apocolocyntosis, eine menippeische Satire, verschont die Götter nicht. Für Seneca ist H. eine Verbindung von sal, lepos u. facetiae (dazu Rieks 116), u. er lobt die Gesetzgeber, die Fest- u. Feiertage angeordnet haben, an denen Heiterkeit geradezu vorgeschrieben ist, ut ad hilaritatem homines cogantur (dial. 9, 17, 7; dazu Rieks 116). H. in allen Schattierungen belebt den Roman des Petronius (Duff aO. 98/101) u. den des Apuleius (J. Tatum, Apuleius and the Golden Ass [Ithaca, N.Y. 1979] 62/8); bemerkenswert ist hier das Fest des Risus (Apul. met. 3, 5/11; s. o. Sp. 758). In seinen Epigrammen breitet Martial sein eigenes Leben u. den röm. Alltag aus, vor allem in seinen skurrilen, allzumenschlichen Aspekten (10, 4, 10: hominem pagina nostra sapit). Für Plinius d. J. ist der H. die rechte Würze des Lebens: Dadurch, daß er Komödien genieße, selber lockere Verse schreibe u. sich überhaupt bei Spiel u. Scherz entspannen könne, bekunde er sein Menschsein (ep. 5, 3, 2). Hier tritt uns noch einmal das attische Gesellschaftsideal der klass. u. nachklass. Zeit entgegen.

IV. Jüdisch. Man hat im AT rund 500 Wortspiele gefunden (I. M. Casanovicz, Paronomasia in the OT [Baltimore 1894]; Voeltzel 14/20), u. manche davon sind ausgesprochen witzig. Die Schöpfungsgeschichte bewahrt scherzhafte Züge (die Frau aus der Rippe, die gegenseitigen Vorwürfe des schuldig gewordenen Paares, die Feigenblätter). Sarahs Lachen über die göttl. Verkündigung, an die sie nicht glauben kann (Gen. 18, 15/9), verstärkt das Wunder (aber Ambr. Isaac 1, 1 wertet ihr Lachen als Zeichen der Freude, nicht der Skepsis; vgl. Voeltzel 26f). – Volkstümlich-humorvoll wirkt teilweise die Erzählung vom starken Mann Samson (Iudc. 13, 14/6). Die Theophanie im Buche Job (*Hiob) hat man als eine Art Parodie aufgefaßt (B. Sarrazin: RechScRel 76 [1988] 39/56). Gott lacht mehrmals im AT (Ps. 2, 4; 36, 13; 58, 9 u. ö.), etwa um seine Verachtung der Großen dieser Erde, die sich gegen ihn verschwören, auszudrücken (s. W. Vischer, Der im Himmel Thronende lacht: BeitrEvTheol 44 [1966] 129/35; zum Lachen als Zeichen der Überlegenheit auch Rengstorf 656/60 u. Voeltzel 47f). Lautes Lachen ziemt sich nicht für Menschen (Koh. 2, 2; vgl. 7, 3f). Voll von festlicher Heiterkeit ist das Hohe Lied, u. die Lebensfreude, die es feiert, ist ohne Singen, Tanz u. Spiel kaum denkbar (*Hoheslied). Satire u. Ironie gehören zum Rüstzeug der prophetischen Predigt u. Poesie; darin sind Amos u. Micha Meister, aber auch Jesaja, der 14, 9/11 mit Hohn u. Spott die Ankunft des Königs von Babylon in der Hölle kommentiert. Satirisch ist seine Erzählung von dem Manne, der einen Baum fällt, einen Teil des Holzes verbrennt u. aus dem Rest ein Götterbild schnitzt (Jes. 44, 14/6; vgl. Hor. sat. 1, 8, 1/3). Nach der Zerstörung des Tempels hat Gott das Lachen verlernt (H. J. Schoeps, Aus frühchristl. Zeit [1950] 152), doch der jüd. H. lebt weiter (E. Edel, Der Witz der Juden [1909]; S. Landmann, Der jüd. Witz. Soziologie u. Sammlung [1960]). Die besondere Lehrmethode der Rabbinen, die sich über sich selber lustig machen, Gott in allerlei komische Situationen verwickeln u. selbst dem Teufel eine humorvolle Seite abgewinnen, begünstigt witzige Pointen u. Paradoxa (Jónsson 51/89).

C. Christlich. I. Neues Testament. Hier gehen die Auffassungen stark auseinander. Manche Forscher finden im NT Heiterkeit, Herzensfröhlichkeit, Scherz u. H. (v. Campenhausen, Witz 324, zT. im Gegensatz zu Grönbech); daneben gibt es fleißige, aber kritiklose Kompilationen (zB. Jónsson), die überall diskrete Witze oder versteckte Ironie vermuten. Am ehesten wird man sich hier, wie im AT, über Wortspiele einigen, deren es etwa 200 geben soll (E. Russell, Paronomasia and kindred phenomena in the NT, Diss. Chicago [1920]), aber nicht alle Wortspiele sind witzig. Clavier geht in seiner Suche nach untergründiger Ironie sicher zu weit, u. auch Voeltzel vermag trotz geistvoller Beobachtungen nicht zu überzeugen (F. Paulsen, Das Ironische in Jesu Stellung u. Rede: ders., Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles[3] [1911] 259/84 war mir nicht zugänglich.) Gewiß darf man die antiken Theorien περὶ γελοίου nur in beschränktem Maß auf das NT anwenden. Mit aller Vorsicht seien einige Stellen verzeichnet, die man scherzhaft, ironisch oder satirisch verstehen kann. Dazu gehören stark übertreibende Bilder, wie der Balken im eigenen Auge (Mt. 7, 3; dazu u. zum Folgenden Kretz 19/44), das Ausseihen der Mücke u. das Verschlucken des Kamels (Mt. 23, 23f), das Kamel, das durchs Nadelöhr geht (Mc. 10, 20/7), der ,aufdringliche Freund' (Lc. 11, 5/8; dazu richtig Jónsson 117f. 171. 182. 187f nach Clavier; auch Grönbech 103; kaum richtig J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[6] [1962] 157f). Erwähnen könnte man ferner die Kinder, die Hochzeit u. Beerdigung spielen (Mt. 11, 16/9; dazu Voeltzel 12), die Konfrontation des Mannes, der von Geburt an blind war, mit den Pharisäern (Joh. 9), den Anfang der Zachaeus-Geschichte (Lc. 19, 1/6). Einiges gehört wohl zu den Motiven heiterer, volkstümlicher Erzählung, aber daß Jesus Sinn für H. hatte, darf nicht bezweifelt werden: ,wem's ernst ist, kann lachen' (K. Marti, Lachen-Weinen-Lieben [1985] 37). Die Witze, die Jesu Gegner u. Verächter machen, gehören auch hierher; die Verspottungsgeschichte Mt. 27, 39/44 (dazu Voeltzel 39/41) ist allerdings ganz von Ps. 22 bestimmt. Paulus' Ironie blickt in der lukanischen Erzählung von den Skeuassöhnen durch (Act. 19, 13/8; dazu v. Campenhausen, Witz 324f), u. in seiner Rede vor Agrippa (Act. 26, 25/9) hat man einen ,private joke' gesehen (P. Harlé: NTStudies 24 [1977/78] 527/33): Paulus möchte, daß seine Zuhörer ganz so werden, wie er ist, mit Ausnahme der Ketten, die er trägt. Sarkasmus ist spürbar in der Gegenüberstellung der Apostel u. der selbstzufriedenen Korinther

(1 Cor. 4, 6/13). Paulus greift auch zu drastischen Übertreibungen: Die Frau, die sich weigert, den Schleier zu tragen, soll sich den Kopf rasieren lassen (1 Cor. 11, 5f); der Judenchrist, der an der Beschneidung festhält, möge sich gleich kastrieren lassen (Gal. 5, 12; dazu v. Campenhausen, Witz 104f). In einem Katalog der Untugenden (dazu S. Wibbing, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT = ZNW Beih. 25 [1959] 111/3) untersagt Paulus auch die von den Athenern so geschätzte εὐτραπελία (s. o. Sp. 755; Orig. frg. in Eph. 5, 4 [J. A. F. Gregg: JournTheolStud 3 (1902) 559]). Anderseits empfiehlt Col. 4, 6 eine mit χάρις u. ἅλας gewürzte Redeweise; das kann sich kaum auf den ‚religiös-sittlichen Wert' (F. Hauck: ThWbNT 1, 229 ohne Begründung) beziehen, darf aber auch nicht ausschließlich im klassizistischen Sinn verstanden werden (so noch M. Dibelius, An die Kolosser. Epheser. An Philemon = HdbNT 12[3] [1953] 50f).

II. Kirchenväter. Das in der Ostkirche schon früh, im Westen erst für das MA bezeugte ‚Osterlachen' (risus paschalis) nach der Verkündigung des Priesters, daß Christus tatsächlich auferstanden ist, kann als apotropäischer Ritus aufgefaßt werden (Dölger 85); es ist auch als Überrest eines heidn. Rituals gedeutet worden (J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] 2 [1876] 65; wieder anders Fluck, Risus 207f; vgl. auch E. Fehrle: ZsVolksk NF 2 [1930] 1/7). Außer dem Osterlachen sind noch andere christl. Heiterkeitsrituale bezeugt; vgl. Basil. serm. 14 (PG 31, 445). In der Auseinandersetzung zwischen Christen- u. Heidentum, aber auch in der Polemik gegenüber den Häretikern dienen Spott, Sarkasmus u. Satire als Waffen (Iren. haer. 1, 11, 4. 13, 2 u. ö.). Die Witze der Kirchenväter, die zu sammeln wären (v. Campenhausen, Witz 189; Tsananas 258/79) sind meist polemisch zugespitzt. Diese Art von Polemik richtet sich gegen alle Formen des Spiels, der Unterhaltung im heidn. Bereich, zB. gegen Mimus, Pantomime, Theater, ja, selbst gegen Instrumentalmusik; nur die Komödien des Terenz sind wegen ihres erzieherischen Werts ausgenommen (H. Marti, Zeugnisse zur Nachwirkung des Dichters Terenz im Altertum: Musa iocosa 170). Die ausgelassene Heiterkeit heidn. Feste wird verurteilt (Ch. Gnilka: RhMus 109 [1966] 84_1), aber nicht streng vermieden (Dihle 39/54). Sarkasmus u. Ironie sind Formen des H. bei Tertullian (K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 1 [1928] 32/8; W. Süss, Der hl. Hieronymus u. die Formen seiner Polemik = GiessBeitrDtPhilol 60 [1938] 214f. 230f; Fredouille 143/58); vgl. auch monog. 16, wo er die Sensualisten verspottet, die eine zweite Ehe empfehlen, weil das Fleisch so schwach sei. Grundsätzlich äußert er sich zum H. in der Polemik adv. Val. 6: ‚wenn man da u. dort lacht, wird nur der Sache ihr Recht; manches verdient keine andere Widerlegung'. Auch der Wortwitz dient der Polemik; so nennt Iustin. apol. 2, 3 den Kyniker Crescens einen φιλόψοφος u. φιλόκομψος, denn der Bezeichnung φιλόσοφος sei er nicht würdig. Für ein Beispiel herben H. vgl. O. Kresten, Die ‚Häretikerin' Simplikia. Ep. 115 des Basileios v. Kaisareia in Wiener Handschriften: CodManuscr 6 (1980) 41/58. Im Hirten des Hermas (mand. 10, 2, 6/31) findet sich ein Lob der Heiterkeit (ἱλαρότης), das man aus dem Heidentum ableiten wollte (M. Dibelius, Der Hirt des Hermas: Die Apost. Väter 4 = HdbNT ErgBd. [1923] 534). Anderseits sagt PsCypr. singul. cler. 26, das Lachen sei mit der Sinnlichkeit verwandt u. die Apostel hätten nie gelacht. Eine besondere Ethik des H. entwickelt Clemens v. Alex. (paed. 2, 5, 45/8; dazu v. Campenhausen, Heiterkeit 435; Steidle 271/8; M. Pohlenz, Klemens v. Alex. u. sein hellenisches Christentum: NachrGöttingen 1943 nr. 3, 130). Das Kapitel muß im Zusammenhang des Werks gesehen werden: Es handelt sich um Anweisungen an den jungen Christen aus gutem Haus über das richtige Benehmen in der Gesellschaft. Die hellenist. Philosophen hatten solche Lebensregeln gegeben; in der Bibel finden sich naturgemäß nur Andeutungen; Clemens will diese Lücke füllen, indem er sich vor allem von dem Stoiker Musonius Rufus u. dem Mittelplatoniker Philon leiten läßt, aber auch von Platon u. Aristoteles (s. o. Sp. 762). Wichtige Gesichtspunkte sind: τὸ ἀστεῖον; τὸ εὔσχημον; σεμνότης. Er behandelt in Buch 2: Essen, Trinken, Geschirr u. Möbel, Symposia, Lachen, obszöne Reden, Zusammenleben allgemein, Schlaf, Fortpflanzung, Kleiderluxus, Schuhe, Schmuck; erst in Buch 3 folgen Bäder, Kosmetik u. Sport. Damit sind die Bereiche, in denen sich Lebensart u. Gesittung erweisen konnten, praktisch erschöpft. Der Hintergrund ist der einer antiken Weltstadt

der Kaiserzeit, in der die klass. Bildung lebendig war; der Geist ist christlich. Was den H., das Lachen betrifft, so lehrt Clemens folgendes: Die berufsmäßigen Spaßmacher sollten verbannt werden; sie nachzuahmen, ist verwerflich. Lachen u. Witzeln lassen auf einen zweifelhaften Charakter schließen u. entehren den Logos. Es gilt, χαρίεις zu sein, nicht γελωτοποιός. Das Lachen muß gezügelt werden, damit es die innere κοσμιότης ausdrückt. Das dem Menschen Natürliche (u. dazu gehört das Lachen; vgl. strom. 8, 21, 1 nach Aristot. part. an. 3, 10, 673a 8) soll man nicht völlig unterdrücken, ihm aber das rechte Maß auferlegen u. stets den καιρός bedenken. Nur weil der Mensch lachen kann, soll er nicht ständig lachen, so wenig wie ein Pferd ständig wiehert. Entspannung vom Ernst ist gut, aber sie soll maßvoll, harmonisch sein (κόσμιος ἄνεσις). Das Lächeln ist das Lachen der Weisen, das Kichern (κιχλισμός) das der Dirnen, das Gelächter das der ‚Freier' (Anspielung auf Od. 18, 100). Der Kluge lächelt leise, der Narr lacht laut heraus (nach Sir. 21, 20). Man soll nicht finster dreinschauen, aber auch nicht bei unpassenden Gelegenheiten lächeln oder in Gegenwart von älteren Herren oder Respektspersonen lachen, es sei denn, daß sie selber scherzen, um die ‚Stimmung aufzulockern'. Für Frauen u. junge Männer ist das Lachen ὄλισθος εἰς διαβολάς. Eine ernste Miene schreckt die Versucher ab. Vor allem beim Weintrinken muß man sich in acht nehmen. Obszöne Reden (Witze) sind unbedingt zu vermeiden (paed. 2, 6, 49/52), ebenfalls Spott (2, 6, 53). Ein christl. Ideal gemäßigter Heiterkeit läßt sich auch bei Min. Fel. Oct. 31, 5 nachweisen: nec indulgemus epulis aut convivium mero ducimus, sed gravitate hilaritatem temperamus casto sermone, corpore castiore (dazu O. Hiltbrunner, Vir gravis: Sprachgeschichte u. Wortbedeutung, Festschr. A. Debrunner [Bern 1954] 207). In seiner Polemik verwendet Hieronymus Ironie, Witz u. Wortspiele (Wiesen; I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973]) u. schätzt an dem jung verstorbenen Priester Nepotian die Verbindung von Ernst u. Heiterkeit (ep. 60, 10): gravitatem morum hilaritate frontis temperabat; gaudium risu, non cachinno intellegeres. Im Mönchtum gibt es Zeugnisse für ekstatische Frömmigkeit (Michel 412), die sich in laetitia, gaudium, exultatio äußert (wohl im Sinne des Hohenliedes), aber es wird auch gesagt, daß Dämonen versuchen, Mönche zum Lachen zu reizen, um sie so zu beherrschen (Vit. Pachom. G[1] 19 Halkin; A. J. Festugière, Moines d'orient 4, 2 [Paris 1965] 168). Mutwilliges Lachen ist Nonnen verboten (Vit. Melan. 23 [SC 90, 176]). Vgl. noch A. Guillaumont, Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte: Hommages à F. Daumas 2 (Montpellier 1986) 373/80; P. Devos, De ‚légers sourires' ches les Pères du désert de Pallade: AnalBoll 105 (1987) 279. Palladius scherzt mit dem Asketen Joh. v. Lykonpolis (hist. Laus. 35 Butler), u. in den Collationes Patrum von Joh. Cassian spiegelt sich eine ‚ironische, weise Seelenführung', ein humorvolles Verständnis für menschl. Schwächen (H. Waddell, The desert fathers [London 1936] 21). Augustins Sinn für H. äußert sich in seinen Jugendbriefen (man muß mit v. Campenhausen, Heiterkeit 435 zwischen dem älteren u. jüngeren Augustin unterscheiden), aber auch in den Predigten, zB. in den Homilien über das Joh.-Evangelium (F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1958] 435/56; P. Brown, Augustine of Hippo [London 1967] 253f); er empfiehlt dem Katecheten, etwas Lustiges zu erzählen, wenn er sieht, wie die Schüler gähnen (catech. rud. 13, 19), u. nicht selten findet sich bei ihm der Ausdruck ioco dictum (retract. 1, 1, 2; 3, 2 usw.). Zum Lachen der Märtyrer vgl. Pass. Cassian. (345 Ruinart); Eus. h. e. 8, 9, 5; Pass. Philipp. 13 (163 Franchi de' Cavalieri). Joh. Chrysostomos wendet sich hom. in Hebr. 15, 4 (PG 63, 121f) gegen das Lachen in der Kirche: ‚Wenn einer ein witziges Wort sagt, beginnen jene, die dasitzen, sofort zu lachen, u. das Erstaunliche ist, daß viele sogar im Augenblick des Gebetes nicht mit Lachen aufhören' (vgl. F. van der Paverd, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. = OrChrAnal 187 [1970] 445). – Zu Gnosis u. Manichäismus s. Act. Joh. 102 (AAA 2, 1, 202); sog. Große griech. Abschwörungsformel (A. Adam, Texte zum Manichäismus[2] [1969] 99, 73/6).

III. Zusammenfassung. Der Stellenwert von H. u. Heiterkeit im Christentum ergibt sich nicht ohne weiteres; denn gegenüber der in sich ziemlich geschlossenen griech.-röm. Kultur haben wir es mit einem Bruch, einem Neubeginn zu tun. Einerseits ist die Verkündigung Jesu die Frohe Botschaft; anderseits

verlangt sie von den Gläubigen einen Ernst, der dem ,heiteren Götterglauben' der Antike fremd war. Man darf nicht sagen, daß das Christentum von Anfang an dem H. feindlich gegenüberstand; es wies ihm vielmehr gewisse Grenzen zu. Der Unterschied zwischen Lächeln u. Lachen wird wichtig. Witz u. H. hatten zweifellos ihren Platz in der volkstümlichen Predigt u. Katechese: hierin könnte man das Erbe der antiken Diatribe sehen. Ironie u. Satire sind das Rüstzeug der Polemik gegen Heiden u. Häretiker: es sind im wesentlichen die Formen der Auseinandersetzung zwischen den philosophischen Schulen der Antike. Letztlich kann H. für den Christen heißen: sich selbst nicht allzu ernst zu nehmen. H. ist eine Form der Anerkennung des Nächsten u. somit auch ein Ausdruck der *Demut; er ist der im Glauben begründeten Heiterkeit u. Herzensfröhlichkeit verwandt.

Für Hilfe u. Rat danke ich: A. Dihle, J. Engemann, R. Geesmann, Ch. Gnilka, H. Goedikke, R. Luck, J. H. Waszink u. den anderen Herausgebern.

M. v. ALBRECHT, Ovids H.: AltsprUnterr 6, 2 (1962) 47/72. – H. ANTONY, H. in der augusteischen Dichtung (1976). – O. APELT, Über Platons H.: NJbb 10 (1907) 247/66 bzw.: ders., Platonische Aufsätze (1912) 72/95. – E. ARNDT, De ridiculi doctrina rhetorica, Diss. Bonn (1904). – H. BERGSON, Das Lachen[2] (1920). – A. BONHÖFFER, Epiktet u. die Stoa (1890) 293/8; Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894). – R. J. BONNER, Wit and humor in Athenian courts: ClassPhilol 17 (1922) 97/103. – H. S. BRAUN, Art. H.: LThK[2] 5 (1960) 536. – H. v. CAMPENHAUSEN, Christentum u. H.: TheolRundsch 27 (1961) 65/82 bzw.: ders., Aus der Frühzeit des Christentums (1963) 308/30; Die Heiterkeit der Christen: Zeitwende/Die neue Furche 27 (1956) 239/46 bzw.: ders., Tradition u. Leben (1960) 431/40; Ein Witz des Apostels Paulus u. die Anfänge des christl. H.: Neutestamentl. Studien, Festschr. R. Bultmann[2] = ZNW Beih. 21 (1957) 189/93 bzw.: ders., Frühzeit aO. 102/8. – H. CLAVIER, L'ironie dans l'enseignement de Jésus: NovTest 1 (1956) 3/20. – E. R. CURTIUS, Die Kirche u. das Lachen: RomForsch 53 (1939) 1/17; Europäische Literatur u. lat. MA[6] (Bern 1967) 419/34. – A. DIHLE, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 39/54. – F. DÖLGER, Lachen wider den Tod: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger (1939) 80/5. – K. J. DOVER, Aristophanic comedy (London 1972). – G. E. DUCKWORTH, The nature of Roman comedy (Princeton 1962). – J. C. FISKE, Lucilius and Horace (Madison 1920). – H. FLUCK, Der Risus paschalis: ArchRelWiss 31 (1934) 188/212; Skurrile Riten in griech. Kulten, Diss. Freiburg i. Br. (1931). – J. C. FREDOUILLE, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972). – P. FRIEDLÄNDER, Lachende Götter: Antike 10 (1934) 209/26 bzw.: ders., Studien zur antiken Literatur u. Kunst (1969) 3/18. – G. FRACCAROLI, Per gli umoristi dell'antichità (Verona 1885). – M. D. GOLDMANN, Humour in the Hebrew Bible: AustralBiblRev 2 (1952) 2/11. – M. A. GRANT, The ancient rhetorical theories of the laughable = UnivWisconsinStud 21 (Madison 1924). – W. GRÖNBECH, Zeitwende 1. Jesus der Menschensohn (1941) 103/7. – J. W. HEWITT, Homeric laughter: ClassWeekly 23 (1928) 436/47. – G. HIGHET, The anatomy of satire (Princeton 1962). – H. HOEFFDING, H. als Lebensgefühl (1928). – A. E.-A. HORSTMANN, Ironie u. H. bei Theokrit = BeitrKlassPhilol 67 (1976). – F. H. HVIDBERG, Weeping and laughter in the OT (Leiden 1962). – U. JOEPGEN, Wortspiele bei Martial, Diss. Bonn (1967). – J. JÓNSSON, Humour and irony in the NT illuminated by parallels in Talmud and Midrash (Reykjavik 1965). – L. KRETZ, Der Reiz des Paradoxen bei Jesus (Olten 1983); Witz, H. u. Ironie bei Jesus (ebd. 1981). – W. KROLL, Der Witz bei Quintilian: Philol 89 (1934) 341/8. – E. KUPPE, Sachwitz bei Martial, Diss. Bonn (1972). – K. LAMMERMANN, Von der attischen Urbanität u. ihrer Auswirkung in der Sprache, Diss. Göttingen (1935). – J. LECLERQ, Art. Humour: Dictionary of Christian Spirituality (Westminster 1982) 201 f. – A. LESKY, Griechen lachen über ihre Götter: WienHumanistBl 4 (1961) 30/40. – H. LÜTZELER, Über den H. (Zürich 1966). – M. MADER, Das Problem des Lachens u. der Komödie bei Platon = TübBeitrAltWiss 47 (1977). – G. MELTZER, Dark wit and black humor in Seneca's ,Thyestes': TransAmPhilolAss 118 (1988) 309/30. – O. MICHEL, Art. Freude: o. Bd. 8, 348/418. – J. MORREAL (Hrsg.), The philosophy of laughter and humor (New York 1978). – Musa iocosa. Arbeiten über H. u. Witz, Komik u. Komödie der Antike, Festschr. A. Thierfelder (1974). – W. J. ONG, The barbarian within (New York 1962) 88/130. – B. PASCAL, Œuvres complètes (Paris 1954) 779/92. – G. QUISPEL, De humor van Tertullianus: NederlTheolTijdschr 2 (1948) 280/90. – Y. T. RADDAY / A. BRENNER (Hrsg.), On humour and the comic in the Hebrew Bible = JournStudOT Suppl. 92 (Sheffield 1990). – L. RADERMACHER, Weinen u. Lachen[2] (Wien 1947); dazu H. Herter: TheolZs 75 (1950) 600 f. – A. RAPP, The dawn of humor: ClassJourn 43 (1948) 275/80. – K. H. RENGSTORF,

Art. γελάω, καταγελάω, γέλως: ThWbNT 1 (1933) 656/60. – R. RIEKS, Homo, humanus, humanitas, Diss. Münster (1967). – J. ROI, L'humour des saints (Paris 1980). – F. ROSENFELD, Humor in the early Islam (Westport 1965). – E. DE SAINT-DENIS, Essai sur le rire et le sourire des Latins (Paris 1965). – E. E. SIKES, The humour of Homer: ClassRev 54 (1940) 121/7. – G. SOYTER, Griech. H. von Homer bis heute[2] (1961). – B. STEIDLE, Das Lachen im alten Mönchtum: BenediktMonatsschr 30 (1939) 271/80. – L. STEIGER, Art. H.: TRE 15 (1986) 696/701. – W. F. STINESPRING, Art. H.: Interpreter's Dictionary of the Bible 2 (1962) 660/2. – CH. STOECKER, H. bei Petron, Diss. Erlangen (1969). – S. SÜSS, Lachen, Komik u. Witz in der Antike (Zürich 1969); Das Problem des Komischen im Altertum: NJbb 45 (1920) 29/45. – H. SZELEST, H. bei Martial: Eos 69 (1981) 293/301. – H. THIELICKE, Das Lachen der Heiligen u. der Narren. Nachdenkliches über Witz u. H. (1975). – A. THIERFELDER (Hrsg.), Philogelos. Gr./dt. mit Einleitung u. Komm. (1968). – G. TSANANAS, H. bei Basilius d. Gr.: Philoxenia, Festschr. B. Kötting (1980) 259/79. – R. VOELTZEL, Le rire du Seigneur (Strassbourg 1955) bzw. Das Lachen des Herrn. Über die Ironie in der Bibel (1961). – G. J. DE VRIES, Spel bij Plato (Amsterdam 1949). – E. VULGARAKIS, Das spöttische Duell zwischen Heiden u. Christen (Athen 1972). – B. VAN DE WALLE, L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte (Leiden 1969). – D. WIESEN, St. Jerome as a satirist = CornellStudClassPhilol 34 (Ithaca, N.Y. 1964). – E. ZINN, Elemente des H. in augusteischer Dichtung: Gymn 67 (1960) 41/56. 152/5; Art. H.: LexAltWelt (1965) 1337/9.

Georg Luck.

Hund.

A. Abstammung u. Domestikation. Mit einem Alter von 14 000 Jahren ist der H. das älteste Haustier (J. Boessneck, Die Domestikation u. ihre Folgen: Tierärztl. Praxis 13 [1985] 480f). Es läßt sich nicht entscheiden, ob seine Domestikation gezielt oder akzidentiell erfolgte. Nach Auffassung der Kieler zoologisch-haustierkundlichen Schule (W. Herre) stammt der H. ausschließlich vom Wolf (Canis lupus) ab. Unsere Haus-H.rassen können jedoch nicht von prähistorischen Formen abgeleitet werden (V. Goerttler, Haustiere: Grzimeks Tierleben 12, 3 [1972] 209/11); die Ähnlichkeit etwa mit antiken Rassen verweist zunächst einmal nur auf das Phänomen gleicher Domestikationsmerkmale (W. Herre, Neue Erkenntnisse über Abstammung u. Entwicklung von Haustieren: Mathemat. u. naturwiss. Unterricht 17 [1964] 5). Folglich

ist die in der Literatur häufig anzutreffende Identifikation antiker Rassen, sofern sie nur den Haustiermerkmalen folgt, rein hypothetischer Natur.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Vorderasien. 1. Hundehaltung. Altmesopotamiens H. (sumer. ur, ur-gi$_7$ u. gemeinsemit. klb) erfüllten vier Funktionen: die des Hirten-H., Wach-H., Jagd-H. u. Aas- bzw. Abfallvertilgers (W. Heimpel, Art. H. A: ReallexAssyr 4 [1972/75] 494/7). Hirten-H. finden sich auf akkad. Rollsiegeln abgebildet, die Etanas Himmelfahrt darstellen; wahrscheinlich sind auch die apotropäischen Ton-H. diesem Typus zuzurechnen (B. Meissner, Apotropäische H.: OrLitZ 25 [1922] 201f; U. Seidl, Art. H. B: ReallexAssyr 4 [1972/75] 497). H. als Jagdteilnehmer finden sich bereits auf einem frühsumer. Rollsiegel (Sumer - Assur - Babylon, Ausst.-Kat. Aachen [1979] 98 Abb. 43); bekannt sind die Doggen auf den Reliefs aus Assurbanipals Nordpalast (E. Strommenger, Fünf Jahrtausende Mesopotamien [1962] 116f Abb. 244. 247). Unbestattete Leichen, Tierkadaver u. ausgesetzte Kinder wurden H., besonders verwilderten H. (Paria-H.?), überlassen (Heimpel, H. aO. 495). – Aus neusumer. Zeit stammende Wirtschaftsdokumente belegen Zuwendungen an H.führer u. ‚Inspektoren der H.' (H. Waetzoldt, Art. Hirt: ReallexAssyr 4 [1972/75] 423). Während die Darstellungen überwiegend den schweren Molossertyp sowie einen schlanken Wind-H., der dem Saluqi ähnelt, zeigen, überwiegen unter den Funden von Isin die kleineren H. (J. Boessneck: Isin-Išān Baḥrīyāt 1 = AbhMünchen 79 [1977] 101).

2. Religionsgeschichte. Der H. ist das Symboltier der Göttin Gula, ‚der großen Ärztin', sowie Begleittier der mit ihr gleichgesetzten Göttinnen Meme, Nininsina, Nintinugga u. Ninkarrak (H. W. Haussig [Hrsg.], Wb. Myth. 1 [1965] 78). Auf Siegelbildern sitzt bisweilen ein H. mit spitzen, aufgestellten Ohren, länglicher Schnauze u. nach oben eingerolltem Schwanz stellvertretend für die Göttin auf einem Thron (Fuhr 137 Abb. 8ab), während es auf Kudurru-Reliefs ein molosserartiger H. ist (U. Seidl, Die babyl. Kudurru-Reliefs: BaghdMitt 4 [1968] 142f). – Der H. ist Attribut der Krankheitsdämonin Lamaštu (G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 47/9), die zum Kreise der ‚bösen Sieben' gehört, welche ‚wie die Meute' bellen (W. Heimpel, Tierbilder in der sumer. Literatur = Studia Pohl 2 [Roma 1968] nr. 46, 1; 46, 2 u. ö.). Auf Amuletten nährt Lamaštu an ihren Brüsten einen jungen H. u. ein Ferkel (H. Klengel, Neue Lamaštu-Amulette: MittInstOrForsch 7 [1959/60] 334/55). Magische H., die Fenster u. Türen schützen, sollen die verderbenbringenden H. der Dämonin zurückhalten. Da dem H. ein ambivalenter Charakter zu eigen ist, kann sein Ebenbild apotropäisch wirken, zB. auf den Türen des Tempels Esagila (E. Unger, Babyl.[2] [1970] 278) oder als Abdruck von H.füßen auf Ziegeln in Khorsabad, ein apotropäisches Symbol, das im MA wiederkehrt (ders., Apotropäische Ziegelmarken in Mecklenburg: WissZsUnivGreifswald 4. Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe nr. 1/2 [1954/55] 103/8). – Der H. ist auch Begleiter anderer Götter: So gehören zum Götterstaat Marduks vier H. mit Namen ‚Fänger', ‚Bedränger', ‚Räuber' u. ‚Erwerber' (Heimpel, H. aO. 496), während in Enuma eliš 1, 22 die Rede von den wütenden H. der Tiamat ist u. im Gilgameš-Epos 6, 46 Ištar ihren geliebten Hirten Tammuz in einen Wolf verwandelt, der von seinen eigenen H. angegriffen wird, gleichsam eine Vorwegnahme des Aktaion-Mythos.

3. Kynomantie u. Iatromagie. Aufgrund seines feinen Gehörs u. ausgeprägten Geruchssinnes gilt der H. als fähig, kommende Ereignisse durch plötzliches Bellen oder anderes Benehmen anzukündigen (s. die 17 Omina bei Betreten eines Palastes oder Tempels: J. Hunger, Babyl. Tieromina = MittVAsÄgGes 14, 3 [1909] 93/5), wobei die *Farbe des H. darüber Auskunft gibt, ob ein ungünstiges oder günstiges Vorzeichen vorliegt. Grundsätzlich ist schwarz unheilvoller als weiß. Wichtig sind die H.geburtsomina, die Beziehungen zwischen Mensch u. H. herstellen u. zur Physiognomik überleiten: H.-gesicht, H.fuß u. H.zehe werden als schlecht gedeutet (F. R. Kraus, Die physiognomischen Omina der Babylonier = ebd. 40, 2 [1935] 9). Nach dem ‚assyr. Traumbuch' kann der H. sowohl ein glückliches als auch ein unheilvolles Omen sein (A. L. Oppenheim, The interpretation of dreams in the ancient Near East: TransAmPhilosSoc 46 [1956] 270. 275 u. ö.). – Mit dem H. der Gula beginnt eine iatromagische Tradition, die durch kulturelle Diffusion in die griech.-röm. Welt eindringen sollte. Denn es besteht

offensichtlich ein Zusammenhang zwischen der ‚großen Ärztin', azugallatu, u. Apollon Ἀσγελάτας von Anaphe, dem H. auf dem Asklepiosbild von Epidauros (Paus. 2, 27, 2) sowie dem Opfer für κυσὶν καὶ κυνηγέταις im Asklepioskult von Piräus (IG 2/3^2, 4962; vgl. Plat. Com. frg. 188, 16 Kassel / Austin; W. Burkert, Die orientalisierende Epoche in der griech. Religion u. Literatur = SbHeidelberg 1984 nr. 1, 75/7). Aber, wiewohl der H. bei Krankenheilungen oder -beschwörungen zugegen ist (B. Teissier, Ancient Near Eastern cylinder seals from the Marcopoli Collection [Berkeley u. a. 1984] 39 Abb. 231), fehlt jeglicher Hinweis auf eine aktive Teilnahme desselben. Magisches Denken belegt die medizinische Verwendung von Teilen des H., zB. ‚Hode eines schwarzen H.' (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 308) oder Exkremente. Im Liebeszauber werden die Sexualorgane des Menschen mit denen von H. u. Hündin verglichen (E. Ebeling, Liebeszauber im Alten Orient = MittAltorGes 1, 1 [1925] 33); als Symbol des Lebens u. der Fruchtbarkeit ist ein H. auf einem Zylindersiegel bei einer Sexualorgie zugegen (M. H. Pope, A divine banquet at Ugarit: The use of the OT in the New, Festschr. W. F. Stinespring [Durham 1972] 186/8 Abb. 1).

4. Fabeln, Sprichwörter u. Vergleiche. Kurzfabeln vermitteln Einblicke in die Eigenschaften des H.: seine Undankbarkeit, seine Nahrungssuche am falschen Ort u. seine Gier (E. I. Gordon, Sumerian animal proverbs and fables: JournCuneiformStud 12 [1958] 20f nr. 5, 42; 60f nr. 5, 88. 90; 64/6 nr. 5, 102f; 69 nr. 5, 116). – Zahlreicher sind die Sprichwörter, in denen zB. die Hündin als Vorbild mütterlicher Liebe dient (ebd. 71 nr. 5, 123). Eine doppelte Metapher enthält das Sprichwort: ‚Der H. erkennt den Menschen, der ihn liebt; der H. ist Richter, sein Schwanz fungiert als Büttel', der die Entscheidungen des Gerichtes auszuführen hat (ebd. 58f nr. 5, 84). Weit verbreitet war das Sprichwort vom H. des Töpfers, der seinen Brennofen betritt u., nachdem er sich aufgewärmt hat, den Töpfer anbellt (Lambert 281). – Vergleiche zeigen zB. den entflohenen u. wieder eingefangenen Sklaven als kriechenden H. (ebd. 253f), was der Freie haßt. Als Schimpfwort begegnet klb, ‚H.', in Mari, als Demutsformel in den Amarna- u. Lachiš-Briefen (Botterweck 160). In der pessimistischen Lebensanschauung wurde das Schicksal mit einem H. verglichen, der hinter einem herläuft u. beißt (Heimpel, Tierbilder aO. [o. Sp. 776] nr. 46, 7; 47, 9).

b. Kanaanäer u. Aramäer. Bei den Nordwestsemiten ist die Wertung des H. keinesfalls (wie häufig behauptet) durchgehend negativ. So ist er in der Keret-Legende Hausgenosse in den Palästen der Könige (123. 226 [Pritchard, T. 144f]) u. Begleiter des königlichen Jägers (S. Herbordt, Die Goldschale aus Ras Šamra im Museum Aleppo: ActaPraehistArch 18 [1986] 108f). Auf dem Löwe-H.-Panel von Beth Še'an (17. Jh. vC.), gefunden zusammen mit einer Mekal [= Nergal]-Stele, wehren zwei ‚Molosser' zwei Löwen ab u. repräsentieren folglich die sich gegen die Wildnis erwehrende zivilisierte Welt (H. O. Thompson, Mekal [Leiden 1970] 87 Taf. VI). – Der H. als Symboltier Nergals kehrt wieder auf dem Nergalrelief von Hatra (H. J. W. Drijvers, Mithra at Hatra?: Études Mithriaques = Acta Iranica 17 [Leiden u. a. 1978] 171f Taf. XII). Aus christl. Zeit berichtet Jakob v. Sarug in seinem ‚Gedicht über den Fall der Götzenbilder' (hom. 101 Bedjan) über *Harran, daß dort ein ‚Mari [= mein Herr] der H.' verehrt wurde (BKV^2 6, 408), der niemand anders als Nergal ist. Zur Heiligkeit der H. bei den Harraniern nach islamischen Quellen B. Dogde (Hrsg.), The Fihrist of al-Nadim 2 (New York 1970) 770. – Bei den phöniz. klbm (CISem I 86 B 10; Kanaanäische u. Aramäische Inschr. 37 B 10) des Astarte-Tempels in Kition, Zypern, dürfte es sich um männliche Kultprostituierte (wie vielleicht auch Dtn. 23, 19) handeln (Delcor 161f; D. W. Thomas, Kelebh ‚dog': VetTest 10 [1960] 425f; K. Hoheisel, Art. Homosexualität: o. Sp. 295). Nach Iust. / Trog. 19, 1, 10 hat Darius die Karthager aufgefordert, u. a. auf den Genuß von H.fleisch zu verzichten. Weitverbreitet ist der Sagenstoff von der Entdeckung des Purpurs durch den muschelfressenden H. des Herakles, der mit dem tyrischen Gott Melkart gleichzusetzen ist (Pollux 1, 45/7 [14 Bethe]; vgl. Achill. Tat. 2, 11; Nonn. Dion. 40, 306/8; K. Schneider, Art. purpura: PW 23, 2 [1959] 2000/20); christl. Autoren übernahmen die Sage (A. Goetze, Die Schatzhöhle: SbHeidelberg 1922 nr. 4, 78).

c. Hethiter. In den Gräbern von Boğazköy, Alaca Hüyük u. Osmankayası wurden Skelette von Haus-H. als Grabbeigaben gefun-

den; H.opfer sind aber auch durch Texte belegt: In einem Palastritual werden ein Hündchen u. ein solches aus Talg zunächst als Apotropaia benutzt, dann zur Entsühnung über König u. Königin geschwenkt, woraufhin der H. geopfert wird (B. Rosenkranz, Ein neues heth. Ritual für ^{D}LAMA^{KUŠ}kuršaš: Orientalia 33 [1964] 256). Der H. wird offenbar auseinandergeschnitten, wie dann auch in den Texten über die Heereslustration (ebd. 248; Masson 5/9). Letztere ist ein Reinigungsritual, dient aber auch der sozialen Integration, die in der makedon. Heereslustration wieder anzutreffen ist. Zum rechtlichen Schutz des H. als Wirtschaftsgut R. Haase, Die keilschriftl. Rechtssammlungen in dt. Übers. (1963) 75f. 93 §§ 87/90. 199.

d. Indoiraner. Die zarathustr. Religion räumt dem H. als Repräsentanten der guten Schöpfung Ahura Mazdas (Avesta, Videvdat 13, 49) eine einzigartige Stellung ein. Das beweist nicht nur der Strafkatalog für Vergehen an H. (ebd. 13; 15, 3/6), sondern auch die häufige Zusammenstellung von H. u. Mensch (zB. 8, 1/4) u. vor allem der Vergleich der Eigenschaften beider (13, 44/8). Die Hochschätzung ist jedoch nicht ausschließlich religiöser Natur, wie die Strafen für den tollen u. bissigen H. (13, 29/37) einschränkend zeigen, während die Bestimmungen über Paarung u. Aufzucht (15, 20/51) klar das ökonomische Interesse an dem H. als Wächter von Herde, Hof u. Personen sowie als Jagdbegleiter erkennen lassen. – Eine besondere Funktion kam dem H. bei den Medern als Leichenfresser zu (A. Kammenhuber, Totenvorschriften u. ‚H.-Magie' im Vidēvdāt: ZsDtMorgGes 108 [1958] 299/307). Die Herodt. 1, 110. 122 überlieferte Geschichte von der Ernährung des ausgesetzten Kyros durch die Hündin Κυνώ (medisch Σπακώ) geht wohl auf die Praxis der Kindesaussetzung zurück (G. Binder, Die Aussetzung der Königskinder Kyros u. Romulus [1964] Reg. s. v. H.). Onesicrit.: Strab. 11, 11, 3 berichtet, daß bei den Baktriern u. Sogdiern Kranke u. Greise abgerichteten H. vorgeworfen wurden, die ἐνταφιασταί hießen. – Eine wichtige Rolle im Totenritual spielte der ‚gelbliche vieräugige (= mit dunklen Flecken über den Augen versehene) H.', dem also eine gesteigerte Sehkraft zugesprochen wurde: Er soll die Leichenhexe vertreiben u. den Weg wieder reinigen (Vid. 8, 14/21). Dieser apotropäische Leichenritus ist noch heute bei den Zarathustriern in Gebrauch. Eine letzte, eminent religiöse Aufgabe des H. ist die des Bewachers der Činvatbrücke. Nach Vid. 19, 30 erwartet dort ein schönes Mädchen mit zwei H. die Seelen der Verstorbenen (Sad-dar 31; Bundahišn 30, 1).

II. Ägypten. a. Allgemeines. Seit der Thinitenzeit (2955/2635 vC.) sind Tierbestattung u. damit H.begräbnisse eine feste Institution. Zur Bestattung von H. in der Spätzeit s. die Liste Kessler 18/29. Die Griechen teilten die ägypt. Wertschätzung des H., wie aus dem Brief des Sostratos an Zenon vJ. 253 vC. hervorgeht (P. W. Pestman [Hrsg.], Greek and demotic texts from the Zenon Archive 2 [Leiden 1980] 176 nr. 44). – Was die bildliche Darstellung von H. angeht, so wissen wir nicht, wie lebenstreu diese ist, zumal aufgrund von Skelettfunden davon auszugehen ist, daß eine ‚züchterische Selektion' nicht immer sehr intensiv betrieben wurde. Die H.stele aus Theben (Kairo, Ägypt. Mus.: H. O. Lange / H. Schäfer, Grab- u. Denksteine des mittl. Reiches = Cat. général des antiquités égypt. du Musée du Caire 2 [1908] nr. 20512; H. G. Fischer, Art. H.stele: LexÄgypt 3 [1980] 81f) zeigt neben hängeohrigen Wind-H. die auf strenge Zucht zurückgehenden stehorigen u. ringelschwänzigen Wind-H. Daneben gab es kräftige Jagd-H., mittelgroße Doggenformen u. echte Parias (J. Boessneck, Die Tierwelt des alten Ägypten [1988] 83/5). Der Anubis-Canide ist trotz einzelner schakalartiger Merkmale (A. Hermann, Art. Cerberus: o. Bd. 2, 981) ein echter Haus-H., zumal er ohnehin idealisiert als ein geschlechtsloses Wesen dargestellt wird. – Der H. wurde auch zu Polizeiaufgaben herangezogen (R. Anthes, Eine Polizeistreife des Mittl. Reiches: ZsÄgSpr 65 [1930] 108/14), aber wohl kaum als Kriegs-H. verwendet (ungeachtet entsprechender Darstellungen auf dem berühmten Holzkasten des H.liebhabers Tut-ench-Amun, die nämlich der Ordnungsmetaphysik des Gottkönigtums folgen; H. Brunner, Grundzüge der altägypt. Religion [1983] 67f; anders Boessneck, Tierwelt aO. 83). Allerdings wurden Erschlagene, Hingerichtete sowie ausgesetzte Kleinkinder u. der Abfall in den Straßen den H. überlassen. – Allgemein erfreute sich der H. einer positiven Wertschätzung: Vom Brettspiel ‚H. u. Schakal' (Pritchard, P. Abb. 213) über die H.namen, von denen

ein Drittel auch als Personennamen belegt sind (Janssen 177), bis hin zur H.metapher, H.rolle in Fabel u. Religion spannt sich der Bogen einer überwiegend von Sympathie bestimmten Hinwendung zu diesem Tier. Ein Beamter der 11. Dynastie rühmt sich: ‚ich war der H., der im Zelt schläft; ein Wind-H. des Bettes, geliebt von seiner Herrin' (H. Grapow, Vergleiche u. a. bildl. Ausdrücke im Ägyptischen = Alt. Or. 21, 1/2 [1920] 8). Noch in der Demot. Chronik 6, 21 werden die Griechen positiv als H. u. Alexander d. Gr. als der ‚große H.' bezeichnet (J. H. Johnson, Is the Demotic Chronicle an anti-Greek tract?: Grammata Demotika, Festschr. E. Lüddeckens [1984] 123). – Während die H. in den Tiermärchen eine mehr unauffällige Rolle spielen (im Turiner Märchenpapyrus zB. ziehen zwei H. den Streitwagen der Mäuse, die die Katzenburg angreifen; Brunner-Traut 19 bzw. dies., Altägypt. Tiergeschichte u. Fabel [1968] 7; weiteres ebd. 9. 14f), verfolgen sie in der Menessage nach Diod. Sic. 41, 89, 3 den König u. haben nach Plut. Is. et Os. 44, 368F deshalb an Ansehen verloren, weil sie als einzige von dem Apisstier fraßen, den Kambyses getötet hatte.

b. Religionsgeschichte. Unter den zahlreichen Caniden-Numina sind Anubis, Upuawet, Chontamenti u. der Höllen-H. Amenthes die herausragenden. Bei *Anubis ('inpw, ‚Hündchen'?) muß zwischen dem alex. Kult, zu dem noch Isis, Sarapis u. Harpokrates gehörten (zu seinem Vordringen in das röm. Reich J.-C. Grenier, Anubis alexandrin et romain = ÉtPrélimRelOrEmpRom 57 [Leiden 1977]), u. der eigentlichen ägypt. Caniden-Verehrung unterschieden werden. Während der alex. Canidengott die Funktion des Psychopompos innehat (G. Clerc, Isis-Sothis: Hommages à M. J. Vermaseren 1 [Leiden 1978] 247/81; *Geleit), kommen Anubis im ägypt. Kontext drei Funktionen zu: *Einbalsamierung des Leichnams u. seine Bestattung nebst Psychostasie sowie die Rolle des Opfernden u. Kriegers, der die Feinde des Osiris schlägt. – Anubis ist also engstens mit dem spätzeitlichen Osirismythos verknüpft: Nach den griech. Quellen hilft er Isis bei der Suche nach Osiris (H. Herter, Art. Anubis: o. Bd. 1, 480), während er PJumilhac I, x+4/IV, 15 gegen Seth kämpft (Vandier 113/5; B. Altenmüller, Art. Anubis: LexÄgypt 1 [1975] 327/33); PJumilhac X, 17 u. XIV, 5 ist er in Hardai-Kynopolis Hypostase des Horus u. wird mit Upuawet, ‚Öffner der Wege', dem Canidengott von Assiut-Lykonpolis gleichgesetzt (Vandier 121. 125). Daß in Assiut ein Wolf als Gaugott verehrt wurde, wie Strab. 17, 1, 40; Plut. Is. et Os. 72, 380B u. dann Clem. Alex. protr. 2, 39 meinten, ist nicht haltbar, da die Canidengötter keinen genauen zoologischen Typus darstellen (P. Munro, Einige Votivstelen an Wpw3wt: ZsÄgSpr 88 [1962] 54_2). Eine weitere Gleichsetzung ist die mit dem Caniden von Abydos, Chontamenti, ‚Erster der Westlichen' (Vandier 89). PJumilhac XV, 9/XVI, 8 (Vandier 127f) weist dem ḥztt-H. insgesamt neun Erscheinungsformen zu; den κυῶν διάλογοι des Eudoxos v. Knidos, von Diog. L. 8, 89 erwähnt, liegt möglicherweise PJumilhac XVI, 15/21 (Vandier 128) zugrunde (J. G. Griffiths: ClassQuart 15 [1965] 75/8). PJumilhac XVI, 22/XVII, 14 (Vandier 128f) ist das Opfer eines toten H. erwähnt, der mit Seth identifiziert wird. – Bei feierlichen Auszügen begleitete der H. den Königs-Horus, in Gemeinschaft mit der Standarte des Upuawet, die auf die Transformation der hl. H. bei der solaren Apotheose des Osiris verweist (PJumilhac VIII, 13 [Vandier 119]). In der auch als Feldzeichen benutzten Standarte des stehenden H. ist der wiedergeborene Gott Schutzherr der königlichen Inthronisation sowie Stadtgott. Wenn auf Stelen die Stifter vor den Caniden knien u. beten, so gilt dieses dem Gott Upuawet u. nicht den lebenden H. (D. Kessler, Die hl. Tiere u. der König, Habil.-Schr. München [1986] 603/10). In diesem rituellen u. theologischen Zusammenhang stehen das Anubieion, der Platz der Anubis-Apotheose, der zum Totentempel des Pharao gehört, sowie die H.aufzuchtplätze mit den κυνοβοσκοί u. die H.friedhöfe für die geschlachteten Opfer-H. (Kessler 106f. 275/7. 296; Ch. Bonnet u. a., Sépultures à chiens sacrifiés dans la vallée du Nil: CahRechInstPapÉgyptLille 11 [1989] 25/39).

III. AT u. Judentum. a. Altes Testament. Die Wertung des H. ist ambivalent: Die wirtschaftliche Bedeutung von Wach-H. (Jes. 56, 10; zu Jes. 56, 9/11 J. Feliks: BiblHistHdWb 2, 752f; Botterweck 166) u. Hirten-H. war anerkannt. Es waren Verhaltensweisen des H., die als Auswahlkriterien der Guerillatruppe Gideons dienten (Iudc. 7, 5f). Auch der Name Kalebs, eines Gefolgsman-

nes des Mose (Num. 13, 6. 30), dürfte auf klb zurückzuführen sein (Beltz). – Andererseits ist der H. ein verachtenswertes Tier, das von Abfall u. Leichenfraß lebt (1 Reg. 14, 11; 16, 4; 21, 19. 23; 2 Reg. 9, 10. 36), was besonders im Zusammenhang mit kriegerischen Handlungen gilt (1 Reg. 22, 38 [vgl. aber O. Margalith, The k^{e}labim of Ahab: VetTest 34 (1984) 228/32]; Ps. 68 [67], 24; Jer. 15, 3). Von H. umgeben zu sein ist bedrohlich (Ps. 22 [21], 17) u. begründet die Furcht, von ihnen gefressen zu werden (ebd. v. 21; H. J. Kraus, Psalmen 1^5 = BiblKommAT 15, 1 [1978] 320/34; O. Fuchs, Die Klage als Gebet [1982] 241). Der *Fluch: ,Die H. sollen ... fressen' (1 Reg. 14, 11; 16, 4 u. ö.), meint den besonders schmählichen Tod, geht aber wohl auf eine altoriental. Standardformel zurück (Margalith aO. 229). Zur Umkehrung des Fluches in Ex. 11, 7 F. C. Fensham, The dog in Ex. XI 7: VetTest 16 (1966) 504/7. – H. oder die Steigerung ,toter H.' ist deshalb sowohl als Schimpfwort (1 Sam. 17, 43; 2 Sam. 3, 8 [zu rō'š kælæb im Sinne von 'aḥad kælæb C. F. Seybold: Orientalische Studien, Festschr. Th. Nöldeke (1906) 760] u. ö.) wie auch als Selbsterniedrigung geeignet (1 Sam. 24, 15; 2 Sam. 9, 8; 2 Reg. 8, 13). Zum weiteren metaphorischen Gebrauch von klb gehört das lebensbejahende Sprichwort Koh. 9, 4: ,ein lebender H. ist besser als ein toter Löwe', oder das vom H., der zu seinem Gespei zurückkehrt, Prov. 26, 11. Hier ist der unbelehrbare Tor gemeint, während ebd. v. 17 auf einen solchen abzielt, der sich unnötig in Gefahr begibt. – Die Ambivalenz des H. setzt sich in der deuterokanonischen Literatur fort. Tob. 5, 17 u. 11, 4 zeichnen den H. als anhänglichen Begleiter des Menschen, Sir. 13, 18 grenzt ihn von der gefährlichen *Hyäne ab, die Henochapokalypse jedoch bezeichnet die Philister u. Samaritaner als für Israel (= Schafe) bedrohliche H. (Hen. aeth. 89, 42/9; 90, 4; Hen. gr. 89, 42/9; 90, 4). – Der H. war dem kultischen Bereich entzogen (Botterweck 164), was die Ablehnung des ,H.geldes' (m^{e}ḥîr kælæb) in Dtn. 23, 19 nach sich zieht. Ob damit nach phönizischem Vorbild auf die kanaanäische Institution kultischer Prostitution (*Hierodulie), bei der Hierodulen als klbm, im AT als q^{e}dešîm bezeichnet wurden, angespielt wird, ist zweifelhaft; die Mischna nimmt kælæb wörtlich (Temurah 6, 3; Fisher; M. Gruber, The Qadeš in the Books of Kings and other sources: Tarbiz 52 [1982] 167/76). Joseph. ant. Iud. 4, 206 versteht unter ,H.geld' den Verdienst aus dem Belegen eines H. Zweifelhaft ist auch, ob Jes. 66, 3 wirklich ein kanaanäisches H.opfer gemeint ist (Botterweck 164), das dann im AT keine weitere Erwähnung gefunden hätte.

b. Judentum. 1. Hundehaltung. H. rücken in die Nähe des Viehs, weshalb ein von einem H. angefallenes Tier nach bḤullin 53a nicht trefah wird; bBaba Qamma 80ab erlaubt die Aufzucht kleiner H. (vermutlich die κυνάρια von Mt. 15, 26f) zum Hüten des Hauses u. zum Vertilgen der Mäuse. Man bedarf des H. in der Stadt aus Sicherheitsgründen (bPesaḥim 113a; bBaba Qamma 83a) sowie zum Schutze der Kleinviehherden gegen Wölfe (bSanhedrin 105a). Die Exkremente des H. dienen zum Ledergerben (bBerakot 25a u. ö.). – Er bleibt jedoch ein ambivalentes Tier, das von Hunger getrieben junge Lämmer reißt (bBaba Qamma 15b; vgl. 19b) u. deshalb vom Menschen gefüttert werden muß (bŠabbat 154b/155b; bJomṬob 21a), selbst am Sabbat. Der H. kehrt zu seinen Exkrementen zurück (bJoma 53b) u. frißt sie (bBaba Qamma 19b; 92b) wie auch Aas u. Leichname (bḤullin 126a; 'Ohalot 11, 7 u. ö.). Auf keinen Fall jedoch dürfen ihm Opferreste überlassen werden (bBerakot 15a; bTemurah 130b).

2. Kynomantie u. Iatromagie. Der H. gilt als geistersichtig; sein Heulen kündigt die Nähe des Todesengels an, sein Bellen die des Propheten Elia (bBaba Qamma 60b). Das Sehen eines H. im Traum gilt jedoch (wegen Jes. 56, 4) als kein gutes Omen, weshalb das Aussprechen von Ex. 11, 7a als Gegenmittel empfohlen wird (bBerakot 56b). – Wie bJoma 83b zu entnehmen ist, waren Tollwut u. die damit verbundenen Gefahren bekannt, weshalb ein solcher H. sogar am Sabbat getötet werden durfte (bŠabbat 121b). Nach Ansicht des medizinisch gebildeten Mar Samuel, dem die opinio communis folgen sollte, galt der tolle H. als von einem ,bösen Geist' besessen (bJoma 83b; J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 686); er sei deshalb mit Wurfgeschossen zu töten, damit der Dämon (= Erreger) nicht überspringe (bJoma 84a). Dennoch stoßen wir auf iatromagische Praktiken wie zB. die Anwendung von Exkrementen eines weißen H. gegen Katarrh (bGiṭṭin 69b) oder von sieben Haaren aus dem Barte eines alten H. gegen Fieber

(bŠabbat 67a). Bei Joseph. b. Iud. 7, 184 findet sich auch der Bericht über die hochgerühmte Mandragora-Pflanze, bei deren Gewinnung ein H. sein Leben lassen muß.

3. Legenden, Sprichwörter u. Vergleiche. Im Midrasch gehört der H. neben Cham u. dem Raben zu jenen, die in Noahs Arche ihre sexuellen Gelüste nicht unterdrücken konnten; der H. wurde mit der für ihn typischen Form des Koitus bestraft (v. Ranke-Graves / Patai 140). Dagegen schützt Abels Hirten-H. seinen toten Herrn vor wilden Tieren u. Vögeln (ebd. 115). In der Fabel von den goldenen H., die das Josephsgrab bewachen, bringt Mose diese durch Zitieren von Ex. 11, 7a zum Schweigen, woraufhin er die Gebeine Josephs mitführen kann (Ex. Rabbah 20 zu 13, 19; Übers. 163 Wünsche). Offenbar besteht hier ein Zusammenhang mit dem Anubiskult. In einer anderen Josephslegende (Gen. Rabbah 84, 14 zu 37, 18; Übers. 413 Wünsche) wollen seine Brüder die H. gegen ihn hetzen u. ihn auf diese Weise töten; diese Szene fand nach einer Forschungsrichtung ihren Niederschlag in der Wiener Genesis fol. 15^v (M. D. Levin, Some jewish sources for the Vienna Genesis: ArtBull 54 [1972] 241; K. Schubert: Kairos NF 25 [1983] 7), nach einer anderen handelt es sich hier eher um ein idyllisches Detail, eben einen Joseph freudig begrüßenden H. (P. Prigent, Le judaïsme et l'image [Tübingen 1990] 287). JTerumot 8, 6 (7), 46a, 37/40 u. Pesikta de Rab-Kahana 11, 1 (engl. Übers. 201 Braude / Kappstein) findet sich die Sage von dem treuen H., der die Hirten vor Schlangengift bewahrt u. in den Tod geht. – Der metaphorische Gebrauch von H. ist recht umfangreich. Da ist das Bild des H. für zanksüchtige Menschen (b'Erubin 61a; 86a), seine Anwendung auf Unwissende, Gottlose, auf Samaritaner u. Nichtisraeliten (Strack / Billerbeck 1, 724f). Die Götter von Heiden haben das Antlitz von H. (bSanhedrin 63b; j'Abodah Zarah 2, 2, 42d, 1f; vgl. b'Abodah Zarah 46a), wie auch das durch Sittenverfall gekennzeichnete Zeitalter vor der Ankunft des Messias (bSanhedrin 97a).

4. Hellenistisches Judentum. Die *Jagd mit H. ist nach Philo spec. leg. 4, 121 eine körperliche Ertüchtigung, wiewohl der H. neben der H.-*Fliege (κυνόμυια) zu den schamlosesten Tieren gehört (vit. Moys. 1, 30; ähnlich Joseph. c. Ap. 2, 86). Schlemmer werden in ihren Begierden zu kleinen H. (Philo spec. leg. 4, 91); der Wein verwandelt die Trinker in tolle H. (vit. cont. 40). Als gelehrtem Eklektiker ist ihm auch der räsonable H. des Chrysippus (s. u. Sp. 792) bekannt (anim. adv. Alex. 45f [237 Terian]). – Hellenistischen Einfluß verrät das Eindringen des unreinen H. in die jüd. Kunst, zB. als Totenbegleiter auf einem Kindersarkophag in Rom (Goodenough, Symb. 2, 11 u. 3, Abb. 736) oder als jagender H. im Fußbodenmosaik der Synagoge von Ma'on (M. Avi-Yonah: Bull. of the L. M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues 3 [1960] 25/35). Auch im Mosaik der Synagoge von Gaza (6. Jh., M. Avi-Yonah: La mosaïque gréco-romaine [Paris 1965/75] 2, 377f bzw. ders., Art in ancient Palestine. Selected studies [Jerus. 1981] 389f Taf. 56, 1) finden sich H. abgebildet. (Seit dem späten MA ist er Bestandteil der Illumination sakraler Literatur.)

IV. Griechenland bis zur hellenist. Zeit. a. Mykenische u. früharchaische Zeit. H.bestattungen sind aus kretisch-mykenischer Zeit bekannt (L. P. Day, Dog burials in the Greek world: AmJournArch 88 [1984] 31). In der mykenischen Kunst ist der H. häufig vertreten, man denke an die Wandmalereien im Palast von Tiryns (G. Rodenwaldt, Tiryns 2 [Athen 1912] 123 Abb. 55 u. 111 Abb. 47; zum bronzezeitlichen Jagd- u. Hetz-H. Buchholz u. a. 112/4. 50/3). Über die Jagd mit H. informiert der Freskenzyklus im Palast von Pylos; in den Palastarchiven werden erstmalig ,H.führer', ku-na-ke-ta-i, erwähnt (J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek^2 [Cambridge 1973] 557). Minoische Siegel zeigen sich kratzende H. u. vermutlich die Prototypen von Skylla (A. Evans, The palace of Minos 3 [London 1930] 96 Abb. 54; 4, 2 [ebd. 1935] 952 Abb. 921) u. *Cerberus (ebd. 3, 153/5).

b. Von Homer bis zur hellenist. Zeit. 1. Hundehaltung. Hauptaufgaben des H. waren Jagdbegleitung (Il. 9, 544; Od. 19, 429. 436. 444; Mainoldi 59/68. 143/51), Bewachung von Haus u. Hof sowie der Herden (zB. Od. 14, 29/32). Geschätzt wurden Schnelligkeit (hierauf verweist der Name ,Argos' des treuen H. von Odysseus) u. Spürsinn (Od. 17, 291/327; Dierauer 5; zur Rezeption der Argosszene G. W. Most: AntAbenl 37 [1991] 144/68). Od. 16, 162f findet sich die älteste Erwähnung des ,sechsten Sinnes' von H. (Lilja 29). Beliebt war der H. auch als

,Tischgenosse' (J. Borchardt, Die Bauskulptur des Heroons von Limyra [1976] 132 Taf. 55, 2). – Strittig ist die Funktion des H. als Kriegs-H. (R. M. Cook, Dogs in battle: Festschr. A. Rumpf [1950] 38/42 mit E. S. Forster, Dogs in ancient warfare: Greece and Rome 10 [1940/41] 114/7). Da H. sich ,manntreu' erziehen lassen u. ,gewisse Gruppenbevorzugungen' zu erreichen sind, dürfte der Einsatz als ,Kriegshelfer' möglich sein (W. Herre brieflich vom 5. I. 1987; zu den Festungs-H. von Teos L. u. J. Robert: JournSav 1976/77, 206/8). Allerdings fehlen H. in Kampfszenen selbst auf den klazomenischen Sarkophagen (E. Kirchner: JbInst 102 [1987] 157). – Als gesichert gilt dagegen die Kynophagie (Anan.: Athen. dipnos. 7, 282B; Aristoph. equ. 1389f), die im 6. Jh. vC. auch zum Ritual des Hermes Kandaules gehörte (C. H. Greenewalt, Ritual dinners in early historic Sardis [Berkeley u. a. 1978]) sowie zu dem der Astarte-Aphrodite in Tamassos (G. Nobis, Tierreste aus Tamassos auf Zypern: ActaPraehistArch 7/8 [1976/77] 285. 298). – Erst ab dem 5. Jh. vC. tauchen Rassenunterschiede in den Quellen auf. Die folgende übliche Einteilung (W. Richter, Art. H.: KlPauly 2, 1246) bezeichnet aber keine wirklichen Rassen, sondern Gruppen, die teilweise selbst Kreuzungen darstellen: 1) Molosser (Epeiroten): doggenartige Wach-, Hirten- u. Jagd-H.; 2) Lakonier: die eigentlichen Jagd-H., die nach PsAristot. hist. an. 8, 28 aus der Kreuzung von H. u. *Fuchs hervorgegangen sein sollen; 3) kretische u. sizilische Wind-H. u. 4) Melitäer: Zwerg-H. von der dalmatin. Insel Melitaea, die als Wach- u. Schoß-H. dienten (O. Keller, Antike Tierwelt 1 [1909] 92f; D. B. Hull, Hounds and hunting in ancient Greece [Chicago u. a. 1964] 20/38). Nach Xen. cyneg. 7, 5 sollen H.namen kurz sein; die über 200 überlieferten bezeichnen überwiegend körperliche u. psychische Eigenschaften (F. Mentz, Die klass. H.namen: Philol 88 [1933] 104/29. 181/202. 415/42; ergänzend C. Gallavotti: BollComitPrepEdizClass 17 [1969] 81/91). Die Probleme der Abrichtung von Jagd-H. werden in der kynegetischen Literatur abgehandelt, die zugleich den Wert des Jagens hervorhebt. Die wertvollste Quelle ist Xenophons Cynegeticus. Die Jagd dient nicht nur der körperlichen Ertüchtigung u. ist somit von militärischem (cyneg. 12, 1/9), sondern auch von allgemein erzieherischem Wert für die männliche Jugend (ebd. 1, 18; 2, 1 u. ö.). Arrians Cynegeticus bringt Ergänzungen zu Xenophon, während die noch jüngeren Cynegetica des Oppian als Lehrepik einen Mangel an praktischer Erfahrung verraten (Anderson 129/35). Die Jagd als Metapher für μέθοδος τῶν λόγων hat Platon als erster in die Bildwelt der Philosophie eingebracht (C. J. Classen, Untersuchungen zu Platons Jagdbildern [1960]).

2. Religionsgeschichte. a. Mythologie. Die ambivalente Bewertung des H. drückt sich darin aus, daß er einmal als Symbol des Todes, zum andern als Begleiter von Göttern u. Heroen auftreten kann. Hesiod. theog. 311 bezeichnet den κύνα στυγεροῦ Ἀίδαο aus Il. 8, 368 erstmals als Κέρβερος (*Cerberus; Mainoldi 39f). Weitere hundeartige Monstren der Unterwelt sind sein Bruder Orth(r)os (Il. 8, 289/94), der wie ein H. bellende Typhoeus (ebd. 834) u. die Empusa aus *Hekates Gefolge, die Aristoph. ran. 292 H.gestalt hat (Lilja 80; Mainoldi 47). Bekannt ist auch Hekabes Metamorphose in einen H., deren Grab, κυνὸς σῆμα, den Seeleuten zur Orientierung diente. Dio Chrys. or. 33, 59 mit frg. lyr. adesp. 965 (516 Page) läßt die Verwandlung durch Erinyen bewerkstelligen, deren H.gestalt belegt ist (zB. Aeschyl. choeph. 924. 1054). Auch die todbringenden Keren können als H. angesprochen werden (zB. Il. 8, 527), ebenso die Harpyien (Apollon. Rhod. 2, 289; Lilja 101) u. die Telchinen (Armenidas: FGrHist 378 F 8). Weitere hundegestaltige Phantasmen sind die Sphinx (Hesiod. theog. 326f), ἡ ῥαψῳδὸς κύων (Sophocl. Oed. Rex 391; Lilja 59), die auf einem thessalischen Epitaph als Hades-H. angesprochen wird (L. H. Jeffery, The local scripts of archaic Greece[2] [Oxford 1990] 402), u. Lyssa als Personifikation des Zornes der *Artemis im Kallisto- u. Aktaion-Mythos (A. Stenico: NumAntCl 6 [1977] 73/86; P. Jacobsthal: MarbJbKunstw 5 [1929] 1/23). Seit dem 7. Jh. vC. beschäftigte Skylla, das Meeresphantasma aus Frauenoberkörper u. H.protomen, das Denken u. Kunstschaffen (K. Tuchelt, Skylla: IstMitt 17 [1967] 173/94; P. Themele, Σκύλλα Ἐρετρική: ArchEph 1979 [1981] 118/53). – Reliefs von Hekataia zeigen Hekate häufig in Begleitung von H., so auch als ,Herrin der Toten' (A. Kehl, Art. Hekate: o. Bd. 14, 320. 326) auf einer attischen Lekythos: zwei mit einem Frauenkörper verbundene H. fressen

offensichtlich ein kleines menschliches (Seelen-)Wesen (S. Karouzou: JournHellStud 92 [1972] Taf. 18). Andererseits unterstützen Hekates H. die Götter in der Gigantomachie auf dem Pergamonaltar. Aristoph. frg. 608 Kassel / Austin ist sie selbst ein wütender H.; ihr Erscheinen ist mit dem Geheul v. H. verbunden (Apollon. Rhod. 3, 1216; Theocr. id. 2, 36). Sie u. Apollon lehrten Chiron die Jagd u. H.zucht (Xen. cyneg. 1, 1), wodurch dieser zum Lehrmeister vieler Heroen wurde, die noch das christl. Megalopsychia-Mosaik als die großen Jäger darstellt: Narkissos, Teiresias, Aktaion, Meleagros, *Hippolytos u. *Adonis (J. Lassus, La mosaïque de Yakto: G. W. Elderkin [Hrsg.], Antioch-on-the-Orontes 1 [Princeton 1934] 116/25; zu Meleagros u. der Kalydonischen Jagd G. Daltrop, Die kalydon. Jagd in der Antike [1966]). Anzuführen sind auch Atalante mit ihrer Hündin Αὖρα (Pollux. 5, 45) u. Prokris mit dem unfehlbaren Lailaps (M. Guarducci, Il cane di Zeus: StudMatStorRel 16 [1940] 1/8) sowie die ,Kynanthropie' der Pandareostöchter (W. H. Roscher, Das von der ,Kynanthropie' handelnde Frg. des Marcellus v. Side = AbhLeipzig 17, 3 [1896]; vgl. J. Mattes, Der Wahnsinn im griech. Mythos u. in der Dichtung bis zum 5. Jh. [1970] 71f). – Beziehungen zum H. weisen noch die folgenden Götter auf (zB. Scholz 44/55): Adranos, Aphrodite, *Asklepios, Hades, *Charon, *Hermes (führt einen als Schwein verkleideten H. zum Opfer, F. Studniczka: JbInst 6 [1891] 258/62), Krimisos, Maletas, Pan, Priapos sowie die Heroen Paris, Perseus, **Bellerophon, Orpheus, Daphnis, Endymion, Argos, Nike u. natürlich Orion. Weinmythen zugeordnet ist die Hündin des Orestheus, die den Weinstock gebar (Hecat. Mil.: FGrHist 1 F 15; W. Speyer, Art. Holz: o. Sp. 98) u. die Hündin der Erigone, Maira, die verstirnt wurde.

β. Ritual. Während es zB. für den Athene-Tempel auf der Akropolis ein H.verbot gab, waren sie in anderen Tempeln wie denen des Asklepios zugelassen (Greenewalt aO. [o. Sp. 787] 41). Sie konnten überdies als Opfertier dienen. Man kann drei Typen des H.opfers unterscheiden: 1) Ἑκάτης δεῖπνον: Als Hekates Symboltier war der H. Bestandteil desselben. Es handelt sich dabei um einen häuslichen Ritus, in dem nach einem vorausgegangenen περισκυλακισμός alles Unheilvolle von den Teilnehmern auf den geschlechtsunreifen H. übertragen, dieser getötet u. an den Wegkreuzungen der Hekate ,übergeben' wurde (Plut. quaest. Rom. 68, 280C; 111, 290D; Mainoldi 51/3; Plut. vit. Rom. 21, 10; Theophr. char. 16, 13). H.opfer erhielten auch die mit Hekate gleichgesetzte argivische *Eileithyia sowie die attische Genetyllis (G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 79). 2) Einem 2. Typus von H.opfer gehören die apotropäischen Opfer der Keer gegen die klimatischen Auswirkungen des Sirius-Aufgangs (Nilsson, Feste 6/9), die H.opfer der spartan. Epheben an Enyalios-Ares (Scholz 17) sowie das ebenfalls für Ares bestimmte H.opfer der Karer an (ebd. 18). Kathartischen Charakters ist das in die H.tage fallende argivische Lämmerfest (Ἀγνηίδες ἡμέραι), wenn die H. an Lyssa leiden (Athen. dipnos. 3, 99E). Der Mythos vom Tode des Linos-Knaben, der den H. angelastet wurde, begründet deren Tötung (κυνοφόντις; Scholz 19/22). 3) Der 3. Typus von H.opfer hat mit der Heereslustration zu tun. Gemeint ist ein Dichotomieritual, wie es schon aus hethitischer Zeit bekannt ist (s. o. Sp. 779), bei dem ein H. oder eine Hündin zerteilt wird u. das Heer zwischen diesen Teilen hindurchschreitet. Nach Liv. 40, 6, 1/3 (Mainoldi 53) geht dieses Opfer 182 vC. einer Parade mit nachfolgendem Scheinkampf voraus, während Curt. 10, 9, 12 (Mainoldi 53) ein solches für 323 vC. anführt: zur Wiederherstellung der Einheit nach Alexanders Tod. Offensichtlich ist neben der lustratio exercitus auch die Integration der Gruppe beabsichtigt (J. Bernolles: RevHistRel 173 [1968] 60; H. S. Versnell: MedNedInstRom 37 [1975] 102. 108; W. Speyer, Eine rituelle Hinrichtung des Gottesfeindes. Die Zweiteilung: RhMus 123 [1980] 203f).

γ. Grabkult. Sphinx u. Skylla mit H.protomen sowie Rundplastiken von H. dienten zur Bewachung von Gräbern. Seit dem 6. Jh. vC. breitete sich aus Jonien die Mann-H.-Stele auch in Attika aus (B. S. Ridgway, The man-and-dog stelai: JbInst 86 [1971] 61). In diese Zeit fallen auch die spartanischen Heroenreliefs mit H.abbildungen. Das Grabrelief kann erweitert werden bis hin zu ganzen Totenmählern (vgl. Bankettrelief aus Thasos, ca. 460 vC.) oder zur Darstellung des Verstorbenen in Jagd- u. Kriegsszenen (vgl. das messenische Relief der Löwenjagd Alexanders bzw. den Alexandersarkophag); der H. ist stets anwesend. In dieses ,orientali-

sierende Repertoire' (Ridgway aO. 76) gehört auch die Verbindung von rituellem Wagenlauf mit jagenden H. auf den Larisäer Friesen. – Zahlreich sind die Grabreliefs, auf denen der H. als Lieblingstier u. Wächter des/der Verstorbenen abgebildet ist. Bis in röm. u. christl. Zeit hinein wurden Grabstelen mit Epitaphen für geliebte H. errichtet (G. Pfohl, Art. Grabinschrift I: o. Bd. 12, 493f). Bereits in der Antike bekannt war das Epigramm für Hippaimon, sein Pferd Podargos, seinen H. Leithargos u. seinen Diener Babes (Anth. Graec. 7, 304; Lilja 111), was den Wunsch nach sozialer Repräsentation verdeutlicht, waren doch H. u. Pferd Statussymbole der oberen Gesellschaftsschicht (Plut. cup. div. 2, 523F). Es ist folglich mit einem starken Diesseitsaspekt im Grabkult zu rechnen.

3. Kynomantie u. Iatromagie. Als mantische Disziplin ist besonders die Physiognomik anzuführen, die in das 6. Jh. vC. zurückreicht, deren Hauptwerke (PsAristot. physiogn.; Polemo physiogn.; Adamant. physiogn. u. Physiogn.) jedoch jüngeren Datums sind (Ausg.: R. Förster, Scriptores physiognomici Graeci et Latini 1/2 [1893]; E. C. Evans, Physiognomics in the ancient world: TransAmPhilosSoc 59, 5 [1969]). Es werden äußere physische Merkmale des Menschen sowie Stimme u. Sexualverhalten mit Analoga des H. verglichen u. auf Charaktereigenschaften geschlossen. – Religiös-magischer Natur war auch die mit dem Namen des *Asklepios (*Epidauros) verbundene Tempelmedizin. Für die Gebildeten dürfte es ein Schock gewesen sein, wenn (zumindest im 4. Jh. vC.) H. im Tempel von Piräus Voropfer erhielten. Dies läßt die Burleske des Komikers Platon vermuten (κύνες als Metapher für Penis u. κυνηγέται für Testes frg. 188, 16 Kassel / Austin]). Wie die Hekateverehrung ist der Asklepioskult (beide erlebten im 5. Jh. vC. ihren Aufschwung) soziologisch als Volksreligion zu bezeichnen. Nach IG 4, 951, 125f u. 952, 36/8 wurden zwei Knaben im Sinne der Kultpropaganda durch das Lecken der H. geheilt. Denn wie schon im Falle der Gula (s. o. Sp. 776) sind die Asklepios-H. stets inaktiv abgebildet. Da es sich um theurgische Medizin handelt (R. Winau, Asklepios u. die Tempelmedizin: HellenikaJb 1982, 148/62), ist die Reflexion auf die Wirkkraft des H.speichels beim Menschen obsolet (gegen Fuhr 144). – In klass. Zeit wurde ärztlicherseits H.fleisch verordnet (J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RGVV 24 [1935] 290. 366/9). Die Lyssa (eigentlich ,Wolfswut'; B. Lincoln: IdgForsch 80 [1975] 98/105) in der Bedeutung von Tollwut war bekannt (Herzog 143f), die Scheidung von Geisteskrankheiten erfolgte aber erst spät (B. v. Hagen, Lyssa [1940] 27).

4. Philosophie. a. Der ,philosophische' Hund. Als Erfinder des räsonablen H. gilt Platon, der resp. 2, 374d/376c die Wächter der Stadt mit edlen jungen H. vergleicht (Wortspiel φύλαξ - σκύλαξ) u. von beiden nicht nur Mut, Schnelligkeit u. Stärke verlangt, sondern auch die philosophische Natur, die mit der Liebe zum Lernen zusammenfällt (T. A. Sinclair: ClassRev 62 [1948] 61f; K. A. Neuhausen: RhMus 118 [1975] 250f). Dieser platonische Gedanke, der nur die positiven Eigenschaften des H. im Blick hat, wurde von Plut. Is. et Os. 355B rezipiert. Aber auch in Plutarchs vier tierpsychologischen Schriften wird den Tieren der Besitz des λόγος zugebilligt, was die Stoiker ihrerseits grundsätzlich abgelehnt haben (M. Pohlenz, Die Stoa 1[5] [1978] 85. 185. 227; zur vermittelnden Position des Poseidonios [Sen. ep. 121] W. Theiler [Hrsg.], Posidonios. Die Fragmente 2 [1982] 380f; I. G. Kidd, Posidonios 2. The commentary 2 [Cambridge u. a. 1988] 571/3). Bei Plutarch wird dem H. nicht nur Tugend (soll. an. 14f), mimische Fähigkeit (ebd. 19) u. Arzneikunde (ebd. 20), sondern auch die Befähigung zu intellektueller Leistung (ebd. 13) zugesprochen. Sextus Empiricus schreibt hypoth. 1, 69/71, unter Anführung der Erzählung des Stoikers Chrysippus, wonach ein Jagd-H., bei der Verfolgung des Wildes an einen Graben angelangt, nach rechts u. links schnuppert u. dann über den Graben setzt (anders Pohlenz aO. 85), spöttisch dem H. sogar dialektische Fähigkeit zu (Dierauer 222; Neuhausen aO. 253). – Hesiod hatte Pandora, der ersten Frau, eine innere ,H.natur', einen H.sinn (κυνεὸς νόος, op. 67) unterschoben u. eine sexuelle Unersättlichkeit während der H.tage (op. 586f; J.-P. Vernant, Mythos u. Gesellschaft im alten Griechenland [1987] 180f; zur Abstammung der Frau von der Hündin s. die Weibergedichte des Phokylides [frg. 2 Diehl] u. Semonides [frg. 7 D.]). Platon seinerseits will resp. 4, 458d/460a die züchterische Selektion, die die Angehörigen

der Oberschicht bei H. u. Vögeln vornehmen, auch auf die Menschen angewendet wissen. Bezüglich des Verhältnisses von Willensfreiheit u. Heimarmene (*Fatum) haben die Stoiker den Menschen mit einem H. verglichen, der, am fahrenden Wagen angebunden, willig mitläuft (K.-H. Rolke, Die bildhaften Vergleiche in den Frg. der Stoiker von Zenon bis Panaitios [1975] 402/4).

β. Kyniker u. Pythagoreer. Einleuchtend ist die Ableitung der Bezeichnung Kyniker von κύων, galt doch Diogenes wegen seiner Schamlosigkeit Diog. L. 6, 46 als der H. schlechthin (Dierauer 181; H. Niehues-Pröbsting, Der Kynismus u. der Begriff des Zynismus [1979] 19). Ein H. soll sein Grabmal geschmückt haben (Diog. L. 6, 78; vgl. Anth. Graec. 7, 64 [dazu Lilja 115]; Auson. epitaph. 28 [82 Peiper]; vgl. aber G. Petzl: ZsPapEpigr 84 [1990] 79); als H. bezeichnen ihn mehrere Epitaphe (vgl. Anth. Graec. 7, 63. 65f. 68), ihm widerfuhr sogar die Verstirnung (ebd. 7, 64; vgl. Auson. epitaph. 28 [82 P.]). Abweichend von der Ehelosigkeit der Kyniker ging Krates mit Hipparchia die Ehe ein, die als κυνογαμία von der Suda (s. v. Krates [3, 182 Adler]) u. a. erwähnt wurde (Dudley 49/52). Eigenschaften von Kynikern u. H. werden bei Elias in Arist. cat. proem. (CAG 3, 2/29) verglichen. Von Pythagoras, der eine Form der Metempsychose lehrte (K. Hoheisel, Das frühe Christentum u. die Seelenwanderung: JbAC 27/28 [1984/85] 27f), wird überliefert, daß er an der Stimme eines geprügelten H. die Seele eines Freundes erkannt habe (Xenophan.: VS 21 B 7, 2f; vgl. Diog. L. 8, 36; Dierauer 18). Im dunklen bleibt der Gebrauch von H. in der Eidesformel νὴ bzw. μὰ τὸν κύνα. Die Pythagoreer sollen beim H. geschworen haben wie neben anderen vor allem Sokrates, wie zB. Plat. apol. 22a; Lys. 211e zu entnehmen ist. Da sich aber Gorg. 482b die Formel μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν findet, ist möglicherweise an Anubis zu denken (s. aber auch Döring 154/6). Hermias, der Schüler des Proklos, verknüpfte den H.eid, im Kontext der Spekulationen über die aurea catena, mit der Kette des Hermes, dessen Symboltier der H. ist, woraus folgt, daß Sokrates den Hermes als Zeugen anruft (P. Lévêque, Aurea Catena Homeri [Paris 1959] 34f).

5. Märchen, Fabeln, Sprichwörter u. Vergleiche. Bestimmte Eigenschaften des H. werden in Märchen bei Plinius, Plutarch u. Aelianus ins Unglaubliche gesteigert, so wenn H. nach dem Tode ihrer Herren aus Treue in den Freitod gehen (A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren u. Verwandtes, Diss. Heidelberg [Stuttgart 1889] 75f) oder die Mörder ihrer erschlagenen Herren überführen (ebd. 77/82). In den antiken *Fabeln (Lilja 106/8; Mainoldi 201/12) dient tierisches Verhalten zur Erklärung alltäglichen menschlichen Verhaltens innerhalb der bestehenden Werteordnung (A. La Penna, La morale della favola esopica come morale delle classi subalterne nell'antichità: Società 17 [1961] 459/537). Die Fabeln zeigen in aller Deutlichkeit die Ambivalenz im Wesen des H., der als ein domestiziertes Tier auf seiten der Menschen steht, gegen Fuchs u. Wolf (Aesop. fab. 41. 97. 153. 160 [337f. 359. 380f. 383 Perry]; vgl. Babr. fab. 113 [148f P.]). Als Tier unter Tieren kann er jedoch mit dem Wolf gemeinsame Sache machen (Aesop. fab. 267. 342 [424. 461]) u. ist geprägt von diebischem Verhalten (ebd. 254 [420]), grenzenloser Gier (ebd. 133. 135 [372f]), Faulheit (ebd. 415 [534]) u. Schlechtigkeit (ebd. 64 [346]). Das Spiegelbild menschlicher Natur wird in der Fabel über die Lebensalter noch einmal sichtbar. Die vom H. den Menschen überlassenen letzten Jahre erklären den mürrischen u. griesgrämigen Charakter der Alten (ebd. 105 [696]; vgl. Babr. fab. 74 [90/3]). – Auch in Sprichwörtern ist der H. Symbol für menschliche Grunderfahrungen (C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen u. Römer [1881] s. v. H.). Ein geflügeltes Wort war das vom κύων ἐν φάτνῃ, dem H. in der Krippe, der selbst nicht von der Gerste frißt, aber wie ein Geizhals auch andere nicht fressen läßt (I. Trencsényi-Waldapfel, Der H. in der Krippe: ActOrientAcadHung 14 [1962] 139/43; G. Moravcsik, Der H. in der Krippe: ActAntAcadHung 12 [1964] 77/86 mit Hinweis auf die äsopische Fabel 702 [696 Perry]). Ev. Thom. (NHC II, 2) 102 findet sich das Bild wieder, wobei die Pharisäer mit dem H. verglichen werden. Eine Parallele paiderotischen Charakters ist das Epigramm des Straton v. Sardes: Anth. Graec. 12, 236. Weit verbreitet war auch das Sprichwort vom Leder fressenden H., einem Bild unseliger Leidenschaft für ausgefallene Genüsse (Theocr. id. 10, 11; Lucian. ind. 25; Hor. sat. 2, 5, 83), das in veränderter Form bei M. Luther weiterlebt: ,An den Lappen

lernt der H. Leder fressen' (F. Seiler, Der Leder fressende H.: NJbb 22 [1919] 435/40). – Der metaphorische Gebrauch von H. erfreute sich großer Beliebtheit. Wiewohl Homer ein H.freund war, diente doch bei ihm schon κύων als Schimpfwort (M. Faust, Die künstlerische Verwendung von κύων ,H.' in den homerischen Epen: Glotta 48 [1970] 8/31). Auch die Bildersprache der Tragiker Aeschylus u. Sophokles bedient sich des H. (H. Mielke, Die Bildersprache des Aischylos, Diss. Breslau [1934] 82/4; S. G. Rieder, Die Bildersprache des Sophokles [1934] 31. 68f. 74f; Lilja 54/61), wobei es zur Bildung gewagter Metaphern kommt, wie zB. Aeschyl. Prom. 803: ,die stummen H. des Zeus' (Ζηνὸς ἀκραγεῖς κύνας) für den *Greif, u. Ag. 135: ,die befiederten H. des Vaters' (πτανοῖσιν κυσὶ πατρός) für die Adler des Zeus, Soph. Oed. Rex 391: ῥαψῳδὸς κύων für die Sphinx, Electr. 1388: die ,unentrinnbaren H.' (ἄφυκτοι κύνες) für die Erinyen (Mainoldi 49). – In der attischen Komödie steht κύων regelmäßig für das membrum virile (J. Henderson, The maculate muse [New Haven u. a. 1975] 127. 133 nr. 88. 117f), während das Sprichwort κύνα δέρειν δεδαρμένην (,einer geschundenen Hündin die Haut abziehen', Pherecrates frg. 193 Kassel / Austin: Schol. Aristoph. Lys. 158) vermutlich ein Euphemismus für die weibliche Masturbation ist (Henderson aO. 133; Lilja 82; Mainoldi 184_{80}). Unter den *Gesellschaftsspielen gab es auch ein H.spiel erotischer Natur (weitere Spiele mit H. s. S. Mendner: o. Bd. 10, 858f). Studniczka aO. 261 hatte für den parodistischen H.prozeß Aristoph. vesp. 891/1008 die Teilnahme wirklicher H. an der Aufführung angenommen, was heute als überholt gilt (P. D. Arnott, Animals in the Greek theatre: Greece and Rome 6 [1959] 178f; Lilja 63).

V. Hellenismus u. römische Kaiserzeit. a. Isisreligion. Zu den Universalgottheiten der hellenist. Zeit gehört Isis, die untrennbar mit dem H. verbunden ist: Zum einen ist das der alex. Canidengott Anubis (s. o. Sp. 781), dessen Mythus bekannt war (zB. Diod. Sic. 1, 18, 87; Plut. Is. et Os. 14), zum anderen ist es Isis-Sothis mit dem H.stern (Sirius), die auch auf einem H. reitend dargestellt wird. Von sich selbst sagt die Göttin: ,ich bin diejenige, welche im H.stern aufgeht' (D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien [1961] 33). Bestandteil der Isis-Prozession war der Priester mit Anubis-Maske (Apul. met. 11, 11, 1), die auch Kaiser wie *Commodus nach Hist. Aug. vit. Comm. 9, 4. 6 u. Pescennius Niger nach ebd. vit. Pescenn. Nig. 6, 9 trugen. Einen Skandal aus den J. 18/19 nC. berichtet Joseph. ant. Iud. 18, 3, 4, wonach ein röm. Kavalier eine verheiratete Römerin im Isistempel in der Maske des Anubis verführt haben soll (O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 17/27). Bemerkenswert ist die Grabinschrift von der Via Labicana aus dem 1. Jh. nC., in der der Tote die ,Heiligste Mutter' um Hilfe vor dem Gebell des Cerberus anfleht; der Familien-H. Demo ist eingeschlafen (R. Egger, Sanctissima Mater: Studi in on. A. Calderini e R. Paribeni 1 [Milano 1956] 239/50).

b. Orphik. In römischer Zeit wird aus dem Psychopompos Orpheus der Hirte, der, angetan mit phrygischer Mütze, inmitten wilder oder wilder u. gezähmter Tiere die Kithara spielt, so die wilde Natur des Menschen überwindend. Zu den lauschenden Tieren zählt bisweilen auch der H. (vgl. zB. die Kölner Orpheus-Schale: Spätantike 597f nr. 193).

c. Mithraskult. Der H. ist in mehrfacher Weise ein konstitutives Element der Mithrasmysterien. In der Tauroktonie wird er neben Rabe, Schlange u. Skorpion abgebildet. Er springt am Stier empor, scheinbar nach dem austretenden Blut schnappend, das von der Schlange vom Boden aufgeleckt wird (L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology [Leiden 1968] 12/5). Hatte F. Cumont noch einen iranischen Kontext angenommen u. H. u. Schlange als Symbole des Guten u. Bösen verstanden, die miteinander kämpfen, so sieht man heute in der westl. Mithrasverehrung einen eigenständigen astralen Kult. Der H. in dem soteriologischen Akt der Tauroktonie ist dann Symbol für Canis minor. Zum Forschungsstand D. Ulansey, Mithraic studies, a paradigm shift?: RelStudRev 13 (1987) 104/10.

d. Chaldäische Orakel. In dem mystisch-theurgischen System ist Hekate Offenbarerin des Willens des Vaters u. Herrin der sublunaren Sphäre (Kehl aO. [o. Sp. 788] 322f). Letztere wird von bösen Dämonen beherrscht, die als H. bezeichnet werden. ,Aus den Schößen der Erde springen die chthonischen H. hervor, die dem Sterblichen kein wahres Zeichen zeigen' (Orac. Chald. [90 Des Places]; Mich. Psell. expos. in Orac.

Chald.: PG 122, 1140C; Übers. Lewy 545). Diese hindern die Seele an ihrem Aufstieg zu Gott. In der Unterscheidung als luftige, irdische u. feuchte H., die von Hekate angetrieben werden (Olymp. in Plat. Phaedo 4, 96 [230, 32 Norvin]), verkörpern die bösen Geister die physische Seite des Menschen, ,vernunftlose H.', die zu einem fleischlichen Leben verführen (Procl. in Plat. remp.: 2, 309, 10 Kroll).

e. Die griech. Zauberpapyri. Die Zauberpapyri zählen zu den primären Quellen griechischer Volksreligion hellenist. Zeit. Zu den verehrten Unterweltsgottheiten gehören Hekate, Anubis u. Cerberus mit dem H. als Symboltier. PGM^2 XVIIa 4 wird Anubis als H. angesprochen; von Hekate heißt es ebd. IV 2550 u. 2813, daß sie die H.meute liebt u. wie diese heult (2549. 2810f). Sie ist die κύων μέλαινα (1434, vgl. auch 2279. 2336), gleichzeitig aber auch Wölfin (2276. 2302f), die die wölfische oder H.wut entwickeln kann (2251). Hekate wird VII 692. 885f auch als die bellende Baubo angesprochen (προκυνη Βαυβώ; Olender 40_{180}). Eine wichtige Rolle spielt der H. im Sympathiezauber: PGM^2 IV 1872/926 vertritt ein Wachs-H. den Cerberus (vgl. 2943/66). Daneben werden mit dem ,Material' eines toten H. (2578. 2875), dem ,Unrat eines H.' (2689) oder dem Embryo eines H. (2645) Zauberpraktiken ausgeführt.

f. Hundsstern u. Hundstage. Der H. hat offenbar von Anfang an seinen festen Platz in der *Astrologie, sowohl in dem ägypt. Tierkreis von Dendera als auch in der griech.-ägypt. Dodekaoros, im Werk des Teukros wie auch auf den Marmorplatten Daressys u. des Bianchini (F. Boll, Sphaera [1903] Reg. s. v. H.; zu den Tieren der Dodekaoros PGM^2 VII 780/5 ders., Kl. Schriften [1950] 104f). Zahlreiche Sagen, Legenden oder Mythen verknüpfen den H. mit Sternbildern. Sirius (Σείριος; W. Gundel, Art. Sirius: PW 3A, 1 [1927] 314/51), Κύων / Canis maior, der auf dem Kalenderfries von Hagios Eleutherios als H. erscheint (Deubner 253 Taf. 39), ist wohl mit der Jägermythe von Orion, dem wilden Jäger, zu erklären. Wegen seiner Hybris mußte er sterben u. wurde zusammen mit seinem H. verstirnt (C. Ferretto, Orione tra ,Alke' e ,Metis': CivClass 3 [1982] 161/82). Eine Verbindung besteht wohl auch zwischen Sirius u. dem H. der Prokris, der Hündin der Erigone, Maira (sie ist auch verbunden mit dem προκύων, Canis minor) sowie mit den Mythen vom Tode des Aktaion u. des Linos. Zur Verstirnung Kallistos mit ihrem H. im Sternbild der Bärinnen s. Arat. 36, 52 u. E. L. Brown, The origin of the constellation name ,Cynosura': Orientalia 25 [1956] 384/402). Die Bedeutung des H.sterns folgt aus seiner für Mensch u. Natur bedrohlichen Hitzewelle. Die Gleichsetzung von Isis-Sothis mit Isis-Sopdet beruhte jedoch darauf, daß man mit dem Frühaufgang des Sirius am 19. VII. (zu den unterschiedlichen Datierungen G. J. Baudy, Adonisgärten [1986] 95_{29}) die für das Land als Lebensspender wichtige Nilflut verband. Auch die Adonien begannen mit dem 19. VII. Griechen u. Römer haben den H.stern dagegen als verhängnisvoll angesehen, schädigte er doch die Menschen durch Fieber, Pest u. andere Krankheiten u. den H. durch Tollwut. Überdies bringt der Sirius die Menschen, zum Nachteil des Mannes, aus dem sexuellen Gleichgewicht (Hesiod. op. 586f; Alcaeus frg. 347 Lobel / Page).

g. Rom u. Randgebiete. 1. Etrusker u. Umbrer. Auf den etruskischen Spiegeln ist der H. häufig anzutreffen: H. jagt Hase (zB. E. Gerhard, Etrusk. Spiegel [1843/95] 1, Taf. 140), Eberjagd mit H. (ebd. 2, Taf. 173), der H. des Paris (ebd. Taf. 191 u. 5, Taf. 106), Skylla mit H.protomen (ebd. Taf. 52f), der H. als Attribut der Laren bzw. Penaten (ebd. 3, Taf. 253 A. 1; 4, Taf. 289. 1) u. a. m. Die Beziehung des H. zu Tod u. Unterwelt ist in der Sepulkralkunst gut belegt. Er ist bei der Leichensalbung zugegen (A. J. Pfiffig, Religio etrusca [Graz 1975] 185 Abb. 77), ist Teil postmortaler Bankettszenen (M. Sprenger / G. Bartoloni, Die Etrusker [1977] 98 Taf. 57 u. ö.) oder nimmt aktiv teil an Leichenagonen (ebd. 108 Taf. 79). Ein ausführlich geschildertes H.opfer finden wir in den umbrischen Tabulae Iguvinae IIa 15/44 (3./2. Jh. vC.). Es handelt sich dabei um ein Zerstückelungsritual mit Kommunioncharakter, da ein Drittel des H. von den Teilnehmern verzehrt wird (A. J. Pfiffig, Religio Iguvina [Wien 1964] 14f u. §§ 23. 40).

2. Hundehaltung in Rom. Während Varro rust. 2, 9, 2 noch von zwei Arten des H. spricht, dem Jagd-H. u. dem Hirten-H., unterscheidet Colum. 7, 12, 2 drei Arten: den Wach-H., den Hirten-H. u. den Jagd-H. Der Wächter von Haus u. Hof soll kräftig u. abschreckend sein wie zB. der Molosser Skylax in der von Petronius geschilderten Cena Tri-

malchionis, der beinahe das Schoßhündchen Margarita in Stücke reißt (sat. 64, 6/9). Bei Betreten des Hauses hatte Encolpius sich gehörig über einen an die Hauswand gemalten Ketten-H. erschrocken, der von der bekannten Inschrift CAVE CANEM begleitet war (ebd. 29, 1; zu ihrem apotropäischen Charakter Burriss 32). Die Hirten-H., Molosser u. Lakonier, sind nach Hor. epod. 6, 5f amica vis pastoribus (Verg. georg. 3, 404/6). Der wichtigste H. für die jagdliebenden Römer war der Jagd-H., mit dem sich Kynegetologen wie Grattius, Arrianus, Nemesianus u. Oppian (s. o. Sp. 788) beschäftigen (J. Aymard, Essai sur les chasses romaines [Paris 1951]), u. der häufig auf Mosaiken, besonders Jagdmosaiken, abgebildet wurde (I. Lavin, The hunting mosaics of Antioch and their sources: DumbOPap 17 [1963] 179/286; zum Alexander-Mosaikbild von Palermo H. Fuhrmann, Philoxenus v. Eretria [1931]). Eine röm. Besonderheit ist das Auftreten von H. im Amphitheater, sei es als Zugtiere etwa einer Quadriga oder als Gehilfen bei Tierhetzen (zB. auf dem Gladiatoren-Mosaik von Zliten G. Ville: La mosaïque gréco-romaine aO. [o. Sp. 786] 1 Abb. 19f), aber auch als Instrument bei der *Hinrichtung (N. Hyldahl / B. Salomonsen: o. Bd. 15, 347). Nero ließ in Tierfelle gehüllte Christen von H. zerreißen (Tac. ann. 15, 44; Iuvenal. 8, 235 [vgl. 1, 157f]; Martial. epigr. 25, 5; Sen. ep. 14, 5). Plutarch berichtet soll. an. 19 von einem H.mimus (s. o. Sp. 792).

3. Religionsgeschichte. a. Mythologie. War der Herkulestempel auf dem forum Boarium nach Plin. n. h. 10, 79 u. Solin. 1, 11 den H. verboten, so spricht Cic. Q. Rosc. 20 davon, daß gegen Diebe H. auf dem Kapitol gehalten wurden. Der H. ist häufiger Begleiter von Göttern u. Heroen, besonders in Jägermythen, kann also mit Diana, Aktaion, Meleager, Endymion, Orpheus, Eros, Bellerophon, Narcissus u. a. verbunden sein. Das gilt auch von dem von den venatores verehrten Silvanus u. dem ihm nahestehenden Fruchtbarkeitsgott Priapus, dessen Wesen durch die Zugesellung eines H. wohl noch gesteigert werden soll (H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] Reg. s. v. canis). – Nach Ovid. fast. 5, 139f u. Plut. quaest. Rom. 51, 276 sind die Lares praestites mit dem H. verbunden, was auch Münzfunde belegen. Plutarch berichtet von Römern, die sich die Laren mit H.fellen bekleidet vorstellen, was vermutlich auf den chthonischen Charakter des H. verweist. Von besonderem Interesse an der aus dem Odysseus-Mythus bekannten Skylla-Episode zeugt die Skylla-Gruppe aus der Tiberius-Grotte von Sperlonga, die im Aufbau dem physikalischen Trägheitsgesetz folgt. Gemeint ist die Wiedergabe des Zusammenstoßes mit Skylla u. den aus ihrem Unterleib herausragenden H.protomen. Dabei handelt es sich um eine Marmorkopie nach hellenist. Vorbild; in byz. Zeit gab es noch eine Bronzegruppe der Skylla im Hippodrom von Kpel (Epigr. Bob. 51 Speyer; Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 61 [Preger, Script. orig. Cpol. 1, 60]; B. Andreae, Odysseus [1982]; Av. Cameron / J. Herrin, Constantinople in the early 8th cent. [Leiden 1984] 250).

β. Ritual. Am 15. II. wurden alljährlich ein H. u. eine Ziege im Rahmen der Lupercalia geopfert (Plut. vit. Rom. 21; Ovid. fast. 2, 31f; vgl. auch Serv. Verg. Aen. 8, 343). Die Bedeutung des Festes ist umstritten, vermutlich handelt es sich ursprünglich um ein Hirtenfest mit kathartischer Funktion u. chthonischem Charakter, eine Aufforderung an Mensch u. Natur zur Fruchtbarkeit (M. York, The Roman festival calender of Numa Pompilius [New York u. a. 1986] 211. 213). Dem Wohlergehen des Getreides diente sowohl das Opfer eines H. u. Schafes bei den Robigalia am 25. IV. als auch die Opferung eines rötlichen H. (vgl. die analoge Kulthandlung mit Füchsen: E. Diez / J. B. Bauer, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 172/4) vor der Porta Catularia am Augurium Canarium (Diskussion: Latte, Röm. Rel.² 68_{1f}). Offenbar stellt die rote Farbe die Verbindung zwischen H. u. Getreiderost her, weshalb hier ein apotropäisch-magischer Ritus zur Förderung der Fruchtbarkeit des Getreides vorliegt. Auf einen ebenfalls apotropäisch-magischen Kontext verweisen die, zusammen mit Vögeln im Lemuria-Ritual am 9., 11. u. 13. V. getöteten H. (Ovid. fast. 5, 429/44; R. Schilling, Rites, cultes, dieux de Rome [Paris 1979] 13/5). Auf Geburt u. Tod, die beiden Pole menschlicher Existenz, bezieht sich das private H.opfer an Genita Mana (Plut. quaest. Rom. 52, 277AB; Plin. n. h. 29, 58). Bei der Kreuzigung von H. auf dem Kapitol in Erinnerung an den Galliereinfall von 390 vC. handelt es sich dagegen um eine dem magischen Denken entspringende Bestrafung von Tieren (W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1973] 184).

malchionis, der beinahe das Schoßhündchen Margarita in Stücke reißt (sat. 64, 6/9). Bei Betreten des Hauses hatte Encolpius sich gehörig über einen an die Hauswand gemalten Ketten-H. erschrocken, der von der bekannten Inschrift CAVE CANEM begleitet war (ebd. 29, 1; zu ihrem apotropäischen Charakter Burriss 32). Die Hirten-H., Molosser u. Lakonier, sind nach Hor. epod. 6, 5f amica vis pastoribus (Verg. georg. 3, 404/6). Der wichtigste H. für die jagdliebenden Römer war der Jagd-H., mit dem sich Kynegetologen wie Grattius, Arrianus, Nemesianus u. Oppian (s. o. Sp. 788) beschäftigen (J. Aymard, Essai sur les chasses romaines [Paris 1951]), u. der häufig auf Mosaiken, besonders Jagdmosaiken, abgebildet wurde (I. Lavin, The hunting mosaics of Antioch and their sources: DumbOPap 17 [1963] 179/286; zum Alexander-Mosaikbild von Palermo H. Fuhrmann, Philoxenus v. Eretria [1931]). Eine röm. Besonderheit ist das Auftreten von H. im Amphitheater, sei es als Zugtiere etwa einer Quadriga oder als Gehilfen bei Tierhetzen (zB. auf dem Gladiatoren-Mosaik von Zliten G. Ville: La mosaïque gréco-romaine aO. [o. Sp. 786] 1 Abb. 19f), aber auch als Instrument bei der *Hinrichtung (N. Hyldahl / B. Salomonsen: o. Bd. 15, 347). Nero ließ in Tierfelle gehüllte Christen von H. zerreißen (Tac. ann. 15, 44; Iuvenal. 8, 235 [vgl. 1, 157f]; Martial. epigr. 25, 5; Sen. ep. 14, 5). Plutarch berichtet soll. an. 19 von einem H.mimus (s. o. Sp. 792).

3. Religionsgeschichte. a. Mythologie. War der Herkulestempel auf dem forum Boarium nach Plin. n. h. 10, 79 u. Solin. 1, 11 den H. verboten, so spricht Cic. Q. Rosc. 20 davon, daß gegen Diebe H. auf dem Kapitol gehalten wurden. Der H. ist häufiger Begleiter von Göttern u. Heroen, besonders in Jägermythen, kann also mit Diana, Aktaion, Meleager, Endymion, Orpheus, Eros, Bellerophon, Narcissus u. a. verbunden sein. Das gilt auch von dem von den venatores verehrten Silvanus u. dem ihm nahestehenden Fruchtbarkeitsgott Priapus, dessen Wesen durch die Zugesellung eines H. wohl noch gesteigert werden soll (H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] Reg. s. v. canis). – Nach Ovid. fast. 5, 139f u. Plut. quaest. Rom. 51, 276 sind die Lares praestites mit dem H. verbunden, was auch Münzfunde belegen. Plutarch berichtet von Römern, die sich die Laren mit H.fellen bekleidet vorstellen, was vermutlich auf den chthonischen Charakter des H. verweist. Von besonderem Interesse an der aus dem Odysseus-Mythus bekannten Skylla-Episode zeugt die Skylla-Gruppe aus der Tiberius-Grotte von Sperlonga, die im Aufbau dem physikalischen Trägheitsgesetz folgt. Gemeint ist die Wiedergabe des Zusammenstoßes mit Skylla u. den aus ihrem Unterleib herausragenden H.protomen. Dabei handelt es sich um eine Marmorkopie nach hellenist. Vorbild; in byz. Zeit gab es noch eine Bronzegruppe der Skylla im Hippodrom von Kpel (Epigr. Bob. 51 Speyer; Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί 61 [Preger, Script. orig. Cpol. 1, 60]; B. Andreae, Odysseus [1982]; Av. Cameron / J. Herrin, Constantinople in the early 8th cent. [Leiden 1984] 250).

β. Ritual. Am 15. II. wurden alljährlich ein H. u. eine Ziege im Rahmen der Lupercalia geopfert (Plut. vit. Rom. 21; Ovid. fast. 2, 31f; vgl. auch Serv. Verg. Aen. 8, 343). Die Bedeutung des Festes ist umstritten, vermutlich handelt es sich ursprünglich um ein Hirtenfest mit kathartischer Funktion u. chthonischem Charakter, eine Aufforderung an Mensch u. Natur zur Fruchtbarkeit (M. York, The Roman festival calender of Numa Pompilius [New York u. a. 1986] 211. 213). Dem Wohlergehen des Getreides diente sowohl das Opfer eines H. u. Schafes bei den Robigalia am 25. IV. als auch die Opferung eines rötlichen H. (vgl. die analoge Kulthandlung mit Füchsen: E. Diez / J. B. Bauer, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 172/4) vor der Porta Catularia am Augurium Canarium (Diskussion: Latte, Röm. Rel.^{2} 68_{1f}). Offenbar stellt die rote Farbe die Verbindung zwischen H. u. Getreiderost her, weshalb hier ein apotropäisch-magischer Ritus zur Förderung der Fruchtbarkeit des Getreides vorliegt. Auf einen ebenfalls apotropäisch-magischen Kontext verweisen die, zusammen mit Vögeln im Lemuria-Ritual am 9., 11. u. 13. V. getöteten H. (Ovid. fast. 5, 429/44; R. Schilling, Rites, cultes, dieux de Rome [Paris 1979] 13/5). Auf Geburt u. Tod, die beiden Pole menschlicher Existenz, bezieht sich das private H.opfer an Genita Mana (Plut. quaest. Rom. 52, 277AB; Plin. n. h. 29, 58). Bei der Kreuzigung von H. auf dem Kapitol in Erinnerung an den Galliereinfall von 390 vC. handelt es sich dagegen um eine dem magischen Denken entspringende Bestrafung von Tieren (W. Speyer, Art. Gans: JbAC 16 [1973] 184).

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden.
Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-W 5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3–7772–5006–6 (Werk), ISBN 3–7772–9302–4 (Lieferung 126)

γ. Grabkult. Aus kaiserlicher Zeit zeugen Epitaphe von der Beliebtheit der Schoß-H., zB. von der kühnen gallischen Jagdhündin Margarita, der süßen u. sanften Myia (‚*Fliege'), die an der Brust ihres Herrn zu schlafen pflegte (G. Herrlinger, Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung [1930] 44/7 nr. 47f), oder der zartfühlenden u. keuschen H.dame Issa, die ihr Herrchen konterfeien ließ (Martial. epigr. 1, 109; Toynbee 197f). Nicht nur wollte Trimalchio nach Petron. sat. 71, 6. 11 auf seinem Grabdenkmal mit seinem Schoßhündchen sowie mit Gattin u. deren Hündchen abgebildet werden, H. finden sich allenthalben auf Totenstelen, Sarkophagen oder Klinen abgebildet: als Spieltier, Jagdtier, Totenbegleiter u. Grabwächter. H. sind auch Teil bukolisch anmutender Szenen u. von Totenbanketten (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] Reg. s. v. H.; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains [Paris 1942] Reg. s. v. chien; F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] 100f. 106f) oder jener bewegenden Abschiedsszene auf dem Deckel eines Endymionsarkophages, bei der Mann u. Frau vertraulich miteinander reden, der Haus-H. heult u. Hermes als Psychopompos die Frau aus dem Leben ruft (Dölger, Ichth. 4, 469f Taf. 265f). Zur Abbildung von H. auf Sarkophagen mythologischen Inhalts H. Sichtermann, Griech. Mythen auf röm. Sarkophagen (1975).

4. Iatromagie, Kynomantie u. Zauber. Neben Dioskurides ist es vor allem Plinius d. Ä., der entscheidend zur Verbreitung der Iatromagie (K. E. Rothschild, Iatromagie = AbhDüsseldorf G 225 [1978]) beigetragen hat. So wird zB. nach dem Simile-Prinzip das Fleisch tollwütiger H. gegen menschliche Tollwut empfohlen (Plin. n. h. 29, 32), die transplantatio morbi durch Auflegen eines jungen H. auf die schmerzende Körperstelle (ebd. 20, 39), H.blut gegen Vergiftung (29, 58) oder Krätze (30, 12) u. a. m. Der natürliche Widerwille des Patienten dagegen diente der Entlastung des Therapeuten bei Mißerfolg (Gourevitch 249). Was die Lyssa der H. angeht, so hält sie Plin. n. h. 29, 100 für einen vermiculus in lingua canum, während der zeitgenössische Celsus in De medicina bereits von einem Virus spricht (5, 27, 2). – Eine prominente Rolle als therapeutisches Symboltier spielte der H. nicht nur im westl. Aesculapius-Kult, sondern auch in den hydro-therapeutischen Kulten der romano-keltischen Religion (F. Jenkins, The role of the dog in romano-gaulish religion: Latom 16 [1957] 60/76; Gourevitch 249). Der H. wird hier zum Überbringer der Krankheit an die chthonische Gottheit. In Verbindung mit Epona, Nehalennia u. den rhein. Matronae fungiert der H. jedoch eher als ‚Beschützer u. Begleiter des Menschen' u. nur sekundär als Symbol chthonischer Fruchtbarkeit (A. Hondius-Crone, The temple of Nehalennia at Domburg [Amsterdam 1955] 103; G. Schauerte, Matronen u. verwandte Gottheiten = BonnJbb Beih. 44 [1987] 78; H. v. Petrikovits: ebd. 245). – Zur Iatromagie gehört auch die als Zauberdroge seit Dioskurides hochgeschätzte Mandragora bzw. *Alraune, auch Mala canina genannt (s. o. Sp. 785). – H. sind nach Cic. div. 1, 31, 65 der Divination fähig, weshalb ihr Heulen den bevorstehenden Tod eines Menschen ankündigt (Ovid. met. 15, 797; Hist. Aug. vit. Maximin. 31, 2). Suet. vit. Vesp. 5, 6 apportiert ein H. eine menschliche Hand, was Vespasian die Herrschaft ankündigen soll (weiteres bei Burriss). Hündinnen wittern nicht nur Faune (Plin. n. h. 8, 151), sie stehen auch in einem engen Zusammenhang zu den okkulten chthonischen Mächten, derer sich die Hexen bedienen. Diese heulen wie H. u. können auch deren Gestalt annehmen. Das gilt auch von unseligen Menschen wie von Hecuba nach Ovid. met. 13, 568/75 oder dem bei Philostr. vit. Apoll. 4, 10 als Pestdämon gesteinigten Bettler, die beide bei ihrem Tode in einen H. übergehen. – Die H. der Hekate (Tibull. 1, 2, 52), die Ἀΐδαο θοαὶ κύνες (Apollon. Rhod. 4, 1666), sind für die Mitwirkung bei magischen Beschwörungen besonders geeignet (ebd. 4, 1665/72; Theocr. id. 2; Lucian. philops. 14/8; vgl. auch das H.gebell bei Circes Zauberriten Ovid. met. 14, 410). Umgekehrt kann Sextus Placitus med. 2, 15 H.blut als ein Mittel gegen bösen Zauber anführen.

5. Sprichwörter u. Metaphorik. Die Bewertung des H. u. seiner Eigenschaften ist ambivalent. Einerseits verkörpert er die Tugend der pietas u. ist auch das Sinnbild der virtus, des unbeugsamen Eifers (J. Aymard, L'animal et les vertus ‚romaines': Hommages à L. Herrman = Coll. Latom 44 [Bruxelles / Berchem 1960] 121f). Seine Wachsamkeit bedroht jedoch das nächtliche Abenteu-

er der Liebenden in der elegischen Dichtung (K. F. Smith, The elegies of Albius Tibullus [New York u. a. 1913] 314f). Der H. ist auch bestechlich (Tibull. 2, 4, 32/4), geizig (Hor. sat. 1, 2), obscenus (Ovid. fast. 4, 936) u. Inbegriff aller widerlichen Eigenschaften (F. Bömer, Die röm. Ernteopfer u. die Füchse im Philisterlande: WienStud 69 [1956] 381). – Unter den Sprichwörtern (Köhler aO. [o. Sp. 794]) finden sich neben ,A cane non magno saepe tenetur aper' (Ovid. rem. 422) u. ,Canis caninam non est' (Varro ling. 7, 31f) auch solche mit ausgesprochen pejorativer Konnotation wie ,Aliter catuli longe olent, aliter sues' (Plaut. Epid. 4, 2, 9) u. ,Canis timidus vehementius latrat quam mordet' (Curt. 7, 4, 16), während ,Canis percussa lapide appetit lapidem' (Pacuv. frg. armor. iud. 13 [14] [81f Ribbeck]) das törichte Wesen des H. beschreibt. – Infolge der anthropologisch orientierten Charakterologie des H. u. anderer Tiere werden diese zu Prototypen des Lasters u. eignen sich dann als Schimpfwort (Opelt, Schimpfwörter 235_{72}). Hor. epod. 6, 1f überträgt die H.symbolik auf Kritiker; diese kann noch gesteigert werden durch Lautsymbolik wie gannitus oder Metaphern von der Art pellis canina u. dem verächtlichen scabis, ,Räude' (Martial. epigr. 5, 60; Opelt, Schimpfwörter 227f. 234). Zum Gebrauch von canis in der politischen Metaphorik s. Cic. Pis. 10, 23; Liv. 38, 54, 1; Quint. inst. 8, 6, 9. – Bekannt war auch der sexualsymbolische Gebrauch der H.metapher für einen Menschen qui non continet libidem suam (Petron. sat. 74, 9; vgl. Dio Chrys. or. 78, 29), während der bei Min. Fel. Oct. 9, 6f angeführte H., der bei den Agapen der Christen angeblich die brennende Kerze zum Verlöschen bringt, metonymisch auf sexuelle Ausschweifung verweist (vgl. in domo canem relinquere: Petron. sat. 43, 8). Metaphorisch ist wiederum die Bezeichnung des schlechten Wurfes mit der Zahl 1 als κύων, canis oder canicula beim Astragalosspiel (A. Mau, Art. Ἀστράγαλος: PW 2, 2 [1896] 1794; H. Lamer, Art. Lusoria tabula: ebd. 13, 2 [1927] 1956/60; S. Mendner: o. Bd. 10, 850).

C. Christlich. I. Hundehaltung. Aufgrund des literarischen sowie archäologischen bzw. ikonographischen Befundes ist davon auszugehen, daß es bezüglich der H.haltung auf seiten der Christen keine Änderung der Einstellung gegeben hat. Von der Hochschätzung der H. als Haus-, Hirten- u. Jagd-H. zeugen zahlreiche Mosaiken u. andere Kunstformen, die zudem von der klass. Mythologie Gebrauch machen. Erwähnt sei das Megalopsychia-Mosaik (Ende 5. Jh.; s. o. Sp. 789), die Darstellung einer Tugendallegorese: H. unterstützen die Jäger bzw. die große Seele des Herrschers im Kampf gegen die wilden Tiere, d. h. die Leidenschaften (Buschhausen 24). Das Fußbodenmosaik des Großen Palastes in Kpel (frühes 6. Jh.) zeigt neben Haus-H. den nach dem Hasen jagenden H. sowie das Orpheus-Motiv mit H. (G. Brett, The mosaic: The Great Palace of the byz. emperors [Oxford u. a. 1947] 64/97 Taf. 28/35. 41f; G. Hellenkemper-Salies: ReallexByzKunst 4 [1990] 619/22). Auffallend ist das Christus-Mosaik von Hinton St. Mary (1. H. 4. Jh.), das ein Medaillon mit männlichem Oberteil u. Chi-Rho-Monogramm u. a. mit drei Lunetten umrahmt, die einen H. bei der Hirschjagd zeigen, u. dieses mit einem zweiten Mosaik verbindet, das den die Chimäre jagenden **Bellerophon abbildet, wiederum von Lunetten mit einem H. bei der Hirschjagd umgeben (D. J. Smith, Three 4th-cent. schools of mosaic in Roman Britain: La mosaïque gréco-romaine aO. [o. Sp. 786] 1, 100f Taf. 5; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1015). Die Beliebtheit des H. u. der Jagd mit dem H. zwischen dem 4. u. 6. Jh. demonstrieren auch Jagdszenen auf silbernen Gefäßen, auf Elfenbein, auf Textilien u. Bildhauerarbeiten, vor allem aber Fußbodenmosaiken in byz. Kirchen: so zB. in der Theodoros-Kapelle von Madaba u. auf dem Mons Nebo im Baptisterium des Mosesheiligtums oder in der Kirche der hl. Märtyrer Lot u. Prokopios (Buschhausen nr. 52f. 24. 83f). In der Kapelle des Priesters Johannes vom Mons Nebo findet sich eine bukolische Szene mit einer Bäuerin mit einem H. (ebd. 212). Bukolische Szenen enthielt bereits das Mosaik aus dem Mosesheiligtum; sie finden sich aber weitaus häufiger (Rice nr. 42; Spätantike nr. 216. 219). Unter den Kirchenschriftstellern fand vor allem Synesios v. Kyrene, Verfasser einer verlorenen Kynegetologie, Gefallen am bukolischen Leben. Er pries die Jagd mit H. u. Pferden u. rühmte die Treue des kleinsten Dorf-H., der die Hyänen nicht fürchtet u. selbst die Wölfe verbellt (ep. 148 [263, 16. 265, 17/9 Garzya]). Clem. Alex. strom. 1, 21, 1 verglich die Suche nach der

Wahrheit mit der Jagd, mit dem Aufspüren des Wildes durch den H. (ähnliches Bild auch Lucret. 1, 400/9). Zu den Liebhabern der Jagd u. ihren Gegnern H. Leclercq, Art. Chasse: DACL 3, 1, 1083f. 1087f. Seit dem Konzil v. Epao (517) ist Bischöfen, Presbytern u. Diakonen das Halten von Jagd-H. (canes ad venandum) u. Falken untersagt (cn. 4 [CCL 148 A, 25]; Leclercq aO. 1088; A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 [1989] 328). Spätestens seit dem 7. Jh. gibt es zahlreiche kanonische Bestimmungen, die den H. als ein unreines oder die Nahrung des Menschen verunreinigendes Tier abstempeln (K. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in manchen Kirchenquellen des Morgen- u. Abendlandes [1907] s. v. H.), was jedoch nicht ausschloß, daß Klöster sich Hirten- u. Wach-H. hielten (Joh. Mosch. prat. 157 [PG 87, 3, 3025A/C]; Th. Nissen, Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale: ByzZs 38 [1938] 258f nr. 6).

II. Der Hund in der patristischen Schriftauslegung. Von den 32 Erwähnungen von klb im AT (G. Lisowsky, Konkordanz zum hebr. AT^2 [1958] s. v.) finden Jes. 56, 10; Ps. 68 (67), 24 u. 59 (58), 7. 15 die meiste Beachtung in der christl. Exegese. Κύων / canis wird erwähnt Mt. 7, 6; Lc. 16, 21; Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22 u. Apc. 22, 15; κυνάριον / catellus dagegen nur Mt. 15, 26f par. Mc. 7, 27f. Erwähnung findet der H. auch in der apokryphen Literatur. In der patristischen Schriftauslegung treten Mt. 7, 6 u. 15, 26f sowie Lc. 16, 21 in den Vordergrund. Besonders in den Kommentaren zum Jesaja-Buch u. den Psalmen einerseits sowie zum Mt.- u. Lc.-Evangelium andererseits ist der H. Gegenstand theologischer Allegorese. Daneben ist auf das paränetische u. homiletische Schrifttum von Kirchenlehrern u. christl. Schriftstellern zu verweisen, bes. auf die Brief- (J. Schneider, Art. Brief: o. Bd. 2, 576/82) u. polemische Literatur (F. Büchsel, Art. Apologetik: o. Bd. 1, 539/44) gegen Heiden, Juden u. Häretiker (Opelt, Polemik s. v. canes, canis u. canicula). Umfangreich ist auch die Erwähnung des H. in der erbaulichen Märtyrer- u. Heiligenlegende; letztere stellt die Verbindung zu mittelalterl. Texten her.

a. Altes Testament. 1. Die ,stummen Hunde' von Jes. 56, 10: Juden, Gegner u. faule Prediger. Die canes muti von Jes. 56, 10 sind zunächst die Gegner der Kirche, die ihre Stimme nicht für Christus erheben, wenn die Wölfe in den Schafstall der Kirche einbrechen (Ambr. hex. 6, 4, 17). In erster Linie trifft das auf die Juden zu, wegen ihres Eifers gegen den Herrn u. seine Parusie (Epiph. haer. 78, 3, 7f [GCS Epiph. 3, 454, 7/14]; vgl. Greg. M. moral. 20, 6, 15). Die canes muti u. custodes caeci sind *Jerusalem u. die synagoga Judaeorum (Procop. Gaz. in Jes. 56, 10 [PG 87, 2, 2576B]), die speculatores caeci sind, genauer bezeichnet, die Scribae u. Pharisaei als die Wächter des Volkes (Hieron. in Jes. 56, 10/2 [CCL 73A, 637, 18f. 32/5]). Die canes muti sind grundsätzlich jene, die das Evangelium zurückweisen (Greg. M. moral. 20, 6, 15), was mit der jüd. Ablehnung von vornherein zusammenfällt, aber das allegorische Bild noch nicht ausfüllt. Denn die Wachfunktion des H. wird übereinstimmend als eine positive angesehen u. bei Ambrosius unter Hinweis auf Tob. 6, 1 u. 11, 9 als eine Vorbildfunktion für die Christen herausgestellt: latrare pro dominis u. sua tecta defendere (hex. 6, 4, 17 [CSEL 32, 1, 213, 20f]; allgemein J. Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias in der griech.-lat. Kirche der Antike u. der Christenheit des Westens bis um 1600 [1969]). Augustinus verweist in diesem Zusammenhang auf die 300 Männer Gideons (Iudc. 7, 5; s. o. Sp. 782), die nach H.art trinken, was dahingehend zu verstehen ist, daß sie als boni canes pro domo et pro domino et pro grege et pro pastore wachen u. bellen (ep. 149, 10 [CSEL 44, 358, 5]; vgl. en. in Ps. 67, 32). Die canes sind die praedicatores (Zusatz zu Eucher. form. 4 [5] [PL 50, 753D; vgl. aber CSEL 31, 29]) bzw. die pastores, wie Hieronymus dem hebr. ro'im entnimmt (in Jes. 56, 10/2 [638, 56f]). – Die Bezeichnung der Seelsorger als canes erfolgt bei Hieronymus in einem Bildrahmen, der mehrere Belegstellen von H. heranzieht u. hermeneutisch miteinander verknüpft, so daß man fast von theologischer ,Kynologie' sprechen könnte. Die canes muti sind zunächst solche Wächter der Herde, die für den Herrn der Kirche nicht bellen wollen (vgl. Greg. M. reg. past. 2, 4; ep. 25), die die Wahrheit nicht aussprechen können, sondern sich an Träumen u. daemoniacis visionibus delectantur. Also sind die canes muti Feinde, auf die sich das Verbot von Mt. 7, 6 bezieht; es sind canes impudentissimi, die sich dem Teufel aussetzen (zur Gleichsetzung von canis mit diabolus Eucher. aO.), nimmersatte H., die 2

Petr. 2, 22 zu ihrem Gespei zurückkehren (Hieron. in Jes. 56, 10/2 [638, 52/4]; vgl. Greg. M. reg. past. 2, 4). Die wahren Christen oder pastores sind nicht stumm, sondern kämpfen gegen die Feinde der Kirche wie rabidi canes, ‚tollwütige H.', hat doch Christus Mt. 15, 27f ausdrücklich den catelli, ‚Hündlein', das Heil zugesprochen (Hieron. in Jes. 56, 10/2 [639, 92/4]). Seit Rabanus Maur. dürfte es feststehende Regel sein, daß nach dem allegorischen Verständnis von Jes. 56, 10 unter canes muti die praedicatores mali (allegor. in sacr. script. s. v. canis [PL 112, 883C]) bzw. die muti sacerdotes vel improbi (de universo 8, 1 [PL 111, 224B]) zu verstehen sind.

2. Die Konversion der feindlichen Hunde nach Ps. 68 (67), 24 u. 59 (58), 7. 15. Um canes Dei handelt es sich eindeutig im Falle der Ps. 68 (67), 24 angeführten H.: lingua canum tuorum ex inimicis ab ipso (Paulin. Nol. ep. 50, 8 [CSEL 29, 411]). Auch nach Marius Victorin. in Phil. 3, 2 meint die scriptura divina damit canes, qui prosint et defensores sint Ecclesiae, während es sich bei jenen H., vor denen man sich nach Phil. 3, 2 hüten muß, um Juden handelt (98f Locher). Auch Aug. en. in Ps. 67, 32 sieht diesen Gegensatz. Die canes laudabiles sind in diesem Falle jene, die ihr Blut pro fide evangelica hergeben, pro suo Domino latrantes (CCL 39, 892, 57/9). Der Text, der ähnlich wie der oben von Hieronymus erwähnte eine umfassende Allegorisierung atl. u. ntl. Aussagen über den H. anstrebt, erklärt den guten Charakter jener H. im Zusammenhang mit Iudc. 7, 5f u. Ps. 59 (58), 15. Augustinus setzt die Zahl 300 von Iudc. 7, 6 mit dem griech. Zahlzeichen τ gleich, dem signum crucis (quaest. hept. 7, 37 [CSEL 28, 471]; en. in Ps. 67, 32 [CCL 39, 892]; so auch viel später noch Petr. Lombard. comm. in Ps. 67, 25 [PL 191, 614 BC]) u. assoziiert lingua canum mit der hündischen Trinkweise der Kämpfer Gideons, die zu Streitern Gottes wurden. In ähnlicher Weise sah zB. auch **Aphrahat in Iudc. 7, 6 ein Bild der Treue, das er seinerseits in die Taufanweisung einbezog (hom. 7, 21 [PSyr 1, 349]; Dölger, ACh 3, 234). – Nach dem Vorbild der Truppe Gideons werden aus den Feinden der Kirche, auf die das cavete von Phil. 3, 2 gemünzt ist, nach Art der bekennenden Kanaanäerin solche H., die die von ihrer Herren Tische fallenden Brosamen essen u. denen, wie dieser Frau, wegen ihres Glaubens das Heil zugesprochen wird (Mt. 15, 28). Ps. 68 (67), 24 impliziert bei Augustinus also die conversio, die auch assoziativ aus Ps. 59 (58), 7. 15 hergeleitet wird: convertentur ad vesperam, et famen patientur ut canes. Die Konversion wurde ab ipso, d.h. von Gott selbst bewirkt (en. in Ps. 67, 32 [CCL 39, 892f]), so daß nun aus den feindlichen H. (ex inimicis) Gottes H. werden u. diese für den Herrn bellen, die vormals gegen ihn wüteten (ep. 149, 10 [CSEL 44, 358, 7/9]). Nach Augustinus handelt es sich bei den canes von Ps. 59 (58), 7. 15 also um zum Christentum bekehrte *Heiden. Er versichert, daß die Juden diese wegen ihrer Unreinheit zu Recht als H. bezeichnen (s. o. Sp. 785), was auch aus der Geschichte von Mt. 15, 24/8 hervorgeht, in der canis u. mulier (Chananaea) aufeinander folgen. Aber diese Heiden-H. sind hungrig nach dem Wort des Herrn, während die Juden nicht wissen, daß sie peccatores sind. Dennoch mag auf sie das Bild von Ps. 59 (58), 15 zutreffen: Augustinus verweist auf jenen Zöllner aus Lc. 18, 12f, der canis erat, famem patiens, aber bekehrt wurde, weil er sich als peccator bezeichnete. Denn die H., die civitatem circumibunt, hungern nach dem Evangelium. Das Beispiel par exellence ist für den Kirchenvater natürlich Saulus: ex lupo canis factus est ad vesperam ... et circumivit civitatem (= omnes gentes). Canes steht hier für gentes u. peccatores unter den Juden (en. in Ps. 58, 1, 15 [CCL 39, 741, 25/742, 57] u. 58, 2, 8 [ebd. 751, 5/22]). – Gregor v. Nyssa dagegen sieht in Ps. 59 (58), 7. 15 den Gegensatz von πόλις u. κύνες, die ἔξω τῆς πόλεως sich befinden, also einen Gegensatz zwischen der Stadt Gottes (in ihr wohnt die ἀρετή u. von ihrem Bewohner gilt, daß er ἀληθῶς ἐστιν ἄνθρωπος) u. ihrer Gegenwelt, die beherrscht wird von dem ἀρχέγονος κύων, der σαρκοβόρος u. ἀνθρωποκτόνος nach der Schrift. Dieser ist nach Joh. 8, 44 niemand anderer als der Teufel selbst. Körperlich gleichen die κύνες außerhalb der Stadt den Menschen, leben aber zügellos, begehrlich u. unredlich, weil sie die Gottebenbildlichkeit oder ὁμοιότης εἰς τὸν θεόν transformiert haben in die hündische Natur: τὸ κυνῶδες τῆς φύσεως (in Ps. 2, 16 [PG 44, 604D/605B]). Der Gedanke einer hündischen Natur des Menschen ist im antiken griech. Denken gut belegt (s. o. Sp. 792f; Firm. Caes. ep. 45 [SC 350, 172] kennt auch

noch das homerische κυνῶπις). Der Sünder der seinem Hunger nach einem hündischen Leben in ἀσέβεια nachgeht, wird natürlich aus Gregors Sicht nach diesem Leben nicht in die Gottesstadt gelangen (in Ps. 2, 16 [PG 44, 608AB]). – Wenn Rabanus Maur. in späterer Zeit wie selbstverständlich diese Psalmenstelle auf die Juden bezieht (de universo 81 [PL 111, 224B]), so steht dahinter wohl eher der Wunsch nach einer Bekehrung derselben ad vesperam. Israel, so Hieron. in Mt. 2, 15 (CCL 77, 134), war quondam filius, non canis. Denn canis ist nach Mt. 15, 25f zu einer Metapher der Konversion von Heiden zum Glauben der Kirche geworden. Aufgrund der wunderbaren Umkehr der Ordnung der Dinge können die Juden nur canes in einem bedrohlichen Sinne wie im Falle von Ps. 22 (21), 17 u. Phil. 3, 2 sein. – Für Hilarius wiederum gehören Ps. 59 (58), 7 u. 22 (21), 21f in das Bild der Iudaeorum miseria nach Tempelzerstörung u. Zerstreuung des Volkes, zu deren Ursachen die impietas populi sowie ihre Unverschämtheit u. Tollwut (rabies) in der Ablehnung des verbum Dei gehören, die zu der Benennung canes geführt haben (tract. in Ps. 58, 7 [CSEL 22, 185f]). Nicht mehr zu überbieten an negativer Symbolik ist die Verknüpfung von Ps. 22 (21), 17 mit der Kreuzigung Jesu: Tert. adv. Marc. 4, 42 ist es die synagoga maleficorum, die als canes das Kreuz umlagert, eine Vorstellung, die sich auch in einer Predigt Schenutes findet (pass. et res.: CSCO 42/Copt. 2, 104; Übers. J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national-ägypt. Christentums = TU 25, 1 [1903] 203). Lact. inst. 5, 3, 20 sind es wieder die Heiden, die das Kreuz des Herrn lecken (Opelt, Polemik 76).

3. Die sancti doctores als Wachhunde der Kirche. Die überwiegend positive Wertung des H. bei den Kirchenvätern wird noch einmal deutlich bei Gregor M., wenn er moral. 20, 15 (CCL 143A, 1014) die canes gregis wie selbstverständlich mit den sancti doctores gleichsetzt. Die grex kann nur die sancta Ecclesia bzw. die multitudo fidelium sein, u. die sancti doctores sind diejenigen, die nach Art von H. Tag u. Nacht wachen u. magnos ... latratus praedicationis dederunt. Wie schon bei Augustinus sind sie die conversi gentiles, die Gott aus den heidn. Kulten berufen u. zu praedicatores gemacht hat. Ihre Aufgabe besteht im wesentlichen in der Abwehr der Häretiker u. heidnischer Irrtümer (ebd.). Gregor vertritt jedoch die Ansicht, daß die aus Ps. 68 (67), 64 allegorisch herzuleitenden sancti praedicatores zunächst ex Iudaeis quippe infidelibus ... electi sunt, auf die aber doch wegen der reprobatio der Heilsbotschaft der Kirche das Wort von den canes in Jes. 56, 10 zutrifft (in ev. hom. 40, 2 [PL 76, 1303A]). Die positive Funktion der doctores sancti als Glaubens-H. kann daher nur vom NT her abgeleitet werden, von der Lazarusgeschichte (Lc. 16, 19/31), die, allegorisch gedeutet, die mentium vulnera lecken u. heilen.

b. Neues Testament. 1. Die Funktion des Logions Mt. 7, 6. Zweifellos kommt Mt. 7, 6 von seiner Wirkungsgeschichte her große Bedeutung zu, wiewohl der Sinn des Logions rätselhaft bleibt (U. Luz, Das Evangelium nach Mt. = EvKathKommNT 1, 1 [1985] 381f). Das Herrenwort findet sich auch Did. 9, 5: ‚Gebt nicht das Heilige den H.!'. Da hier gleichzeitig von Eucharistie u. den auf den Namen des Herrn Getauften die Rede ist, sind in der liturgischen Anweisung mit κύνες offenbar die Ungetauften gemeint (K. Niederwimmer, Die Didache = KommApostVät 1 [1989] 191f). Eine weitere Parallele findet sich in Ev. Thom. (NHC II, 2) 93: ‚Gebt nicht das Heilige den H., damit sie es nicht auf den Mist werfen' (Ev. Basilid.: Epiph. haer. 24, 5, 1 [GCS Epiph. 1, 262, 8/10]). Während Did. 9, 5 eine rituelle Abgrenzung der ἅγιοι von den κύνες vollziehen will (Niederwimmer aO. 192), was sich auf die Formierung u. Abgrenzung der Kirche positiv auswirken mußte, ist im Thomaslogion eher die Warnung vor falschem Handeln ausgesprochen. – Bei Mt. 7, 6 ist von einem realen Wirklichkeitsbezug des Logions auszugehen, der aus der Opferpraxis des Tempels folgte (v. Lips 184), bestand doch das Verbot, Opferreste an H. zu verfüttern (s. o. Sp. 784). Auch die Qumran-Leute haben offensichtlich die Reste ihrer hl. Mahlzeiten sorgfältig beigesetzt (J.-P. Audet, La Didachè [Paris 1958] 430). Der Kontrast von H. u. Schwein war bekannt (v. Lips 177; vgl. Evangelienfragment POxy. 840 [Hennecke / Schneem.[4] 1, 58]). Als reines Handlungsverbot war Mt. 7, 6a jedoch überflüssig u. nach der Zerstörung des Tempels sogar obsolet. Es erscheint daher nur folgerichtig, wenn die Kirchenschriftsteller das Logion als Aufforderung zu ritueller Abgrenzung verstanden

haben. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Tertullian (praescr. 41,1f) u. Cyprian (testim. 3, 50) unter Hinweis auf Mt. 7, 6 die Profanierung der Eucharistie durch Außenstehende verhindern wollen (Dölger, Ichth. 2, 518f). Joh. Cassian berichtet sogar von der Praxis der Verweigerung der Eucharistie an Besessene unter Berufung auf das Logion (conl. 7, 30, 1/3; Dölger, ACh 4, 20f), offensichtlich dabei H. mit Dämonen gleichsetzend (ebd. 122). Für Joh. Chrys. in Mt. hom. 23 (24), 3 (PG 57, 311) bezeichnen H. hier ‚jene, die in vollendeter Gottlosigkeit leben'. Das sind für Aug. mor. eccl. 1, 18, 33 (PL 32, 1325; BiblAug 1, 187) ganz konkret die Manichäer, u. offen bekennt er: Et ego latravi et canis fui. Auch in der syr. Kirche war das Logion im Umlauf: Ephraem Syrus vergleicht den Zuwiderhandelnden mit jenem, der nach Mt. 25, 18 das Geld seines Herrn verbirgt (Ephr. Syr. ev. concord. expos. 6, 21 [SC 121, 134]), während Jacob v. Sarug der missionarischen Tätigkeit den Vorrang vor der Abgrenzung gegenüber Ungläubigen gibt (hom. de Thoma 1, 376/81 [GöttOrForsch 1, 12, 88 Strothmann). – Das Logion traf natürlich auch auf die Verhältnisse in der übrigen Kirche zu. Isidor v. Pelus. sieht in den canes u. porci zunächst einmal solche, die nicht nur in Fragen der Dogmatik der christl. Religion, sondern auch in der damit verbundenen Lebensführung straucheln (ep. 4, 181 [PG 78, 1273A]). Dann sind die H. aber die Juden, die einstmals τὸ θεῖον λόγον erhalten haben (vgl. Aug. serm. 77, 6, 9 [PL 38, 487]), jedoch zu ihrem Gespei wieder zurückkehren (2 Petr. 2, 22). Ferner sind es die Häretiker, die sich auf τὸν ἀληθῆ λόγον beziehen, dann aber wiederum zurückkehren zu ihrer üblen Gesinnung (Isid. Pel. ep. 1, 143 [280A]). Letztlich erlaubt das Logion nicht, worauf Isidor Chairemon hinweist, heilige Dinge unwürdigen Ohren mitzuteilen, da die ῥυπῶσα διάνοια davon keinen rechten Gebrauch machen kann (ep. 304 [360A]). Das Logion dient also der Ausgrenzung nach innen u. der Abgrenzung nach außen: κύνες sind sowohl die inneren als auch die äußeren Feinde der Kirche. Allerdings muß man nach Eugippius angesichts des donatistischen Schismas Konzessionen gegenüber den canes in Ecclesia propter pacem Ecclesiae machen, um nicht das sanctum eben diesen canibus zu überlassen (exc. Aug. 209 [CSEL 9, 1, 645]). Völlig aus diesem Rahmen der Exegese fällt die Interpretation von Mt. 7, 6a bei den Naassenern, die nach Hippol. ref. 5, 8, 33 (GCS Hippol. 3, 95) auf ein Verbot des Sexualaktes von Mann u. Frau schlossen. Das metaphorische Verständnis des Logions in der Kirche schloß jedoch nicht aus, daß dieses bisweilen auch wörtlich verstanden wurde. So berichtet Hilar. frg. 3, 9 (PL 10, 665B), daß die siegreichen Anhänger des Athanasius iJ. 337 die von den Arianern geweihten Hostien den H. vorwarfen. Und noch byz. Patriarchen warnen davor, H. an die Hostien zu lassen (V. Laurent, Les regestes de 1208 à 1309 = Le Patriarcat byzantin 1 = Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople 1, 4 [Paris 1971] 121f).

2. Die Hunde von Mt. 15, 26f als Vorbild der Heidenkonversion. Die Kirche hat in den canes bzw. catelli von Mt. 15, 26f die gentes gesehen, die wie die mulier Chananaea der Konversion u. damit des Heils fähig sind (Hieron. in Mt. 2, 15 [s. o. Sp. 809]; in Jes. 15, 56 [CCL 73A, 636/9]; Rufin. in Ps. 58, 7 [PL 21, 878D]; Paulin. Nol. ep. 50, 8 [CSEL 29, 411]; Raban. Maur. allegoriae in sacram script. s. v. canis [PL 112, 883B]). Augustinus hat sich mit der Geschichte serm. 77, 6/8 (PL 38, 487f) ausführlich beschäftigt u. der humilitas u. fides der Kanaanäerin die superbia der Juden gegenübergestellt. Humilitas hat sie bewiesen, indem sie der Feststellung, ‚Canis es, una es ex Gentibus, idola adoras' ‚nicht widersprochen, sie vielmehr akzeptiert hat u. einen Prozeß geistiger Erneuerung mit sich geschehen ließ: sed pulsando, homo facta [scil. illa mulier] est ex cane'. Sichtbar wird das durch die magna fides, mit der sie nach Art des H. um die Brosamen bettelt, die von ihrer Herren Tischen fallen. Dieser Glaube zeichnet die Kanaanäerin als Menschen aus u. macht sie zum typologischen Vorbild der humilitas für die Kirche. Der die Speisereste aufsammelnde H. gehört schon bei Martial. 3, 82, 19 zum antiken Klinenmahl, was auch Joh. Chrys. stat. 17, 2 (PG 49, 173f) überliefert; zur Wirkungsgeschichte von Mt. 15, 26 D. Schmidtke, Geistl. Tierinterpretation in der deutschsprachigen Lit. (1100-1500) 1 (1968) 316.

3. Die Hunde des Lazarus Lc. 16, 21 u. die sancti doctores. Die Geschichte vom armen Lazarus, dem die H. die Schwären lecken (Lc. 16, 21), hat sich nachhaltig auf die Geschichte des Christentums ausgewirkt u. die

biblische Grundlage für das Armutsideal, bes. die mittelalterl. ‚Theologie der Armut' gebildet. Lazarus ist nicht nur Vorbild im Ertragen seiner zum Heil führenden Armut (Aug. ep. 78, 6 [CSEL 34, 2, 34]), sondern ist gleichzeitig Ausweis des Unvermögens der Reichen, das Heil zu erlangen. Da diese noch nicht einmal über die Kraft der H. verfügen, ihren Mitmenschen zu helfen, bzw. ihnen nicht die vom Tische fallenden Brosamen überlassen, sind nach Paulin. Nol. ep. 13, 17 (CSEL 29, 98) isti verius dicendi canes. Stattdessen, so **Asterius v. Amaseia, nähren u. pflegen sie ihre H. mit erheblichem Aufwand, verachten u. treten mit Füßen jedoch die τοῦ θεοῦ εἰκών, die der Schöpfer mit eigener Hand gestaltet hat (hom. 1, 7, 4; vgl. 3, 9, 1 [11f. 33 Datema]). Der Habsüchtige gleicht in seinem törichten Verhalten dem des H. in der griech. Fabel (Aster. Amas. hom. 3, 3, 3 [28 Dat.]) vgl. Aesop. fab. 133 (372f Perry; s. o. Sp. 794) u. Babrius fab. 79 (98f Perry). Joh. Chrys. in Mt. hom. 81, 3 (PG 57, 733) sagt von der Geldgier, daß sie die Menschen u. a. ‚hündisch (macht); ja noch schlimmer als H., sie macht sie aus H. zu Teufeln' (Übers. C. Baur: BKV 4, 127). Ambr. Nab. 12, 54 (CSEL 32, 2, 499, 3/17) dagegen tadelt die Reichen, die die Abstammung ihrer H. u. Pferde wie die von Menschen ansehen. – Umgekehrt sind bei Aphrahat die H., die Lazarus die Schwären lecken, ‚die Heiden, welche die Striemen unseres Erlösers lecken, d. h. seinen Leib, den sie nehmen u. sich auf ihre Augen legen' (hom. 20, 8 [PSyr 1, 1, 906] zit. Dölger, ACh 3, 235). Nilus v. Ankyra sieht in den κύνες gewissermaßen Glaubenszungen πρὸς εὐσέβειαν προτρεπόμενοι (perist. 4, 16 [PG 79, 848B]). Damit ist der Weg zur Gleichsetzung dieser barmherzigen H. mit den praedicatores bzw. sancti doctores in der allegorischen Exegese von Lc. 16, 19/31 bei Gregor. M. in ev. hom. 40 (s. o. Sp. 810) u. Nachfolgern gewiesen (zB. die sacratissimi canes bei Paulin. Aquil. c. Felix. 1, 2, die mit hl. Gekläff die Herde zusammenhalten [PL 99, 350/351A]). Das Stichwort lingua canum aus Ps. 68 (67), 24 (s. o. Sp. 807) wird Gregor. M. in ev. hom. 40 (PL 76, 1302D/3A) assoziativ mit den canes des Lazarus verknüpft, die lingebant ulcera eius. Letztere sind allegorisch zu verstehen als mentium vulnera, die die doctores sancti gewissermaßen per linguam berühren, wenn sie in confessione nos instruunt u. ad salutem reducunt (vgl. Raban. Maur. allegoriae s. v. canis [PL 112, 883B]; zur Wirkungsgeschichte Schmidtke aO. 315). – Zur Exegese von Phil. 3, 2 u. 2 Petr. 2, 22 s. o. Sp. 806f. 809, von 2 Petr. 2, 22 außerdem Schmidtke aO. 315. 608. Zu den mit den Dämonen u. Satan verbündeten fünf H. in Apc. 22, 15 s. Schenutes Visionen 4, 6 u. 5, 1/8 (A. Grohmann, Die im Äthiop., Arab. u. Kopt. erhaltenen Visionen Apa Schenute's v. Atripe: ZsDtMorgGes 67 [1913] 227. 231).

III. Das Nachwirken ägyptischer u. griechischer Hundeverehrung. Der Tierkult der Ägypter u. damit auch die Verehrung des H. wegen seiner Ähnlichkeit mit Anubis (Eus. praep. ev. 2, 1) findet allenthalben Erwähnung u. kritische Ablehnung durch Kirchenväter u. christl. Schriftsteller (Darstellung bei Zimmermann; Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech.-röm. Berichten u. den wichtigeren Denkmälern = DenkschrWien 57, 2 [1914]). Eine heimliche Tierverehrung, u. a. auch den Canidenkult, gab es noch bis in das 6. Jh. hinein, wie Zacharias v. Mytilene berichtet (vit. Sever. Ant.: PO 2, 29). Die griech. H.mythen finden ebenfalls vielfach Erwähnung, bes. *Cerberus u. natürlich die Skylla, die im christl. Kpel noch präsent war (s. o. Sp. 800) u. im 9. Jh. sogar nach Corvey gelangte (H. Claussen, Karolingische Wandmalerei im Westwerk zu Corvey: Kunstchronik 17 [1964] 173/6; G. M. A. Hanfmann, The Scylla of Corvey and her ancestors: DumbOPap 41 [1987] 249/60). Die Scyllaei canes verlieren jedoch ihren mythologischen Inhalt u. werden zu Metaphern umgestaltet: zu einem Symbol für Rohheit u. Grausamkeit bei Basil. ep. 2, 147, aber auch zu einem Symbol des Neides bei Sidon. Apoll. ep. 1, 1, 3, das noch durch Lautmalerei verstärkt wird: ‚nachdem ich Skyllen von mißgünstigem Gekläffe durchschifft' (MG AA 8, 2, 6; vgl. ep. 7, 9, 8 [ebd. 8, 114, 6]). Zu weiteren Belegen O. Waser, Skylla u. Charybdis in der Lit. u. Kunst der Griechen u. Römer (Zürich 1894) 77. Zu dem Clem. Alex. protr. 2, 29, 4 erwähnten H.opfer der Karer I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 595; zu der κυνοειδής, hundartigen Phikola, bei Hippol. ref. 5, 20, 6/8 H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 39. – Zwischen Kynikern u. Christen ergab sich im 2. Jh. eine erste Beziehung über den Apologeten Peregrinus (Dudley 172/5). Im 4. Jh. be-

wundert Gregor v. Naz. zunächst den christl. κύων Maximus (or. 25, 2 [PG 35, 1200B]), greift dann aber in seiner Enttäuschung über den Verlust des Kpler Bischofssitzes zur Verspottung des ‚H', der gegen seine Gegner ‚bellt' (carm. 2, 1, 41, 1/65 [PG 37, 1341/4]); zur ‚Maximus-Affäre' Dudley 204/7; J. Mossay: AnalBoll 100 [1982] 229/36). Positiv wertete Nilus Anc. ad Magn. 39 die hündische Bedürfnislosigkeit als ein Vorbild für die christl. Armut (Stiglmayr 579). Überwiegend haben die Kirchenväter jedoch den Kynismus mit Vokabeln aus dem H.repertoire abgetan (H. Kusch, Art. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1072/4; Opelt, Polemik 109), diese häßliche, weil nach dem unreinen H. benannte Lehre (Ephr. Syr. c. haer. hymn. 24, 16 [CSCO 170/Syr. 77, 89]). Die kynische Sexualität war den Kirchenvätern ein Greuel. Aug. civ. D. 14, 20 wird die tierische Verirrung, ‚Menschen mit H. auf eine Stufe zu stellen', gegeißelt. – Der bekannte Schwur des Sokrates beim H. (s. o. Sp. 793) wird Tert. nat. 1, 10, 42 u. apol. 14, 7 dahingehend verstanden, daß dieser damit die griech. Götter verhöhnt habe (Döring 154/6). Ein Nachwirken des neuplaton. Gedankengutes in der Tradition der Kirchenschriftsteller ist bes. bei Synesios v. Kyrene zu beobachten. Hymn. 1, 96/8 (10 Terzaghi) bittet er Gott, die ψυχοβόρους κύνας von der Seele fernzuhalten, ist doch der chthonische H. ein Dämon der Erde (vgl. ebd. 2, 245/8 [33 T.]), der die Seele an ihrem Aufstieg hindern möchte.

IV. Totenkult. Der Leichenfraß, zumal in Kriegszeiten (vgl. Oros. hist. 5, 14, 1 [CSEL 5, 307, 1] mit Blick auf den röm.-gallischen Krieg von 121 vC.), zählt zu den ältesten Ordnungsfunktionen des H. Diesem Schicksal fielen auch die Leichname christlicher Märtyrer anheim (s. u. Sp. 819f). Von der Sitte des Leichen- u. Kinderfraßes wissen noch Tert. apol. 9, 7; Eus. h. e. 9, 8, 9f u. Greg. Naz. carm. 1, 2, 597, 141f (PG 37, 927) zu berichten. Die häufige ikonographische Darstellung des H. im Rahmen der christl. Sepulkralkunst scheint jedoch auf diese düstere Symbolik keinen Bezug zu nehmen, vielmehr ist von einer Kontinuität zwischen den heidnisch-antiken u. frühchristl. Denkmälern auszugehen. Dem christl. Grabkult zugerechnet wird zB. die Grabplatte des Epaprys (3./4. Jh.) aus Kom Abu Billu, die einen Beter zwischen Schakal, dem Symboltier des Canidengottes Anubis, u. Falken, dem Symboltier des Heil- u. Schutzgottes Horus, zeigt (K. Wessel, Neuerwerbungen der Kopt. Sammlung des Ikonenmuseums Recklinghausen [1965] 116 Abb. S. 131). – Außerhalb des kopt. Kulturbereiches ist die Sepulkralkunst hellenistisch-römischer Provenienz u. in einem starken Maße bukolisiert. Die Thematik reicht von der Darstellung der Jagd mit H. als Ausdruck ‚verbürgerlichter' Lebenslust (Wischmeyer 79/81) über den ‚guten Hirten' bis zu spezifisch biblischen Bildmotiven. Sarkophage mit der Darstellung des ‚guten Hirten' stehen in engem Zusammenhang mit den Endymion-Sarkophagen, die bereits die Fütterung des H. durch den Hirten kannten, verfolgen jedoch nicht die mythologische Tradition der Antike, erhalten aber dennoch erst im 4. Jh. infolge eines Adaptationsprozesses eine christl. Sinngebung im Sinne des ‚guten Hirten' Christus (Schumacher 309). Die Symbolik des H. ist auf diesen Sarkophagen in die den Heiden wie Christen gemeinsame Idee des Friedens einzuordnen (ebd.). – Der wohl älteste Sarkophagdeckel mit Hirtendarstellung (allerdings ohne ‚guten Hirten'), der als christlich angesprochen werden kann, stammt vom Sarkophag der Baebia Hertophile aus dem letzten Drittel des 3. Jh. (RepertChristlAntSark 1, 778; Schumacher 167f). Unterhalb einer *Imago clipeata befindet sich eine liebevoll ausgestattete scena pastorale: Unter einem Baum sitzend füttert ein alter, bärtiger Hirt seinen H. Hier, wie beispielsweise auch auf dem Jonassarkophag aus der röm. Villa Doria Pamphili mit bukolisch-maritimer Thematik, dient der H. als Teilaspekt der ‚Allegorie für die vom Verstorbenen erhoffte friedliche Ruhe im Jenseits' (J. Engemann: Spätantike 259 u. Abb. 89 S. 258; vgl. auch den Berliner Jonassarkophag o. Bd. 15, 597f Abb. 4). Weitere Sarkophage mit biblischer Thematik u. mit H. sind zB. der vatikanische Sabinussarkophag mit der Auferweckung des Lazarus (RepertChristlAntSark 1, 6; vgl. Spätantike 322 Abb. 139) oder jener Sarkophag von San Giovanni in Valle zu Verona mit der Darstellung der H.geschichte des Petrus (s. u. Sp. 820; Stuhlfauth 3/5 Abb. 1). Einen anderen Typus stellen Sarkophage mit Totenmahl-Ikonographie dar (vgl. Wischmeyer 27f; Dölger, Ichth. 4, 432/4): Zum Klinenmahl gehört der die heruntergefallenen Speisere-

ste aufsammelnde H. (s. o. Sp. 812). – Der H. als Opfertier u. Grabbeigabe, zusammen mit einem oder mehreren Pferden u. in einem der Bestattung des Verstorbenen zugeordneten Tiergrab, kann noch in christlichen Randzonen angetroffen werden (vgl. L. Wamser, Eine thüring.-fränk. Adels- u. Gefolgschaftsgrablege des 6./7. Jh. bei Zeuzleben = Wegweiser der vor- u. frühgeschichtl. Stätten Mainfrankens 5 [1984]; W. Winkelmann, Ausgrabung auf dem Domhof in Münster: Monasterium, Festschr. zum 700jährigen Weihegedächtnis des Paulus-Domes zu Münster [1966] 44 Abb. 10).

V. Iatromagie, Kynomantie u. Zauber. Die Tollwut (lyssa / rabies) war auch den christl. Schriftstellern ein wohlvertrautes Phänomen. Die Tollwut quae contingit ex rabido cane gehört nach Aug. civ. D. 22, 22 (2, 606, 2/7 Dombart / Kalb) zur Kontingenz des Lebens wie Sturm u. *Hagel-Schlag. Ihre Kontagiosität macht sie in hervorragender Weise geeignet als Instrument der Verunglimpfung Andersdenkender (Peterson 224_6), als eine Metapher für sündhaftes Verhalten, von der die christl. Schriftsteller häufig Gebrauch machen (Beispiele: ebd. 227_7; s. auch u. Sp. 823/5). – In der frühen Kirche sah man die Tollwut in Zusammenhang mit der dämonischen *Besessenheit (Ev. infantiae arab. 35 [Tischendorf, EvAp 200]: satanas forma canis exivit; E. Galtier, La rage en Égypte – vie de s. Tarabô: BullInstFrançArchOr 4 [1905] 112/27; M. A. Murray, The ceremony of Anba Tarabo: Ancient Egypt 1921, 110/4). Das ist auch die Ansicht Eusebs, der aus Philostr. vit. Apoll. 6, 43 (vgl. o. Sp. 802) berichtet, daß Apollonius einen von einem tollwütigen H. gebissenen Jüngling geheilt habe, ja sogar auch τὸν δαιμονῶντα κύνα (c. Hierocl. 34f [SC 333, 176. 178]). Das Nachahmen von H.gebell durch Kranke wurde als Beweis der Besessenheit angesehen (W. Speyer, Die Nachahmung von Tierstimmen durch Besessene: GrazBeitr 3 [1975] 337f). Der weitverbreiteten Vorstellung, der λυσσόδηκτος sehe in der Trinkschale das Bild des tollwütigen H. (vgl. Herzog 146_{18}; bJoma 84a: ‚das Bild des bösen Geistes'), trat Basilius entgegen u. äußerte, daß dieser nicht mehr sehe als die übrigen Menschen (ep. 234 [PG 32, 869B]). Dämonen in hündischer Gestalt verursachen Krankheiten (vgl. Test. Salomon. 10, 1/4 [37f McCown]); der böse Geist bzw. Dämon ist auch die Ursache für Tollwut u. Besessenheit in der Schilderung der elkesaitischen therapeutischen Waschungen bei Hippol. ref. 9, 15, 4/16, 1 (G. Strecker, Art. Elkesai: o. Bd 4, 1181; Luttikhuizen 75). Indem aber Hippolyt diese Waschungen mit einer zweiten Taufe der Sünder u. einem Abschwören aller Sünden verbindet, unterstellt er diesen nicht nur einen magischen Charakter (vgl. ebd. 75/8), sondern sieht in der Tollwut auch ein Symbol für die Sünde (Peterson 227; s. u. Sp. 822). Ganz offensichtlich wird das bei Epiphan. haer. 78, 3, 7 (GCS Epiph. 3, 454, 7/9), der im Hinblick auf Jes. 56, 10 von den Juden sagt, daß sie nach Art von tollwütigen H. rasen u. ihren eigenen Herrn anbellen (Peterson aO.). Andersherum, wer angestrengt gegen Dämonen kämpft, wird nicht gegen Menschen bellen (Nil. Anc. ep. 300 [PG 79, 192]). – Die medizinischen Ratschläge der christl. Schriftsteller folgen in mancherlei Hinsicht der gemeinantiken iatromagischen Tradition. So wußte Tat. or. 20, 17 u. 31, 18 (vgl. Georg. Pis. hex. 951 [PG 92, 1507A]) von der Selbstheilung des H. durch Fressen von Kräutern (vgl. Plut. soll. an. 20; Ael. nat. an. 8, 9), wollte aber nicht, daß Christen sich wie der H. durch Kräuter heilen, da Krankheit auf Dämonen zurückgehe u. durch die Kraft Gottes zu heilen sei. Hieronymus dagegen war überzeugt, daß H.mist faulige Wunden heile (A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8 [1892] 21f), während Ambr. hex. 6, 4, 26 (CSEL 32, 1, 222, 12) sich sogar zu der kühnen Behauptung verstieg, omnis fera aegra canis hausto curatur sanguine. Die Lazarusgeschichte galt für Jhh. als Beweis für die Heilkraft der H.zunge, wurde doch Lazarus zum Patron der Aussätzigen (vgl. Fuhr 143). – Auch die kynomantische Tradition der Antike lebt bei Aug. civ. D. 3, 23 u. Oros. hist. 5, 18 (CSEL 5, 323, 1f) fort: Beide berichten von dem auffälligen Verhalten der Haustiere u. auch der H. Orosius hebt das jammervolle Geheul nach Art der Wölfe vor Beginn des Bundesgenossenkrieges 91 vC. hervor (vgl. Obseq. 54). Zu dem Aberglauben, der eine *Freundschaft gefährdet sieht, wenn ein H. zwischen Freunden hindurchläuft, vgl. Aug. doctr. christ. 2, 31; Eugipp. exc. Aug. 284 (CSEL 9, 1, 832). – Der Zauber mit Hilfe von H. ist im frühen Christentum nicht unbekannt, wie Amulette aus der

kopt. Kirche belegen. Es gibt auch einen Bindezauber gegen den H. (vgl. Kropp, Zaubert. 2, 14; 3, 8f) sowie einen Liebeszauber, bei dem eine schwarze Hündin eine Rolle spielt (vgl. ebd. 2, 21/3). Auch in der byz. Kirche ist diesbezüglich einiges anzumerken: Phot. ep. 293 (157f Laourdas / Westerink) berichtet, daß Schatzgräber um des Erfolges willen einen H. geschlachtet u. sein Fleisch gegessen hätten (reiches Material: Delatte, Anecd. 1).

VI. Legenden, Vergleiche u. Metaphern. a. Die Märtyrerlegende. Konstitutive Elemente christlicher Märtyrerakten sind bisweilen 1) die Titulierung des Inquisitors bzw. Peinigers als ‚H.' mit der Konnotation diabolus u. 2) Fraß der Märtyrerleichen durch H. u. Vögel, was der gemeinantiken Tradition entspricht, gleichzeitig aber auch eine Kontrastierung zu der Erhöhung des Heiligen im Glauben der Kirche beinhaltet. So lesen wir bei Asterios v. Amaseia, in seinem Enkomium auf den Erzmärtyrer Stephanus (vgl. Act. 6, 8/7, 59), daß er seinen Körper den H. überlassen möge. Er solle den λυσσῶντα δῆμον hinter sich lassen u. zur Schar der Engel gehen (hom. 12, 7, 4 [169 Datema]). In der Geschichte des bekehrten adiabenischen Gouverneurs Quardag u. seines Lehrers ʻAbhdišoʻ werden die Gegner als ‚unreine H.', der Untersuchungsrichter als ‚besudelter H.' bezeichnet (H. Feige, Die Geschichte des Mâr ʻAbdîsôʻ u. seines Jüngers Mâr Quardagh. Diss. Kiel [1889] 38. 43). Hinter den Verfolgungen steht Satan, in der Gestalt eines greisen Mannes u. ‚hündischen Alten' (ebd. 25f). In den syr. Akten des ʻAqebšemâ u. Genossen 13, 7 schmäht Aitillâhâ seinen Peiniger einen gierigen, blutleckenden H. (BKV 22, 121). Zu den Leichenblut leckenden H. vgl. 1 Reg. 21, 19 u. 22, 38. In den Martyrien Jakobs des Zerschnittenen 16, 15, des Mâr Abâ 20, 39 u. Mâr Gîwargîs 73 sollen H. den jeweiligen Leichnam des Märtyrers fressen (vgl. ebd. 177. 219. 273). Auch in den griech. Versionen persischer Märtyrerakten werden Pass. Pherbuth. 4 der heidn. Richter als κύον ἀκάθαρτε, Pass. Acepsim. 7. 16. 18. 34. 54 der Archimagus als κύον ἀκάθαρτε u. κύον αἱμοπότα bezeichnet (PO 2, 403/560). In den syr. u. kopt. Rezensionen der Pass. Judaae Cyriaci ist es Kaiser Julian, der als ‚unreiner H.' angesprochen wird, weil er den Märtyrer zum Opfer an die Götter auffordert (vgl. J. Guidi, Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque, évêque de Jérusalem: RevOrChr 9 [1904] 83f. 316). Im kopt. Mart. Apa Anub begegnet ebenfalls die Anrede canis rabide (CSCO 44/Copt. 4, 130, 1; 135, 5; 140, 7), der mit Satan im Zusammenhang steht (141, 34; 145, 34), sowie der Topos des Leichenfraßes (136, 13f; 139, 34f). Ein ähnlicher Befund ergibt sich in den abendländischen Märtyrerakten: In den Acta S. Marinae redet Marina den Präfekten, der Satan zum Vater hat, mit χοῖρε καὶ κύον ἀναιδής an (Act. Marin. et Christoph. 22, 7; 23, 32 Usener; vgl. ASS Mart. 2, 437B: canis mortuus; ASS Aug. 6, 500 § 3 canis rabide; Vit. Conon. 6, 4, wo der Heilige um Befreiung ἀπὸ τῶν αἱμοβόρων κυνῶν bittet [192, 3f Mus.]). Satan erscheint Marina dann als πονηρὸς λύκος u. λυσσῶν κύων (Act. Marin. et Christoph. 26, 13), danach als δαίμων μέγας (27, 18), der als κύον ἄτιμε καὶ τρισκατάρατε u. διάβολε bezeichnet wird (ebd. 34, 24. 33). In dem aus dem 2. Jh. stammenden Mart. Andreae prius (BHG[3] 96) wird die Leiche des Heiligen von H. gefressen (15 [AAA 2, 1, 55]), im Mart. Andreae alterum (BHG[3] 97) wird er lebendig von H. verschlungen (4 [AAA 2, 1, 60]; vgl. Pass. Vincent. 12 [M. Simonetti: RivAC 32 (1956) 238]; Pass. Anastas. 8 [H. Delehaye, Étude sur le légendier romain = Subs. hag. 23 (Bruxelles 1936) 256f]).

b. Die Heiligenlegende. Entsprechend der ambivalenten Sicht des H. können zwei Typen unterschieden werden: 1) die volkstümliche Legende, in der der Heilige im Kampf gegen das Böse sich des H. bedient, der dann im MA als Begleiter des Heiligen auftritt, u. 2) der Kampf gegen den H. als Dämon u. Symboltier des Teufels.

1. Der Hund im Dienste des Glaubens. Die aus der Zeit zwischen 180 u. 190 stammenden Petrusakten (Hennecke / Schneem.[3] 2, 188/221) enthalten einen Bericht über den Kampf des Petrus gegen den ‚reißenden Wolf' (cap. 4, 8) Simon Magus, in dem die Dienstbarkeit des H. (cap. 9, seine Aufgabe besteht ohnehin auch in der Bekämpfung des Wolfes) sowie sein Sprachvermögen Beweise für die Wahrhaftigkeit u. göttliche Sendung des Apostels sind. Denn nicht nur erfüllt der H. den Auftrag, Simon aus dem Hause zu holen (cap. 11); er entlarvt auch dessen wahre Natur als ‚Feind aller Lebewesen' u. verkündet der Menge, daß Petrus ‚Bote u. Apostel des wahren Gottes' sei (cap.

12; vgl. Commodian. apol. 626 [CSEL 128, 96; Joh. Malal. chron. 10 [PG 97, 384D/385B]). Zur Weiterbildung der Legende s. die Act. Ner. et Ach. (TU 11, 2 [1893] 12f; F. J. Dölger, Beitr. z. Gesch. des Kreuzzeichens 7: JbAC 7 [1964] 15; Pass. Petr. et Paul. 27 [AAA 1, 43]); zur ikonographischen Darstellung Stuhlfauth 8f. – Volkstümlicher Beliebtheit erfreuten sich auch die Acta Thomae (Hennecke / Schneem.[3] 2, 309/72), wo in Kap. 6 u. 8f der Apostel die Zerfleischung des Mundschenken durch H. u. das Herbeitragen jener Hand, mit der dieser ihn geschlagen hat, durch einen H. prophezeit, was in Kap. 8f dann auch geschieht. Der H. dient hier zum Beweis der dem Thomas von Gott verliehenen Gabe, Zukünftiges zu schauen. Jacob. Sarug. hom. de Thoma 2, 478. 487. 499/502 (GöttOrForsch 1, 12, 245/69 Strothmann) läßt den Apostel unter dem Zwang des Geistes Gottes den Mundschenk verfluchen, wodurch der H. zum Erfüller des Willens Gottes wird. In die Kategorie des hl. Narren gehören manche Stilelemente aus der Vita des Andreas Salos, der auf Wanderschaft dort schläft, wo H. sich verkriechen (Nicephor. Cpol. vit. Andr. Sal. 18 [PG 111, 649C/652A]), selbst jedoch wie ein H. verjagt wird (als ob er ein πονηρὸς δαίμων wäre), vor dem die H. Reißaus nehmen, der aber schließlich der Gottesschau teilhaftig wird (29f [662D/664C]). Ein hl. Narr war auch Symeon, der, einen toten H. hinter sich herziehend, in die Stadt Emesa einzieht (Leont. Neap. vit. Symeon. 5, 3 [L. Rydén, Das Leben des Hl. Narren Symeon von Leont. v. Neapolis (Stockholm u. a. 1963) 145, 20/2; vgl. ders., Bemerkungen zum Leben des Hl. Narren Symeon v. Leont. v. Neapolis (Uppsala 1970) 89f; E. Benz: Kyrios 3 (1938) 16]). – Von Apa Isidor wird überliefert, daß er mit der Haut eines H. in die Stadt Centria zog u., in Anlehnung an die Petrusgeschichte, dieser befahl, menschliche Stimme anzunehmen u. die Götterstatuen ins Theater zu führen, um dort vor dem König den wahren Gott Jesus Christus zu bezeugen (vgl. H. Munier, Les actes du martyre de s. Isidore: BullInstFrançArchOr 14 [1918] 159f). Ein großer Heiliger der oriental. Kirche ist der kynokephale *Christophorus (A. Hermann: o. Bd. 2, 1241/50; vgl. Loeschke). – Von weitreichender Bedeutung in kulturgeschichtlicher Hinsicht ist die Wanderlegende von den Siebenschläfern aus Ephesus, die sich während der Verfolgung unter Decius (249/52) in einer Höhle verbargen u. erst unter Theodosius (379/95) wieder hervorkamen. Seit dem J. 530 gehört zu diesen der catulus Viricanus (Itin. Theodos. 26 [CCL 175, 123]), der der menschlichen Sprache mächtig ist u. folglich zu einem Zeugen des göttlichen Wunders wird (M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern [1910]).

2. Der Hund als Gestalt des Dämonischen. Nicht nur die Lyssa ist eine Manifestation des Dämonischen, die nach Hippolyt des Exorzismus durch die Taufe bedarf (s. o. Sp. 818), vielmehr kann die dämonische Gegenmacht realiter in Gestalt eines H. auftreten u. sich wie ein solcher benehmen (vgl. Vit. Pachom. G[2] 17f [Subs. hag. 19, 183f Halkin]; Ephr. Syr. serm. 2, 15f [CSCO 306/Syr. 131, 21; serm. 4, 375/84 [ebd. 89]; Eus. h. e. 10, 4, 4). Der Kampf des hl. Symeon gegen dämonische Besessenheit (als Folge der fornicatio mit einer verheirateten Frau) führt über den Exorzismus zur Austreibung des bösen Geistes aus einem Jüngling in Gestalt eines schwarzen H. (Leont. Neap. vit. Symeon. 5, 36 [Rydén, Leben aO. 149, 24/150, 6]; Georg. Syceot. vit. Theodor. Syceot. 106 [Subs. hag. 48, 1, 85 Festugière]; Joh. Clim. scal. 6. 28 [PG 88, 796A. 1140A]; schol. 24 [ebd. 1145C]). – Die Ursache der Besessenheit ist die Sünde, bes. die geschlechtliche (vgl. Böcher 317f), ganz bes. jedoch die sexuelle Konkupiszenz. PsClem. Rom. hom. 4, 21 vergleicht die μοιχεία mit dem λυσσῶν κύων (vgl. Peterson 228). Das Negativbeispiel par exellence ist Potiphars Frau (bei Hieronymus die rabidissima canis), der Joseph jedoch widerstand, wenngleich er auch, damit der virus (sic) nicht auf ihn übergreife, sein Pallium abwerfen mußte. Vor dem virus der fornicatio schützt nur die Eheschließung (adv. Iovin. 1, 7 [PL 23, 229C/230A]). Für Asterius Soph. ist der standhafte Joseph εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ. Die λυσσῶσα biß jedoch in seine Kleider, weshalb er, um dem σπέρμα θανάτου zu entgehen, schnell seine Kleider auszog (in Ps. 5 hom. 11, 9 [79, 21/80, 7 Richard]). Das Abwerfen der Kleider nach Berührung durch einen wirklich tollwütigen H. ist aus bJoma 84a bekannt. Hier jedoch wird der H.biß mit dem Sündenbiß gleichgesetzt, ist also als eine Metapher zu verstehen. Durch den Gestus des Kleiderabwerfens wird diese jedoch überzeichnet. Es ist folg-

lich zu fragen, ob hier H.biß nicht metonymisch für Geschlechtskrankheit steht. – Der H.dämon Erathaoth spielt eine Rolle im Ophiten-Diagramm (Orig. c. Cels. 6, 30. 33; vgl. die H.dämonen = Archonten Pist. Soph. 126) u. auf Amuletten (C. D. G. Müller, Vom Teufel, Mittagsdämon u. Amuletten: JbAC 17 [1974] 99_{90}). Als Todesdämon begegnet der H.dämon im jüdisch-christl. Test. Isaak (6, 5) u. schließlich auf mittelalterl. Darstellungen als Symbol des Teufels, zB. auf der Bronzetür von San Zeno (11./12. Jh.; vgl. H. Schade, Dämonen u. Monstren [1962] 151 Abb. 40). In diesem Sinne wird auch Attila als flagellum Dei in der volkstümlichen Dichtung Italiens mezz'uomo e mezzo cane gezeichnet (A. D'Ancona, Poemetti popolari italiani [Bologna 1889] 316; H. de Boor, Das Attilabild in Geschichte, Legende u. heroischer Dichtung [Bern 1932] 8).

c. Vergleiche u. Metaphern. Nach Apc. 22, 15 ist der H. Inbegriff des Unreinen, Gemeinen u. Unverschämten (vgl. Procop. Gaz. in Ex. 22, 31 [PG 87, 1, 621]; Nil. Anc. ep. 299 [PG 79, 192B]). Generell wird man jedoch davon ausgehen können, daß die christl. Schriftsteller dem H. drei Charaktereigenschaften zuordnen: 1) scharfes Wahrnehmungsvermögen, das ihm auch ermöglicht, Fremde von seinem Herrn zu unterscheiden (Joh. Apam. [PsJoh. Lycopol.] dial. de anim.: I. Hausherr, Jean le Solitaire [PsJean de Lycopolis]. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes [Roma 1939] 49; Firm. Caes. ep. 44 [SC 350, 170]; Aug. div. daem. 4 [BiblAug 10, 667]; Melet. Mon. nat. hom. 45 [PG 64, 1144A]; Oros. hist. 1 prol. 5f [CSEL 5, 2, 8/12]); 2) Liebe u. Treue zu seinem Herrn (Joh. Apam. dial. de anim.: Hausherr aO. 67; Aug. mus. 1, 4 [BiblAug 7, 43]; Oros. hist. 1 prol. 5f [CSEL 5, 2, 8/12]; Nil. Anc. ep. 299 [PG 79, 192C]; vgl. Basil. hex. 9, 3 [PG 29, 192C]); aber auch 3) Zornmütigkeit (Joh. Apam. dial. de anim.: Hausherr aO. 67; Nil. Anc. ep. 299 [PG 79, 192C]; mal. cog. 5 [ebd. 1205CD]), weshalb er in der Stunde des Gebets aus dem Haus zu jagen ist. Zum Charakter der Wachsamkeit s. o. Sp. 806. – Theodrt. provid. 5 (PG 83, 637B) wird der H. zusammen mit anderen Tieren im Rahmen der Schöpfungsordnung gesehen, die eine Unterwerfung der Tiere vorsieht. Innerhalb dieser Ordnung handelt der H. nicht aufgrund eines inhärenten λόγος (vgl. Aug. quant. an. 36, 50 [BiblAug 5, 334f], wo zwischen ratio u. scientia des H. unterschieden wird), sondern aus angeborener *Habsucht. Der Gehorsam des H. erfolgt aus Furcht vor Strafe (Clem. Alex. strom. 4, 146, 2; Oros. hist. 1 prol. 3 [CSEL 5, 2, 4f]), der H. ist ein unvernünftiges Tier (Clem. Alex. aO.). Das schließt jedoch nicht aus, daß der Trinker unvernünftiger als ein H. ist, der (wie der *Esel) in Essen u. Trinken ein Maß kennt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 58, 5 [PG 58, 565]; *Gefräßigkeit). Die in der Antike gegen die Stoiker vorgebrachte Behauptung von der Tiervernunft (s. o. Sp. 792) wird von einigen Kirchenvätern rezipiert: Der räsonable H. beschäftigt Basil. hex. 9, 4 u. Ambr. hex. 6, 4, 23, aber auch noch Theodoros Gazes (gest. 1475), der in seinem scherzhaften Ἐγκώμιον κυνός, auf Platons ,philosophischen H.' eingehend, resp. 2, 375a/76b ausführlich paraphrasiert (PG 161, 992f). Ernsthaft wurde dagegen noch in einer Disputation vor König James I im März 1614/15 in der Cambridge University, anhand der antiken u. christl. Belegstellen, der Nachweis geführt, daß der H. zu Syllogismen fähig sei (J. E. B. Mayor: ClassRev 12 [1898] 93/6). – Die Verachtung der Sexualität des H. (ein Muster abstoßenden Geschlechtsverkehrs: Aug. c. Iul. 3, 7, 16 [PL 44, 710]), ist eine gemeinantike Tradition; diese eignet sich in besonderem Maße als Instrument der Verunglimpfung Andersdenkender. So spricht Clem. Alex. strom. 3, 10, 1 im Hinblick auf die Agapen der Karpokratianer u. den Ritus des Lichtlöschens (s. o. Sp. 803) von der Geilheit der H., Schweine u. Böcke. Gegen eben diesen, gegen das Christentum allgemein vorgebrachten Vorwurf orgiastischer u. inzestuöser Promiskuität nach Umwerfen der Leuchter u. Lampen durch daran gebundene H. setzt sich Tert. apol. 2, 5; 7, 1 u. 8, 3. 7 energisch zur Wehr. H. werden offenbar als ,die Kuppler der Dunkelheit' (ebd. 7, 1; Übers.: C. Becker, Tertullian. Apologeticum[3] [1984] 81) angesehen. Das gnost. Ev. Seth 6, 6, 30/4 spricht von einer inzestuösen Orgie der Kainiten, durch die diese unreiner als H. geworden sind. – H. u. Unzucht gehören offensichtlich zusammen. In einer Epiphanie-Homilie 2 vergleicht Joh. Chrysostomus in der Auslegung von Mt. 5, 28 die Augen des Menschen mit einem schlecht gezähmten H., der an die Kette zu legen ist (hom. in Tit. 2, 11 [A. Wenger: RevÉtByz 29 (1971) 122f]), ,Unzüchtige

Weiber' bei Tischgelagen werden mit H. verglichen wie auch die Schmarotzer (in Mt. hom. 48, 6 [PG 58, 494]). Heuchler, die ihr Fasten u. Beten zur Schau stellen, schänden die Tugend u. sind wie Schweine u. H. (ebd. 24, 2 [57, 323]). – Nimmt man alle negativen Eigenschaften des H. zusammen, so eignet sich die H.metapher in hervorragender Weise als Schimpfwort, bezeichnet doch bereits Paulus Phil. 3, 2 seine Widersacher als H. Das Schimpfwort kann sich gegen Juden u. Heiden (s. o. Sp. 809) sowie Häretiker richten (zur Polemik gegen diese drei Gruppen Opelt, Polemik s. v. canis, canes u. canicula), letztere bei Ign. Eph. 7, 1 κύνες λυσσῶντες genannt. Besonders Markion wird als H. beschimpft (Tert. adv. Marc. 2, 5, 1; Hippol. ref. 7, 30, 1; Mart. d. Simon bar Sabbâ'ê [BKV[2] 22, 19]), Markion u. Mani zusammen als tollwütige H. (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 52, 3 [CSCO 170/Syr. 77, 177f]), die Manichäer (Aug. mor. eccl. 1, 18, 33 [BiblAug 1, 187]; Joh. Chrys. in Gen. serm. 7, 4 [PG 54, 613]; Mart. d. Simon bar Sabbâ'ê [BKV[2] 22, 20]), Donatus (Aug. en. in Ps. 147, 16 [CCL 40, 2151, 69]) u. a. m. werden als H. tituliert. Ein auffallendes Interesse an der H.metapher als Schimpfwort hatte Hieronymus, in dessen Polemik kläffende H., Skylla u. Cerberus keine Seltenheit sind (Süß; Opelt, Schimpfwörter 234f; dies., Hieronymus s. v. canis). Auch kirchliche Akten enthalten das Schimpfwort H., zB. für den Nestorianer Eirenaios (Dioscor. Alex. ep. ad Domn. Ant.: J. Flemming, Akten der Ephesinischen Synode vJ. 449 = AbhGöttingen NF 15, 1 [1917] 139, 1) oder den Kpler Patriarchen Pyrrhus, auf den Prov. 26, 11 Anwendung fand (Conc. Lateran. vJ. 649 [Mansi 10, 877D]). – An Sprichwörtern finden sich bei den christl. Schriftstellern neben 2 Petr. 2, 22 (Prov. 26, 11) Beispiele wie ,Der H. liebt die Tür seines Herrn', vermutlich aus dem Syrischen (Ephr. Syr. hymn. c. haer. 52, 2 [CSCO 170/Syr. 77, 178]), das spaßhafte syr. Sprichwort von dem Fund eines blinden Hündleins, das in einer Kiste eingeschlossen war (Georg. episc. Arab. respons. ad Joh. e Litarb. 3 [V. Ryssel, Georgs des Araberbischofs Gedichte u. Briefe (1891) 68]), oder geläufige Worte wie ,H. unter dem Tisch' (Joh. Chrys. stat. 17, 2 [PG 49, 173f]), pejor cane (Drac. satisf. 42 [PL 60, 907, 42]) bzw. sentire cane milite [= molosso] pejor (Prud. apoth. 216 [PL 59, 940]), der mit seiner Zunge wenigstens seine Wunden lecken kann, was dem Menschen nicht gegeben ist. – Bekannt war auch die canina facundia als Metapher (Prud. ham. 401 [1040; CCL 126, 130]; Isid. sent. 3, 56, 2 [PL 83, 728]) für canina eloquentia (vgl. Quint. inst. 12, 9, 9; s. auch Opelt, Schimpfwörter u. Streitschriften, s. v. facundia canina). Aus dem forensischen Bereich stammen auch die Palatinae canes bei Boethius als metaphorische Bezeichnung für die gerichtlichen Ankläger (cons. 1, 4, 13; vgl. J. Gruber, Kommentar zu Boethius De consolat. Philos. [1978] 20). Von den wunderbaren Fähigkeiten des H. zeugen Geschichten wie die von der Identifizierung eines Mörders (Ambr. hex. 6, 4, 24 [CSEL 32, 1, 220, 9/221, 5] = Sueton. prata lib. 10, 162 [254/7. 443 Reifferscheid]) oder die Kunststücke jenes gelben H., der verscharrte Ringe ausfindig machen konnte u. sich in Münzen sowie Menschentypen auskannte (Joh. Malal. chron. 18 [PG 97, 664D/665A] par. Theophan. Conf. chron.: 1, 224 de Boor).

J. K. Anderson, Hunting in the ancient world (Berkeley u. a. 1985). – W. Beltz, Die Kaleb-Traditionen im AT = BeitrWissATNT 18 (1974). – G. J. Botterweck, Art. kælæb: ThWbAT 4 (1984) 156/66. – O. Böcher, Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr = BeitrWissATNT 5, 10 (1970). – E. Brunner-Traut, Ägypt. Tiermärchen: ZsÄgSpr 80 (1955) 12/32. – H.-G. Buchholz u. a., Jagd u. Fischfang = Archaeologia Homerica 2 (1973). – E. E. Burriss, The place of the dog in superstition: ClassPhilol 30 (1935) 32/42. – H. Buschhausen, Byzantinische Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Schallaburg u. a. (Wien 1986). – M. Delcor, Le personnel du temple d'Astarté à Kition d'après une tablette phénicienne: UgaritForsch 11 (1979) 147/62. – Deubner, Feste. – U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike (Amsterdam 1977). – K. Döring, Exemplum Socratis = Hermes Einzelschr. 42 (1979). – D. R. Dudley, A history of cynicism (London 1937). – E. J. Fisher, Cultic prostitution in the ancient Near East?: Biblical Theology Bull. 6 (1976) 225/36. – J. B. Friedman, Orpheus in the middle ages (Cambridge, MA 1970). – I. Fuhr, Der H. als Begleittier der Göttin Gula u. anderer Heilgottheiten: Isin-Išān Bahriyat 1 = AbhMünchen 79 (1977) 135/45. – D. Gourevitch, Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires: MélArchHist 80 (1968) 247/81. – R. Herzog, Malaria u. Tollwut: Gymn 53 (1942) 140/7. – J. M. A. Janssen, Über H.namen im pharaonischen Ägypten: KairMitt 16 (1958) 176/82. – F. Jourdan, La tradition des sept dor-

mants = Les jardins de la littérature arabe 22 (Paris 1983). – O. KEEL, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT[3] (1980) Reg. s. v. H. – D. KESSLER, Die heiligen Tiere u. der König 1 = Ägypten u. AT 16 (1989). – E. KISLINGER, Symeon Salos' H.: JbÖsterrByz 38 (1988) 165/9. – W. G. LAMBERT, Babylonian wisdom literature (Oxford 1960). – H. LEWY, Chaldaean oracles and theurgy[3] (Le Caire 1956). – S. LILJA, Dogs in ancient Greek poetry = Commentationes humanarum litterarum 56 (Helsinki 1976). – H. v. LIPS, Schweine füttert man, H. nicht. Ein Versuch, das Rätsel von Mt. 7, 6 zu lösen: ZNW 79 (1988) 165/86. – W. LOESCHKE, Neue Studien zur Darstellung des tierköpfigen Christophoros = Beitr. zur Kunst des christl. Orients 3 (1965) 37/89. – M. LURKER, Der H. als Symboltier für den Übergang vom Diesseits in das Jenseits: ZsRelGeistGesch 35 (1983) 132/44. – G. P. LUTTIKHUIZEN, The revelation of Elchasai = Texte u. Studien zum antiken Judentum 8 (1985). – C. MAINOLDI, L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon (Paris 1984). – O. MASSON, À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée: RevHistRel 137 (1950) 5/25. – O. MICHEL, Art. Κύων, κυνάριον: ThWbNT 3 (1938) 1100/4. – M. NILSSON, Feste; Die Religion in den griech. Zauberpapyri: Årsberättelse. Kungl. Humanist. Vetenskap. Lund = BullSocRoyLettLund 1947/48, 59/93. – M. OLENDER, Aspects de Baubô: RevHistRel 202 (1985) 3/55. – I. OPELT, Die Polemik in der christl. lat. Lit. v. Tertullian bis Augustin = BiblKlassAltWiss 2, 63 (1980); Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen = ebd. 2, 6 (1965); Hieronymus' Streitschriften = ebd. 2, 44 (1973). – F. ORTH, Art. H.: PW 8, 2 (1913) 2540/82. – G. PENCO, Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica: StudMonast 6 (1964) 7/38. – E. PETERSON, Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 221/35. – R. v. RANKE-GRAVES / R. PATAI, Hebr. Mythologie = Rowohlts Enzyklopädie 411 (1986). – D. T. RICE, Kunst aus Byzanz (1959). – J.-C. SCHMITT, Der hl. Wind-H. Die Geschichte eines unheiligen Kults (1982). – H. SCHOLZ, Der H. in der griech.-röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin (1937). – Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt (1984). – W. N. SCHUMACHER, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 (Roma u. a. 1977). – J. STIGLMAYR, Der Asketiker Nilus Sinaita u. die antiken Schriftsteller: ZsKathTheol 39 (1915) 576/81. – G. STUHLFAUTH, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristl. Kunst (1925). – W. SÜSS, Der hl. Hieronymus u. die Formen seiner Polemik: Volkskundl. Ernte, Festschr. H. Hepding = Gießener Beiträge zur dt. Philol. 60 (1938) 212/38. – J. M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike = Kulturgesch. der antiken Welt 17 (1983). – I. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, Untersuchungen zur Religionsgeschichte (Amsterdam 1966) 192/231. – J. VANDIER, Le papyrus Jumilhac (Paris 1962). – E. VOULGARAKIS, Das spöttische Duell zwischen Christen u. Heiden während der ersten drei Jhh.: Θεολογία 43 (1972) 610/30. – W. WISCHMEYER, Die Tafeldeckel der christl. Sarkophage konstantin. Zeit in Rom = RömQS Suppl. 40 (Roma u. a. 1982). – F. ZIMMERMANN, Der ägypt. Tierkult nach der Darstellung der Kirchenväter u. die ägypt. Denkmäler = StudGeschKultAltert 5, 5/6 (1912).

Heinz-Jürgen Loth.

Hundert s. Zahl.

Hungersnot.

Vorbemerkung. H. (vgl. F. A. Southard jr., Art. Famine: EncSocSciences 6 [1950] 85) bezeichnen im folgenden nicht den durch ständige quantitative oder qualitative Unterernährung bedingten sog. spezifischen Hunger (Kohns, H. 103_1; dazu H. D. Galter, Zwischen Isolation u. Integration. Die soziale Stellung des Fremden in Mesopotamien im 3. u. 2. Jtsd. vC.: I. Weiler [Hrsg.], Soziale Randgruppen u. Außenseiter im Altertum [Graz 1988] 280f; R. Duncan-Jones, Structure and scale in the Roman economy [Cambridge 1990] 143f; W. Jongman, The economy and society of Pompeii[2] [Amsterdam 1991] 77/80; zur mangelhaften Ernährung der Bettler H. Kloft, Gedanken zum Ptochós: Weiler aO. 81/106), sondern die durch länger anhaltende Verknappung der Grundnahrungsmittel (Getreide, Brot, Öl) hervorgerufenen Versorgungsschwierigkeiten oder -krisen, bei denen nicht unbedingt der Mehrheit der Menschen eines betroffenen Gebietes (Stadt, Landschaft, Heerlager usw.), aber jedenfalls einer größeren Zahl über geraume Zeit hin der Vollzug ihrer Ernährungs- u. Verzehrgewohnheiten (*Ernährung) unmöglich war (Kohns, H. 112), so daß auf Notnahrung (in günstigen Fällen Zukost oder weniger geschätzte Lebensmittel, sonst Tierfutter [Lc. 15, 16] oder zur Ernährung Ungeeignetes, in äußerster Not Menschenfleisch) zurückgegriffen wurde. Hauptgründe für H. im Altertum waren Mißernten, Kriege, Seuchen (W. H. McNeill, Seuchen machen Geschichte [1978]), politische Krisen, Arbeitskräftemangel (Rostovtzeff, Hellenist. Welt 2, 716f; 3, 1327_{190}; Braunert, Binnenwanderung 71; ähnliche Verhältnisse in Ägypten in islamischer Zeit: M. Lombard, Monnaie et histoire d'Alexandre à Mahomet [Paris 1971] 167), Naturkatastrophen u. die ‚Trennung von importbedürftigen Gebieten städtischer Kultur u. exportbedürftigen Agrarlandschaften' (Heichelheim 884, 24/42). Weitere Gründe waren unzureichende Vorratswirtschaft, Transportschwierigkeiten, speziell hohe Landtransportkosten, mangelnde Kaufkraft u., jedoch selten wirklich nachweisbar, Spekulationen. Als langfristige Ursache ist die durch die Verminderung der Waldfläche (A. Seidensticker, Waldgeschichte des Altertums 2 [1886] 446/52) bedingte Störung des Wasserhaushaltes zu nennen (zur Trinkwasserzufuhr, deren Unterbrechung antike Städte in größte Schwierigkeiten bringen konnte, s. Frontinus-Gesellschaft e. V. [Hrsg.], Wasserversorgung im ant. Rom[3] [1986]; dies., Die Wasserversorgung antiker Städte = Geschichte der Wasserversorgung 2/3 [1987/88]; Cornfeld / Botterweck 6, 1443/53; s. auch 4, 1039. 1046; A. Negev / J. Rehork, Art. Wasserversorgung: dies. [Hrsg.], Arch. Lex. z. Bibel [1972] 326/8); Ch. Bruun, The water supply of ancient Rome. A study of Roman imperial administration (Helsinki 1991).

A. Nichtchristlich. I. Vorderasien. a. Ursachen u. Folgen. Die genannten Gründe sind durchweg für den vorderasiat. Raum (Syrien mit Palästina, Mesopotamien, Hethiterreich) feststellbar. Mißernten wurden unter anderem durch unzureichende Regenfälle, niedrige (gegebenenfalls auch zu hohe) Wasserführung der Flüsse u. durch Auftreten von Schädlingen (etwa *Heuschrecken-Plage in frühsumer. Zeit: G. A. Barton, Sumerian business and administrative documents from the earliest times to the dynasty of Agade [Philadelphia 1915] 9/11; vgl. Amos 4, 9; 7, 1/3; Cornfeld / Botterweck 1, 82) hervorgerufen. Soweit eine gute Ernte vom Funktionieren von Bewässerungsanlagen abhing, konnte deren Verfall oder Zerstörung (Kramer 114; die hurritischen Bevölkerungen hatten bessere Ausgangsbedingungen: G. Wilhelm, Grundzüge der Geschichte u. Kultur der Hurriter [1982] 59) in Zeiten innerer u. äußerer Krisen ein weiterer Faktor für die Entstehung von Mißernten sein. Schließlich ist noch auf Arbeitskräftemangel (vgl. etwa Załocka 212; Meissner 36) u. auf die daraus resultierende unzureichende Feldbestellung hinzuweisen. Die besondere Gefahr von Mißernten lag darin, daß sie im Gegensatz zu Belagerungen, die jedenfalls gelegentlich nur punktuelle Versorgungsschwierigkeiten bewirkten (in der Nähe des über mehrere Jahre belagerten Byblos herrschte offenbar keine H.: El-Amarna-Taf. 125 [537/9 Knudtzon]; vgl. ebd. 118 [515]), oft größere Regionen erfaßten u. damit die Hilfeleistungen in erheblichem Maße erschwerten. Hinzu kam, daß in Zeiten der Dürre, das gilt analog auch für das Vorjahr des Sabbatjahres in Palästina, sofern die Ernte nicht ausgesprochen gut war (Cornfeld / Botterweck 1, 38; Ben-David 212. 232. 238. 248. 319), bereits lange vor dem Mißlingen der Ernte Furcht vor H. hervorgerufen wurde (vgl. Brinkman 123 mit Anm. 717), die sich dann in spekulativem Aufkauf u. Horten von Lebensmitteln (Ben-David 198. 212; vgl. W. F. Leemans, Legal and economic records from the kingdom of Larsa [Leiden 1954] 32f) u. damit in Preissteigerungen niederschlug. Darüber hinaus bestand bei Mißernten in größeren Regionen

immer die Gefahr, daß sie die Behörden vor unlösbare Aufgaben stellten u. so zu einer H. führten, die ihrerseits unter anderem durch Flucht der Bewohner (Hinz 126; Brinkman 129f. 387. 389) oder Ausbruch von Seuchen neue Mißernten hervorrufen konnte. Eine Zusammenstellung aller Belagerungen im Altertum ist ein dringendes Desiderat; denn es kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, daß in einer belagerten u. von der Zufuhr abgeschnittenen Stadt in der Regel nach einiger Zeit Versorgungsschwierigkeiten entstanden (vgl. die von Herodt. 3, 150, 2. 159, 2 überlieferte vorsorgliche Tötung überflüssiger Frauen in Babylon beim Abfall der Stadt von Dareios etwa 522/21 vC.; Kohns, H. 118), die bei Unterbrechung der Trinkwasserzufuhr zur schnellen Niederlage (vgl. Maßnahmen Mursilis' II gegen die Stadt Puranda: F. Cornelius, Geschichte der Hethiter[2] [1976] 181; Wassermangel in Rhabbatamana = Rabbat ʿAmmôn / Ostjordanland 218 vC. bei Belagerung durch Antiochos III: Polyb. 5, 71; Ch. Burchard, Art. Philadelpheia nr. 3: KlPauly 4 [1972] 734), bei lang anhaltender Belagerung unter Umständen zu schrecklichen H. u. am Ende auch zu Hungertod u. Kannibalismus führten (vgl. etwa die Aushungerung *Jerusalems 587/86 vC. durch Nebukadnezar II [Cornfeld / Botterweck 6, 1451]; die Belagerung von Samaria im 9. Jh. vC.: 2 Reg. 6, 28f u. die Belagerung u. Aushungerung von Akkadu, Sippar, Babylon, Borsippa u. Kûta durch Assurbanipal iJ. 652/648 vC.: Meissner 6; Scharff / Moortgat 422; R. Labat: Cassin / Bottéro / Vercoutter 3, 88f). – Plünderungen, Durchzug oder Konzentration von Truppen u. Verwüstungen gehören sachlich zusammen. Wenn schon die Präsenz eigener Truppen Preissteigerungen hervorrief (50% in Babylon durch Garnisonierung von 10-12 000 Mann zur Achämenidenzeit; M. A. Dandamayev, Politische u. wirtschaftliche Geschichte: G. Walser [Hrsg.], Beiträge zur Achämenidengeschichte [1972] 55), so gilt das erst recht für feindliche Truppen, die sich nicht nur häufig rücksichtslos verhielten, sondern darüber hinaus zT. mit dem Ziel lange währender Schädigung planmäßig verwüsteten (vgl. Greßmann, Texte[2] 87f. 339; Scharff / Moortgat 165). – Politische Krisen (zB. Aufruhr, Umsturz: Greßmann, Texte[2] 283) stellten vor allem die organisatorischen Voraussetzungen einer geordneten Versorgung, besonders Bewässerung (Kramer 114), Bereitstellung von Arbeitskräften, Feldbestellung (Cornelius aO. 226), *Ernte, Bevorratung, *Handel (Schmökel 24), gegebenenfalls auch die staatliche Überwachung des Handels in Frage. Schäden, die durch Aufgabe des bewässerten Landes (vgl. Brinkman 389; Meissner 5), Kanalverschlammung, Zerfall oder Zerstörung der Uferbefestigungen usw. entstanden, ließen sich naturgemäß nicht kurzfristig reparieren. – Seuchen können Ursachen u. Folgen von H. sein (vgl. o. Sp. 829). Besonders anfällig waren vor allem bei unzulänglicher Ernährung Verteidiger u. Einwohner einer belagerten Stadt, aber auch die auf verhältnismäßig engem Raum zusammengedrängten Belagerer. – Lebensmittelverknappungen führten zunächst zu Preissteigerungen, wobei Erhöhungen um 100 oder 200% keine Seltenheit waren (Hammurabis Gesetz 623f [J. Kohler / A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz 3 (1909) 166]; 1542 [P. Koschaker / A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz 6 (1923) 47f]). Spätestens bei weiterem Preisanstieg (vgl. Meissner 5; Kramer 114) wurde ein Teil der auf den Kauf von Nahrungsmitteln angewiesenen Bevölkerung vom Markt ausgeschlossen. Damit begann die eigentliche H.; denn jetzt erkrankten oder starben Menschen infolge mangelhafter Ernährung. – Die Betroffenen suchten naturgemäß nach Möglichkeiten, die Notlage zu überstehen: Selbständige Bauern verdingten sich als Lohnarbeiter (Klengel 42), Darbende akzeptierten Darlehen in Form des sog. verhüllten Fruchtwuchers (vgl. etwa Hammurabis Gesetz 912f [Kohler / Ungnad aO. 4 (1910) 32]; 1125f [ebd. 5 (1911) 13f] u. Kommentar [ebd. 121]; vgl. Schwenzner 32/4) oder verschuldeten sich in anderer Form durch Aufnahme direkter Verbrauchsdarlehen (J. Renger, Flucht als soziales Problem in der altbabyl. Gesellschaft: Edzard 179). Bei anhaltender H. kam es zum Verkauf von Land, Kindern u. schließlich der eigenen Person (Hammurabis Gesetz 1644/6 [Koschaker / Ungnad aO. 86/8]; El-Amarna-Taf. 74, 15/7; 81, 38/41; 85, 12/5 [375. 395. 407 Knudtzon], dazu Kommentar [ebd. 1158]; Cornfeld / Botterweck 1, 36; 5, 1292f; Dandamayev aO. 44). Auf die Häufigkeit derartiger u. ähnlicher Verschuldungen verweisen indirekt die zahlreichen staatlichen Schuldenerlaßregelungen im alten Mesopotamien (F. R. Kraus,

Ein Edikt des Königs Ammi-Ṣaduqa v. Babylon [Leiden 1958] 293), die auch für Arrapḫa nachgewiesen sind (M. Müller, Sozial- u. wirtschaftspolitische Rechtserlässe im Lande Arrapḫa: Klengel [Hrsg.], Beiträge 58f; Wilhelm aO. [o. Sp. 830] 65) u. die in vergleichbarer Form auch in der Welt des AT auftreten (Neh. 5, 1/13; Cornfeld / Botterweck 1, 36; Ben-David 69). Weitere Selbsthilfemaßnahmen waren sparsamster Umgang mit Lebensmitteln (Lev. 26, 26), evtl. Einbrüche in Getreidespeicher (Hammurabis Gesetz, Rechterläuterungen [Kohler / Ungnad aO. 3, 259]), Überfälle auf Viehherden (Babyl. Briefe 58 [53 Ungnad]), Verzehr von Notnahrung (2 Reg. 4, 38/41; 6, 25; W. W. Müller, Eselfleisch u. Taubendreck. Zur H.speise in Samaria nach 2 Kön. 6, 25: Biblische Notizen 46 [1989] 17/23), in Extremfällen Kannibalismus (Lev. 26, 29; 2 Reg. 6, 28f). Aufstände gegen die jeweiligen Herrscher scheinen selten gewesen zu sein (vgl. immerhin El-Amarna-Taf. 77, 36f; 130, 39/42 [387. 555 Knudtzon]; Helck, Beziehungen 177/9), häufig dagegen die Versuche der Hungernden, durch Flucht der Not zu entgehen. Die Flucht größerer Bevölkerungsgruppen oder ganzer Stämme, etwa der Elamer nach Assyrien bei der H. zwischen 668 u. 665 vC. (Hinz 126; vgl. Schmökel 21. 26), besonders die, wie es scheint, häufige Flucht von Asien nach Ägypten (Greßmann, Texte[2] 94. 97; F. Dingermann, Art. H.: LThK[2] 5 [1960] 537; Cornfeld / Botterweck 3, 809) konnte zu regelrechten Überfällen auf unfreiwillige Wirtsvölker ausarten (vgl. den Einfall halbnomadischer Aramäer 1083 vC. in Assyrien: Brinkman 129/33; vgl. ebd. 387/9) u. durch die angerichteten Zerstörungen u. Plünderungen neue Versorgungsschwierigkeiten oder sogar eine weitere Fluchtbewegung auslösen. Landwirtschaftliche Mißerfolge veranlaßten seßhaft gewordene Nomaden oft zur erneuten Abwanderung, aus der unter anderem durch staatliche Maßnahmen (‚Unterbindung der Transhumanz') gegen die ‚Rückkehr zu einer rein nomadischen Lebensweise' die Bildung einer von Plünderungen usw. lebenden ‚parasozialen Schicht' resultieren konnte, ‚die unter dem Namen 'Habiru' bekannt ist' (Galter aO. [o. Sp. 828f] 287. 293_{85} [Lit.]).

b. Gegenmaßnahmen. Die Behörden trafen Vorkehrungen gegen den Ausbruch von H. u. bemühten sich darüber hinaus bei Lebensmittelknappheit um Linderung u. Abhilfe (gelegentlich aber auch politische Ausnutzung einer H. durch Beamte oder beherrschte Städte: D. O. Edzard: Cassin / Bottéro / Vercoutter 1, 150f). Nachstehende Maßnahmen sind hervorzuheben: Aufenthaltsverbote für Fremde zur Winterzeit (J. Nougayrol, Textes accadiens des archives Sud = F. Claude / A. Schaefer [Hrsg.], Le palais royal d'Ugarit IV = Mission de Ras Shamra 9 [Paris 1956] 102/4, Text 17. 130; doch mag dieser Vorgang, der noch weitere Aspekte hat, auch anders gedeutet werden: H. Klengel, Handel u. Händler im alten Orient [Wien 1979] 142/5; ders., Geschichte u. Kultur Altsyriens [ebd. 1980] 131f), Ausweisung (Job 30, 3/8) oder auch Tötung (Herodt. 3, 150, 2. 159, 2) überflüssiger Esser, Bau u. Instandhaltung von Bewässerungsanlagen (W. Schramm, Assyr. Königsinschriften: Welt des Orients 8 [1975] 42; Scharff / Moortgat 242f; Babyl. Briefe 43f [41/3 Ungnad]), Truppeneinsatz bei Kanal- u. Erntearbeiten (Altbabyl. Briefe 1, 139 [105 Kraus]; 2, 70 [41/3 Frankena]), rechtzeitige Anmietung von Arbeitskräften (zum sprunghaften Anstieg des Bedarfs an Arbeitskräften zur Erntezeit in Mesopotamien Galter aO. 284) für die königlichen Ländereien (Klengel 41), Requirierung von Sklaven (Babyl. Briefe 50 [47 Ungnad]), Gewinnung von Arbeitskräften durch Deportation (Zabłocka 211), Beschlagnahme von Schiffen (Altbabyl. Briefe 2, 148 [97 Frankena]; 3, 51 [41 F.]; vgl. Babyl. Briefe 50 [47 Ungnad]), Kontrolle des Handels (W. F. Leemans, The Oldbabylonian merchant [Leiden 1950] 125; M. Dandamayev, Die Rolle des tamkarum in Babylonien im 2. u. 1. Jtsd. v. u. Z.: Klengel [Hrsg.], Beiträge 69/77; vgl. M. C. Astour, The merchant class of Ugarit: Edzard 11/26), Unterbindung des Lebensmittelexportes, Bevorratung, Bau leistungsfähiger Großmühlen (H. Schmökel, Kulturgeschichte des alten Orient [1961] 75), Requisitionen von Lebensmitteln, Verordnung von Mindestlöhnen, Preisregulierungen zT. mit Bestimmungen über Höchst- u. Festpreise (vgl. Gesetze von Ešnunna, vor allem §§ 1/14 [R. Haase, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in dt. Übers. (1963) 9/11]; Hammurabis Gesetz 257f [ebd. 53]; vgl. Schwenzner 5/7; Meissner 4/6), Aufhebung der regelmäßigen Speiseopfer im Tempel

(Brinkman 388; vgl. ebd. 157), Aufkauf von Lebensmitteln gegebenenfalls auch unter Rückgriff auf die Tempelschätze (Edzard: Cassin / Bottéro / Vercoutter 1, 196) u. nicht zuletzt Hilfszufuhren zT. aus dem Ausland (Helck, Beziehungen 262. 266_{48}. 392; ders., Die ägypt. Verwaltung in den syr. Besitzungen: MittDtOrGes 92 [1960] 11 mit Anm. 74; H. Otten, Neue Quellen zum Ausklang des Hethit. Reiches: ebd. 94 [1963] 8f; Cornelius aO. [o. Sp. 831] 264. 345_{42}. 347_{50}; Hinz 126), wie sie etwa Hammurabi dem Zimrilim bei H. in Mari anbot (Schmökel 41). – Auf religiösem Gebiet sind verstärkte Gebets- (speziell bei Heuschreckenbefall: M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1235) u. Opfertätigkeiten (doch s. o. Sp. 834), auch Tempelbaumaßnahmen zu nennen (Scharff / Moortgat 275/8), zumal da die Not gegebenenfalls als göttliche Erziehungs- oder Strafmaßnahme gedeutet werden konnte (Dtn. 8, 3; Hes. 6, 12; Lev. 26, 28f; vgl. Cornfeld / Botterweck 5, 1288: sechsjährige H. als göttliche Maßnahme gegen den von den Menschen verübten Lärm; Grundsätzliches bei H. Lesêtre, Art. Famine: DictB 2, 2 [1912] 2173/6).

c. Beurteilung. Für die betroffene Bevölkerung lagen H. mit ihren zT. schrecklichen Folgen auf derselben Ebene wie Seuchen oder Sturmflut (Gilgamesch-Epos 11, 191f [Greßmann, Texte² 180; vgl. 232f]). Langdauernde Hungerzeiten waren wohl im allgemeinen Bewußtsein fest verankert. Das zeigen die sieben Spreujahre im Gilgamesch-Epos (6, 104/13 [162f]), die sechsjährige H. im Atrachasis-Epos (Cornfeld / Botterweck 5, 1288), die Tatsache, daß in den Texten von Ugarit Dürre u. H. ,regelmäßig als sieben Jahre lange Plage dargestellt' sind (A. S. Kapelrud, Die Ras-Schamra-Funde u. das AT [München / Basel 1967] 51) u. neben 2 Reg. 8, 1f die besonders in christlicher Zeit vielbeachtete (s. u. Sp. 884) Erzählung von der siebenjährigen H. unter dem ägypt. Joseph (Näheres u. Sp. 839).

II. Ägypten. a. Ursachen u. Folgen. Das Material ist weitgehend in den Arbeiten von Vandier, Bonneau, Fisc (dazu die Rez. von E. Seidl: StudDocHistIur 39 [1973] 576/80) u. Shea gesammelt. Eine geordnete Versorgung Ägyptens hing im wesentlichen von einer ausreichenden Nilschwelle u. dem nur bei einer starken Zentralgewalt gesicherten Funktionieren der Bewässerungsanlagen ab. Da aber ,von zehn aufeinanderfolgenden Überschwemmungen ... kaum drei befriedigend' waren (J. Vercoutter: Cassin / Bottéro / Vercoutter 1, 247), u. da überdies innen- u. außenpolitische Wirren (vgl. etwa die Verhältnisse unter Ptolemaios VI: Vandier 36; Rostovtzeff, Hellenist. Welt 2, 569; G. Schrot, Unterkonsumtion u. Überproduktion im Altertum: WissZsUnivLeipz 8 [1958/59] 721; Braunert, Binnenwanderung 66; Bengtson, Geschichte 498f) sowie Perioden der Dezentralisation (zB. Teuerungsjahre im Interregnum zwischen der 19. u. 20. Dynastie: Greßmann, Texte² 37; vgl. H. unter Phiops II bei Hornung 40) zur Verödung der Ländereien (Greßmann, Texte² 51/3: Ende 3. Jtsd.; vgl. Brunner 32_1) u. zur Unterlassung der ständigen Kontrolle des Stromes u. der Bewässerungsanlagen (Vandier 47/9; Vercoutter: Cassin / Bottéro / Vercoutter 1, 247f) führten, traten auch im getreidereichen Ägypten H. häufig auf (vgl. auch ,Zusammenbruch der staatlichen Versorgung' durch übermäßig angewachsenes Tempelvermögen in der Ramessidenzeit: E. Hornung, Einführung in die Ägyptologie [1967] 97). – Die Bevölkerung reagierte mit Verzehr von Notnahrung (zB. Viehfutter; s. A. Erman: SbBerlin 1919, 814; angeblich Kräuter, Laub, Baumspitzen, Leder bei H. im Heer des Kambyses: Herodt. 3, 25, 6; Sen. ira 3, 20, 3), Plünderung von Kornspeichern (Scharff / Moortgat 78), Beraubung von Königsgräbern, zT. sogar mit stillschweigender Duldung der Behörden (Deckwort für Diebesbeute, vor allem für Edelmetall: ,Brot'; vgl. Helck, Materialien 618: H., Mitte 20. Dynastie; Hornung 112f; zur Grabräuberei ausführlich Shea 94/106), Arbeitsniederlegungen (,Der Wesir soll die Bretter selber tragen') u. Demonstrationen (Vandier 4f; Helck, Materialien 580/6; Hornung 110/3; ders., Einführung aO. 102; S. Hodel-Hoenes, Leben u. Tod im alten Ägypten [1991] 204), Flucht (Vandier 4f; Braunert, Binnenwanderung 71 u. ö.; Postl 165_9) oder Selbstversklavung (Volkmann, Kleopatra 87f). Die extremen Folgen waren Seuchen (Vandier XIII_1. 37; Postl 138), Hungertod (Vandier 13f), Bürgerkrieg (Hornung 113) u. Kannibalismus (Vandier XIV_1. 14. 105; Janssen 71; W. C. Hayes, The Middle Kingdom in Egypt: CambrAncHist³ 1, 2 [1971] 475; angeblich auch Kannibalismus im Heer des Kambyses: Herodt. 3, 25, 6f; Sen. ira 3, 20, 3f; vgl. Pomp. Trog. frg. 30

Seel), aber kein Verzehr sog. heiliger Tiere (Diod. Sic. 1, 83, 8f. 84, 1; H. O. Lenz, Zoologie der alten Griechen u. Römer [1856] 146).

b. Gegenmaßnahmen. Von amtlicher Seite wurden Kontroll- u. Präventivmaßnahmen im weitesten Umfange ergriffen: Nilstandsmessung (entlang des Flusses gab es zeitweilig mindestens 31 Nilstandsmesser: Seidl aO. 577; die optimale Nilhöhe kann trotz Plin. n. h. 5, 58; 18, 168 nicht angegeben werden, sie war örtlich u. zeitlich sehr verschieden: Vandier 47; Bonneau, Crue 345; Postl 146; umgekehrt geht ,die Gleichung hoher Nilstand = gute Ernte nicht' auf: Braunert, Binnenwanderung 202_{25}), Kanalisation, Bewässerung, Dammbauten, Information des Königs über die Ernteaussichten, Bevorratung (Vandier 51/5. 57f; Vercoutter: Cassin / Bottéro / Vercoutter 1, 243. 248; Bonneau, Fisc), Volkszählung (Cornfeld / Botterweck 6, 1413). Nach Ausbruch von Versorgungsschwierigkeiten bemühten sich Privatleute, sogar Frauen (Vandier 37f; zur sozialen Verpflichtung allgemein Brunner 69), vor allem aber die zT. örtlichen Behörden (Hayes aO. 468f: Ende 3. Jtsd.) um Abhilfe oder Linderung durch Saatgutbeschaffung (Hornung 43), Feldbestellung (Vandier 17. 56. 114; vgl. J. H. Breasted, Die Geburt des Gewissens [Zürich 1950] 211), Steuer- oder Abgabenerlaß (Vandier 55f. 102) oder Steuerstundung (Seidl aO. 578; ders., Bodennutzung u. Bodenpacht nach den demotischen Texten der Ptolemäerzeit = SbWien 291, 2 [1973] 25) sowie besonders durch Verteilung von Getreide, Brot, Milch u. Öl (Vandier 104/6. 109. 113. 115). Die Beschaffung der zur Verteilung gelangenden Lebensmittel erfolgte wohl zT. durch verschärfte Steuereintreibung an anderen Orten (vgl. Helck, Verwaltung 146; ders., Materialien 250f), gelegentlich auch durch regelrechte Raubzüge lokaler Machthaber in die Nachbargebiete (mit der Zusammenrottung der Bauern als Folge; Hornung 41), in größerem Umfange auch durch von der Zentralregierung veranlaßte Einfuhren unter anderem aus Syrien, Palästina, Zypern u. Kreta (Vandier 33f. 56. 126/8; vgl. U. Wilcken, Alexander d. Gr. u. die hellenist. Wirtschaft: Schmollers Jb. f. Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft 45 [1921] 407; G. Roeder, Kulte, Orakel u. Naturverehrung im alten Ägypten [Zürich / Stuttgart 1960] 144; Postl 139f; Ben-David 230; Bonneau, Fisc 223 zum Nilstand dJ. 245 vC.) sowie gegebenenfalls durch Rückgriffe auf ausländische Tribute (Helck, Beziehungen 391; Vandier 58). – Mit der hellenist. Zeit trat die Versorgung der Großstadt *Alexandria in den Vordergrund. Die Kehrseite dieser Bevorzugung war unter Umständen die Vernachlässigung des flachen Landes (etwa nach 217 vC. unter Ptolemaios IV Philopator: C. D. G. Müller, Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten [1969] 23; vgl. Vandier 36; 50/49 vC.: Rostovtzeff, Hellenist. Welt 2, 716f; 3, $1326f_{188}$; vgl. Braunert, Binnenwanderung 71; Schrot aO. [o. Sp. 836] 716; H. Heinen, Rom u. Ägypten von 51 bis 47 v. Chr., Diss. Tübingen [1966] 53f; in den J. 48/47 vC.: Volkmann, Kleopatra 55f; Vandier 37; Bonneau, Crue 80), wo infolgedessen Unruhen ausbrechen konnten. – Im Zusammenhang mit den Gegenmaßnahmen sind auch die einschlägigen religiösen Maßnahmen zu nennen, die sowohl in Form von Vorkehrungen (zB. Aufstellung von Osirisbildern auf dem Feld gegen Dürredämonen; Echnaton verbot dies: Breasted aO. 295) als auch bei schon eingetretener Dürre oder H. als verstärkter Gebets- u. Opfereinsatz in Erscheinung traten (Bonneau, Crue 462f; Volkmann, Kleopatra 56). Allgemein sei auf die bei H. üblichen Prozessionen zu Ehren des ithyphallischen Gottes Min (Bonneau, Crue 241) verwiesen, speziell auf die religiösen Anstrengungen der Könige Djoser (1. Hälfte 3. Jtsd.) u. Taharka (1. Hälfte 7. Jh. vC.), die von Chnum bzw. Amon die entscheidende Hilfe erwarteten (Vandier 28f. 57. 124. 133/9; Scharff / Moortgat 53f). In ganz außergewöhnlichen Situationen kam es wohl auch zu Menschenopfern (vgl. u. Sp. 890), bei denen jedoch angeblich Rothaarige, normalerweise also Fremde, bevorzugt wurden (Bonneau, Crue 401/4). – Im Bewußtsein der Bevölkerung hatten H. in ihren verschiedenen Ausformungen einen festen Platz. Das zeigen, ungeachtet ihrer Benennung durch zwei ,main words' (Shea V), die etwa dreißig Ausdrücke, die die ägypt. Sprache für H. bereitstellt (Janssen 70 im Anschluß an Vandier 35), u. darüber hinaus die in Gebeten, in literarischen Texten u. im Volksglauben immer wieder geäußerte Furcht vor Mißernten u. Lebensmittelmangel (statt weiterer Belege s. den großen Nilhymnus V. IIIf [Roeder aO. 333] u. V. XII [ebd. 338]; ferner Brunner 60; Postl 140), bei dem die Preise unter Umständen

,in kurzer Zeit um mehr als das Fünffache' steigen konnten (Hornung 110).

c. Zu Gen. 41/7. Die Darlegung der siebenjährigen H. unter dem ägypt. Joseph (Gen. 41/7) enthält in den Einzelheiten deutlich historische Züge: Übertritt von Nomaden nach Ägypten in Zeiten der H., 20%ige Steuer, Vorratswirtschaft, Karriere von Ausländern am ägypt. Hof, Tausch von Vieh gegen Getreide, Verkauf des Bodens u. schließlich Selbstversklavung (Cornfeld / Botterweck 3, 806/10; s. auch 1, 34; Vandier 55; Hornung 66. 95). Der Vf. der Genesis zeigt sich ,exactement informé des choses de l'Égypte' (Vandier XII). Eine siebenjährige oder auch noch länger währende H. ist durchaus möglich (s. o. Sp. 836), Ovid (ars 1, 647f) spricht sogar von einer neunjährigen Trockenzeit in Ägypten (Bonneau, Crue 402; vgl. auch die Nachrichten von einer über 18 Jahre währenden H. in Lydien: Herodt. 1, 94, 3/7 [Weiteres u. Sp. 842f]; der Aussagewert der Ende des 19. Jh. gefundenen Sehel-Inschrift mit ihrer Nachricht über eine siebenjährige H. unter König Djoser [ca. 2609/2590 vC.] bleibt freilich trotz starker Beachtung u. Diskussion in der Forschung strittig: Vandier 132/9; Greßmann, Texte^2 79; Janssen 71; Scharff / Moortgat 53f; vgl. ebd. 49; Hornung 14; P. Barguet, La stèle de la famine à Séhel [Le Caire 1953]; Bonneau, Fisc 132/4; D. Wildung, Die Rolle ägypt. Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt 1 [1969] 85/91; H. Seebaß, Geschichtliche Zeit u. theonome Tradition in der Joseph-Erzählung [1978] 26/41; ders., Gen. 41 u. die H.stele: W. Voigt [Hrsg.], Vorträge, 20. dt. Orientalistentag 1977 = ZsDtMorgGes Suppl. 4 [1980] 137/9; vgl. E. Drioton / J. Vandier, L'Égypte^4 [Paris 1962] 43f), aber bei der Joseph-Erzählung kann selbst die Folge einer längeren guten u. einer längeren schlechten Periode (vgl. J. A. Wilson: Cornfeld / Botterweck 3, 806) nicht einfach als unhistorisch abgetan werden. Dennoch ist nicht festzustellen, ob hier Züge eines konkreten historischen Vorganges sichtbar werden, der dann evtl. in das 14. Jh. vC. (?) zu datieren wäre, oder ob im wesentlichen Phänomene zusammengefaßt sind, die als charakteristisch für H. in der 2. Hälfte des 2. Jtsd. vC. gelten können.

III. Griechenland. a. Terminologie. Terminologisch werden H. durch eine Fülle von Begriffen deutlich zum Ausdruck gebracht. Beispiele: λιμός (Herodt. 7, 170, 2; Thuc. 2, 54, 3), ἔνδεια / ἔνδεια καὶ ἀπορία (H. Collitz / F. Bechtel / O. Hoffmann [Hrsg.], Sammlung der griech. Dialekt-Inschriften 3, 1 [1889] nr. 3417; PsDemosth. or. 49, 13), σιτοδεία (Herodt. 1, 22, 3; SupplEpigrGr 1, 366), σπάνις σίτου / ἐλαίου (Isocr. or. 17, 57; IG^2 5, 903), σπανοσιτία (Xen. hist. Gr. 4, 8, 7; IG^2 11, 4, 1049), χρεία / χρεία τοῦ σίτου (Inschr. Priene 108, 50f; 90; PsDemosth. or. 50, 6). Hinsichtlich der Intensität der jeweiligen H. ist bei derartigen Begriffen kaum ein Unterschied festzustellen. Das gilt auch für den Fall, daß sie durch Adjektive ergänzt bzw. gesteigert sind. Beispiele: λιμὸς ἰσχυρός (Thuc. 3, 85, 2), σιτοδεία ἰσχυρά (IG^2 12, 5, 1011), μεγάλας σπανοσιτίας γεινομένης (ebd. 7, 2383). Auch die etwas wortreicheren Umschreibungen der jeweiligen H. (etwa Herodt. 2, 13, 3; Thuc. 7, 83, 4; Paus. 4, 25, 9) führen nicht zu genaueren Vorstellungen. Diese lassen sich erst aus zusätzlichen konkreten Angaben gewinnen, wenn etwa Preise angegeben sind oder wenn der Verzehr von Notnahrung überliefert wird, der sich im Extremfall bis zum Kannibalismus (s. u. Sp. 849. 851; vgl. 857. 867. 880. 883) steigern konnte. Der begrifflichen Unschärfe (dazu Ph. Malingoudis, Die H. in Thessalonike [ca. 676-678]: JbÖsterrByz 40 [1990] 145/54) entspricht auch der undifferenzierte Wortgebrauch in den byz. Lexika, in denen ein Begriff mit dem anderen umschrieben bzw. definiert wird (vgl. Kohns, H. 105).

b. Ursachen u. Folgen. H. durchziehen die Geschichte des gesamten griech. Raumes einschließlich der Inseln u. der Kolonisationsgebiete. Dabei stehen kriegerische Ereignisse wie Belagerungen, Blockaden (dazu Graefe, Hungerblockade; ders., Die Operationen des Antialkides im Hellespont: Klio 28 [1935] 262/70), Feindeinfälle, Verwüstungen, Plünderungen, rücksichtslose Lebensmittelbeschaffung für die Truppen, Wegnahme ganzer Flotten u. Sperrung der Meerengen als Ursachen zumindest in der literarischen Überlieferung im Vordergrund. Sie hatten auch zT. schwere Folgen. Wiederholte Einfälle wie die der Lakedämonier in böotisches Gebiet u. die dort angerichteten Verwüstungen (nach dem Umschwung 379 vC. in Theben: Xen. hist. Gr. 5, 4, 14/56; Bengtson, Geschichte 273) oder wie die angeblich 12 Jahre währenden Züge des Alyattes (J. Duchesne-Guillemin: KlPauly 1

[1964] 284), davon sechs Jahre noch unter der Regierung seines Vaters Sadyattes, Ende 7. Jh. vC., in milesisches Gebiet (Herodt. 1, 17f. 19, 1. 21, 2/22, 3; Frontin. strat. 3, 15, 6; Hasebroek, Wirtschaftsgeschichte 120f) mußten erhebliche Schäden u. Versorgungsschwierigkeiten hervorrufen, u. diese waren zT. geradezu Ziel der Kriegsführung (vgl. etwa neben Thuc. 3, 26, 3; Paus. 4, 7, 1. 29, 11; die beabsichtigte Vernichtung der Ernte von Skotusa: Polyb. 18, 20, 2f; Michell 47_3). Freilich hatten derartige H. in der Regel einen regionalen Zuschnitt. Nur wenn etwa eine ganze Getreideflotte weggenommen wurde (so etwa 340/339 vC. 200 Getreideschiffe durch Philipp v. Makedonien: Köster 43; G. Wirth, Philipp II [1985] 126 mit Nachweisen), oder wenn die Meerengen gesperrt wurden (so 387 vC. durch Antialkides, s. Bengtson, Geschichte 269f mit Nachweisen; 282 vC. durch Lysimachos, s. Köster 51; 281 vC. durch Byzanz u. Kalchedon: A. Jardé, Les céréales dans l'antiquité grecque 1 [Paris 1929] 168f; vgl. Ziebarth 69; Köster 51), dann waren durch Kriegseinwirkung uU. die Voraussetzungen für weiträumige Versorgungsstörungen gegeben (vgl. auch die Erhebung von Kornzöllen durch Byzanz, wodurch Rhodos 220 vC. sich zum Krieg veranlaßt sah [ebd. 63f], u. die Kaperung vorbeifahrender Getreideschiffe durch die Pontosstädte: ebd. 43 mit Anm. 111; Hasebroek, Staat 85; Ziebarth 16. 67). Größere Gebiete wurden aber häufig dann von einer H. heimgesucht, wenn Schädlingsbefall, Regenmangel oder allgemeine Dürre zu verzeichnen waren (Paus. 1, 24, 8. 44, 9; 2, 29, 7. 30, 4. 31, 10; Herodt. 4, 198, 2; 5, 82, 1; Ditt. Or. nr. 103; Paus. 2, 32, 8; Herodt. 2, 13, 3; Thuc. 1, 23, 3; Isocr. or. 9, 14; Paus. 8, 53, 3). Dabei konnten übrigens innerhalb eines Krisengebietes die lokalen Schwierigkeiten immer noch ein gutes Ende nehmen. Paus. 1, 24, 8 will das selbst dreimal erlebt haben: Ein Schädlingsbefall konnte glimpflich ausgehen, nach einer Trockenperiode konnte es noch rechtzeitig gründlich regnen, u. selbst nach einer Mißernte konnte H. lokal noch durch Hilfszufuhren vermieden werden, aber allgemein war durch die genannten Faktoren Mißwachs u. damit H. für ein größeres Gebiet zu erwarten. Von klimatisch begünstigten Landschaften (vor allem Thessalien; Michell 47) abgesehen, ist mE. in einer Landwirtschaft ohne Chemiedüngung (hierzu, zur Düngung mit Mist, auch zum Fruchtwechsel ebd. 50; zur Düngung mit umgepflügtem Unkraut usw. Xen. oec. 16, 12; 18, 2; 20, 10f) u. bei nahezu völliger Abhängigkeit von ausreichenden Niederschlägen (Problem grundsätzlich erkannt von Herodt. 2, 13, 3 u. hier ägyptischen Priestern in den Mund gelegt; vgl. auch das Gebet der Athener um Regen bei Marc. Aurel. seips. 5, 7) mindestens alle vier bis fünf Jahre mit einer Mißernte zu rechnen, u. dann wurden nicht nur einzelne Städte oder Truppendurchzugsgebiete geschädigt, sondern ganze Landschaften oder im Extremfall größere Bereiche des Mittelmeerraumes (Ps-Xen. resp. Ath. 2, 6).

c. Geschichtlicher Überblick. 1. Frühzeit. Für die Zeit um 1200 vC. rechnet Rh. Carpenter, Discontinuity in Greek civilisation (Cambridge 1966) 59/67, der sich auf literarische Überlieferungen (vor allem Herodt. 1, 94, 3/7; 3, 171, 2) u. auf klimatologische Argumente stützt, mit einer anhaltenden Trockenheit u. furchtbaren H., in deren Verlauf die mykenische Kultur zerstört worden sei. Die von Carpenter herangezogene Stelle Herodt. 1, 94, 3/7 spricht von einer über 18jährigen H. in Lydien u. der Auswanderung eines Volksteiles unter dem Königssohn Tyrsenos nach Italien. Die Vorstellung von lange anhaltenden oder gar weltweiten Dürrezeiten oder H., die manchmal auch Auswanderungen bewirkt haben sollen, sind gut belegbar: lange währende Trockenheit in ganz Griechenland: Paus. 2, 29, 7 (vgl. Isocr. or. 9, 14; Apollod. bibl. 3, 12, 6; Diod. Sic. 4, 60f; Clem. Alex. strom. 6, 28, 4 [GCS Clem. Alex. 2, 444]; G. Mathieu / É. Brémond [Hrsg.], Isocrate 2 [Paris 1942] 149_1); 9jährige Dürre (Regenmangel) in Troizen: Paus. 2, 31, 10; Auswanderung der λιμοδωριεῖς (Hungerdorier) aus der Peloponnes oder wohl eher aus der Doris: Hesych. lex. s. v. λιμοδωριεῖς (2, 599 Latte); Suda λ 555 s. v. (1, 3, 272 Adler); E. Meyer, Art. Doris nr. 4: KlPauly 2 (1967) 144; Mißernten, Seuchen, Trockenheit der Wasserläufe in Attika in mythischer Zeit: Plut. vit. Thes. 15, 1; Auswanderung eines Teils der kretischen Bevölkerung nach Phrygien infolge H. u. auf Rat des Apollo: Pomp. Trog. frg. 28a Seel; weltweite Dürre: Diod. Sic. 1, 29, 1 (nach P. Salmon, La politique égyptienne d'Athènes [Bruxelles 1965] 52f im 6. Jh. vC.; vgl. Pomp. Trog. frg. 38ab S.; Paus. 1, 14, 2f; Ly-

curg. frg. 14, 5b Conomis [85 Blass]), doch bleibt im einzelnen unklar, ob Erinnerungen an längst vergangene Katastrophen vorliegen oder ob nicht weit zurückliegende Vorgänge, zB. Kolonisation nach einer Reihe von Dürrejahren, in die ferne Vergangenheit zurückprojiziert wurden. H. spielten bei der Kolonisation sicher eine Rolle (Herodt. 4, 151 überliefert für Thera eine 7jährige Dürreperiode [2. H. 7. Jh. vC.], die den Anlaß zur Kolonisation in Libyen gab; vgl. Hasebroek, Wirtschaftsgeschichte 232. 265. 267; ders., Staat 114; J. Bouzek, Homerisches Griechenland [Prag 1969] 174; R. van Compernolle, Art. Kolonisation: LexAltWelt [1965] 1562), aber daneben gab es andere Faktoren, die vielleicht wichtiger waren. Hier ist vor allem an einen allmählichen Prozeß zu denken, in dessen Verlauf der Lebensraum der Griechen zu eng u. damit bei relativer Übervölkerung die Ernährungsbasis angesichts nur spärlich ertragreicher Böden (wenig Fruchtland) örtlich u. zeitlich verschieden zu gering wurde (vgl. Überblick bei Michell 47/50; E. Bethe, Athen u. der Peloponnesische Krieg im Spiegel des Weltkrieges: NJbb 20 [1917] 74. 82 mit Anm. 4; H. Berve, Griech. Geschichte[2] [1951] 110; Rostovtzeff, Hellenist. Welt 1, 71). Hier sorgte die Kolonisation vorübergehend für Abhilfe, aber nach ihrem Ende mußte vor allem mit dem Anwachsen städtischer Bevölkerung das Ernährungsproblem erneut auftreten, aber seit wann (u. ob überhaupt) die Mehrzahl der griech. Städte sich bei normalem Ernteausfall nicht mehr selbst ernähren konnte, sondern Lebensmittel einführen mußte, ist unklar. Das gilt auch für den Beginn dieser Entwicklung, die Austin / Vidal-Naquet, Gesellschaft 58 für die Ägäisstädte an das Ende des 7. Jh. vC. setzen, ohne dafür einen ‚positiven Beleg' anführen zu können (vgl. H. P. Kohns: VierteljahrschrSozWirtschgesch 73 [1986] 575). Plausibel erscheint die von Köster 19 in leichter Modifikation der These Zimmerns (314) begründete Ansicht, die griech. Städte seien im 7. u. 6. Jh. vC. im allgemeinen noch autark gewesen, u. vielleicht darf man darüber hinaus der These Braunerts (Lebensmittelversorgung 1695) folgen, daß in der klass. Zeit ‚die Mehrzahl der griech. Poleis auf Getreideeinfuhr angewiesen' war, aber realistischer ist mE. die Ansicht von Tarn / Griffith 124 (vgl. ebd. 303), nach der zwar ‚Athen, Korinth, wahrscheinlich noch andere Städte, auch Delos, viele Inseln u. Ionien ... hauptsächlich von eingeführtem Getreide' abhingen, andererseits aber, u. das noch in hellenist. Zeit, üblicherweise ‚eine Stadt sich auf ihre eigene Ernte verlassen mußte, die sie nur durch zusätzliche Einkäufe bisweilen ergänzte'. Selbst bezüglich Athens, für das generell unsere Quellen am besten fließen, können wir für die Zeit vor dem 5. Jh. vC. kein klares Bild gewinnen. Nach der communis opinio (etwa Michell 258; Bengtson, Geschichte 125; Braunert, Lebensmittelversorgung 1695) mußte Athen seit etwa 600 vC. Getreide einführen, aber für diese Auffassung, aus der letztlich alle übrigen Urteile über die Versorgungsverhältnisse in Griechenland vor dem 5. Jh. abgeleitet sind, gibt es keine soliden Belege. Die neue Untersuchung von K. Tausend, Die Reformen Solons u. der attische Handel: MünstBeitrAntHandelsgesch 8, 2 (1989) 1/9 zeigt, daß alle Aussagen über athenische Getreideimporte um 600 vC. nur Vermutungen sind, u. das zeigt in gleicher Weise die Untersuchung von P. Panitschek, Zur Entstehung des athenischen Handels mit dem Schwarzmeerraum im 6. Jh.: ebd. 7, 2 (1988) 27/44. Die communis opinio gründet, von unwesentlichen Stellen (zB. Aristot. resp. Ath. 11, 1; vgl. Köster 19) abgesehen, nur in Solons Getreide-/Lebensmittelausfuhrverbot (Plut. vit. Sol. 24, 1) u. in Plutarchs Angaben über die angeblich geringe Fruchtbarkeit Attikas, aber diese Nachrichten lassen auch ein anderes Verständnis als das herkömmliche zu: Solons Exportverbot könnte zur Behebung vorübergehender Versorgungsschwierigkeiten ergangen sein, u. Plutarchs Angabe von der Kargheit attischen Bodens mag der Erklärung der ebd. 22, 1 unterstellten Versorgungsprobleme gedient haben (dazu H. P. Kohns, Solons Getreideexportverbot [in Vorb.]). Die Förderung der Bauern durch Peisistratos bietet ebenfalls für die Einschätzung der athenischen Versorgungsverhältnisse im 6. Jh. keine Grundlage (zur Sache H. Berve, Die Tyrannis bei den Griechen 1 [1967] 55f; 2, 549).

2. Klassische u. hellenistische Periode. a. Athen. Im 5. Jh. vC. war Athen nach der Gründung des Seebundes besser als jede andere griech. Stadt in der Lage, fehlendes Getreide sich notfalls mit Hilfe der Flotte zu beschaffen. Andererseits ist für diese Zeit

mit einer erheblichen Bevölkerungszunahme (Metöken, Sklaven) zu rechnen (Michell 22; V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen[2] [Zürich / Stuttgart 1965] 38), die, vielleicht von der Jahrhundertmitte an (zu weitgehend Köster 23f), Athen zunehmend von auswärtigen Zufuhren abhängig machte (zu Fleisch- bzw. Viehimporten H. Grassl, Zur Geschichte des Viehhandels im klass. Griechenland: MünstBeitrAntHandelsgesch 4, 2 [1985] 80/2). Dieser Annahme läßt sich PsXen. resp. Ath. 2, 6 zuordnen, wo die Vorstellung von einer weiträumigen, durch Mißwachs bedingten H. (L. Gernet, L'approvisionnement d'Athènes en blé au 5[e] et au 4[e] s. [Paris 1909] 310) dahingehend vom Anonymus differenziert wird, daß eine Mißernte nicht überall auftrete u. somit eine Seemacht, anders als eine Landmacht, durch Zufuhren aus Gebieten mit guten Ernten die Versorgungsprobleme leicht meistern könne. H. sind für den griech. Raum im Verlauf des 5. Jh. häufig nachweisbar, aber die meisten waren vermutlich kriegsbedingt. Allerdings gab es nach Thuc. 1, 23, 3 während des Peloponnesischen Krieges H. infolge großer Dürre, doch geht er im weiteren Verlauf seines Geschichtswerkes darauf nicht näher ein (A. W. Gomme, A historical commentary on Thucydides 1 [Oxford 1945] 151). – Der Lebensmittelversorgung u. damit der Vermeidung von H. diente eine staatliche Ernährungspolitik (Kloft 123/37), die für Athen bereits im 5. Jh. vC. bei den Kämpfen um Zypern, Ägypten u. um die Seeverbindung zum Schwarzen Meer deutlich wird (Köster 24; Braunert, Lebensmittelversorgung 1695). Dazu kommt die Sicherung der Zufuhren aus dem nahegelegenen Euböa, während entsprechende Zufuhren aus dem unteritalisch-sizilischen Raum nicht sicher nachweisbar sind (Michell 259f). Sie spielten erst im 4. Jh. eine größere Rolle (O. Schmitt, Der Lamische Krieg, Diss. Bonn [1992] 9). Ansätze für eine staatliche Ernährungspolitik gab es vielleicht auch schon in Teos (ebd. 270; Köster 24) in der 1. Hälfte des 5. Jh., aber in erheblichem Umfange sind solche Maßnahmen erst seit dem 4. Jh. bekannt, als die Macht Athens gemindert war u. die übrigen Städte Griechenlands sich aus den unterschiedlichsten Gründen um eine ausreichende Versorgung kümmern mußten. H. drohten im 4. Jh. in politischen Krisenzeiten (zB. Pontossperre 388/386 vC. durch Antialkidas: Ziebarth 61f; Köster 30_{68}; Kohns, Lenkung 146f; drohende H. in Lamia 322 vC.: Schmitt aO. 83), durch Kaperfahrten (PsDemosth. or. 50, 6. 17) u. durch Mißernten (ebd. 50, 61; Demosth. or. 20, 33; Gernet aO. 310; Plut. vit. Cim. 19, 4). In die in ihrer Verursachung nicht ganz geklärte H. in Griechenland (ca. 330/324 vC.; W. Will, Athen u. Alexander [1983] 107/13 mit Belegen u. Lit.) griff *Alexander d. Gr. über Kyrene mit einer Hilfslieferung von 805 000 Medimnen Getreide (unklar, ob nur Weizen) ein (M. N. Tod, A selection of Greek historical inscriptions 2[2] [Oxford 1948] nr. 196 Z. 5 = SupplEpigrGr 9, 2; vgl. Heichelheim 850; Tarn / Griffith 125_{216}; Köster 53; Will aO. 110f; ebd. auch zum Folgenden). Vielleicht veranlaßte er auch die Getreidespenden (Schmitt aO. 36) des Harpalos an Athen (G. Wirth, Der Kampfverband des Proteas [Amsterdam 1989] 292_{764}). Die zahlreichen H. u. ihre ständig drohende Gefahr veranlaßte damals u. im Verlauf der hellenist. Zeit zahlreiche Städte zu Vorsorgemaßnahmen, die von der Förderung des Getreideimports über die Lagerhaltung u. die Beaufsichtigung (zT. auch Regulierung) des Marktes bis hin zur Bereitstellung von Geldmitteln reichten, mit denen in Notzeiten über Getreideaufkäufer (Sitonai) das fehlende Grundnahrungsmittel beschafft werden sollte. Dessen Transport mußte oft durch Marineeinheiten vor allem Athens gesichert werden (ebd. 291; Köster 37f). Athen bemühte sich um wirtschaftliche Kontakte zu kleinasiatischen Städten, vor allem aber zu den wichtigsten Getreideexportgebieten (Pontos, Bosporus, Thrakien, Syrien, Unteritalien, Ägypten, Sizilien, Zypern), speziell um freundschaftliche Beziehungen (Verträge) zu den Fürsten des Pontos u. von Thrakien, die den Athenern zT. Sonderrechte (Getreideausfuhr auch in schlechten Ernte-Jahren, wogegen die Händler aus anderen Staaten kein Getreide erhielten) einräumten (Andreades 257; Busolt 181. 430; ders. / Swoboda 761; Köster 32f; Austin / Vidal-Naquet, Gesellschaft 94/6; G. Wirth, Alexander d. Gr. [1973] 82. 138_{167}). In Athen wurden fremde Kaufleute geehrt, Bewohner Attikas waren gesetzlich verpflichtet, Getreide nur nach Athen zu bringen u. evtl. Seedarlehen nur für Schiffe zu gewähren, die Waren nach Athen brachten. Auch fremdes u. nicht für Athen bestimmtes Getreide mußte nach Einlaufen in

den Piräus zu ⅔ in Athen angeboten werden. Auch in der Stadt wurde der Handel kontrolliert u. spekulativen Aufkäufen, Preisabsprachen u. der Bildung von Ringen / Corners entgegengewirkt (vgl. Kohns, Lenkung 148 mit Anm. 8. 10). Darüber hinaus wurde die Gewinnspanne für Getreide, Mehl u. Brot begrenzt (ebd. 158. 160; Busolt 431; ders. / Swoboda 1119) u. durch Spezialbeamte (Agoranomoi, Sitophylakes, Metronomoi, Emporiou Epimeletai) überwacht (Andreades 226; Busolt 431; ders. / Swoboda 1118f; Köster 41. 73; Austin / Vidal-Naquet, Gesellschaft 95). Schließlich kam im 4. Jh. vC. das Thema ‚Getreideversorgung' regelmäßig als Punkt 2 auf die Tagesordnung der Hauptvolksversammlung einer jeden Prytanie (Busolt 429 mit Anm. 3; ders. / Swoboda 988).

β. Andere Städte. In anderen Städten sah es ähnlich aus, nur fehlten hier die Machtmittel Athens. Bei Grenzstreitigkeiten, gegebenenfalls auch kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nachbarstädten um das Fruchtland (zu den einschlägigen Vorgängen von Kreta bereits im 5. Jh. vC. S. Link, Landverteilung u. sozialer Frieden im archaischen Griechenland [1991] 126), wurden häufig schiedsrichterliche Entscheidungen eingeholt (Tarn / Griffith 32. 116f). Die diplomatischen Bemühungen erstreckten sich zB. auf die Bosporanischen Herrscher (Ziebarth 65f; Köster 33) u. auf Rom (Polyb. 28, 2; Köster 64; H. H. Schmitt, Rom u. Rhodos [1957] 144; M. Wörrle, Ägypt. Getreide für Ephesos: Chiron 1 [1971] 333), führten, so bei Kos u. Histiaia, zu Handelsvereinbarungen (Köster 33f), bewirkten Abmachungen zur gerechten Getreideverteilung unter den vertragschließenden Parteien u. die Bildung einer gemeinsamen Getreidekommission (ebd. 70). Im innerstaatlichen Bereich wurde zT. durch Unterbindung des Zwischenhandels, zT. durch Preisregulierung, zT. durch eine im einzelnen sehr unterschiedliche Organisation des Lebensmittelhandels die Sicherstellung einer ausreichenden Versorgung angestrebt (Busolt 430; 195_1; Rostovtzeff, Hellenist. Welt 3, $1123f_{35}$; Ziebarth 75). Die Altentötung (**Altersversorgung; *Greisenalter) spielte in diesem Zusammenhang auch eine Rolle. Auf Keos wurde sie noch in der frühen Kaiserzeit vollzogen (Selbstmord der über sechzig Jahre alten Menschen durch Schierling), doch galt das Verfahren ‚im 2. Jh. nC. schon als reines Kuriosum' (H. Grassl, Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitlichen griech. Lit. [1./3. Jh. nC.] [1982] 72 mit weiterer Lit.). Die bekannteste Maßnahme zur Sicherstellung einer ausreichenden Lebensmittelversorgung bildete das berühmte Getreidegesetz von Samos (bald nach 200 vC.; nach S. V. Tracy, The date of the Grain Decree from Samos. The prosopographical indicators: Chiron 20 [1990] 100 um 260 vC.), dessen Kern in einer jedem Bürger zustehenden monatlichen Getreidegratiszuteilung von zwei Maß (Größe unbekannt) bestand, die vor allem dadurch ermöglicht wurde, daß aus den Zinsen eines durch Geldspenden gebildeten Fonds die der Stadtgöttin *Hera aus deren Besitzungen bei Anaia (gegenüberliegendes Festland) zufließenden Naturalpachteinkünfte zu einem Festpreis aufgekauft wurden (Busolt 434f; 198_1; ders. / Swoboda 1579; Köster 66f. 73f). Wenn aber alle diese Vorkehrungen in einer Mangelsituation unwirksam blieben, dann war auch die Verordnung von Höchst- oder Festpreisen mit Rücksicht auf die von außen kommenden Importeure nicht hilfreich (vgl. entsprechendes Verbot in Andania: Busolt 431_3). Letztes Hilfsmittel war der Appell an die Spendenbereitschaft wohlhabender Bürger (etwa Ziebarth 88f; Köster 60f) oder auch fremder Wohltäter oder Herrscher (ebd. 58), die als Gegenleistung freilich nur Ehrungen erwarten konnten (zur Sache J. Hasebroek: Hermes 58 [1923] 413; Busolt 432; Ziebarth 129 bzw. Anh. 39; Andreades 258/60). Wenn alle diese Mittel versagten, kam es zu Preissteigerungen (vgl. Preistabelle bei Heichelheim 885/90; ders., Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus [1930] sowie ders., On ancient price trends: Finanzarchiv 15 [1955] 498/511), zum Verzehr von Notnahrung (Feigen [*Feige] u. Fleisch bei gleichzeitigem Brotmangel: Polyb. 16, 24; Pferdefleisch: Arrian. 6, 25, 1; vgl. Vit. Alexandri 1, 44 [H. van Thiel, Leben u. Taten Alexanders v. Makedonien (1974) 66 mit Komm. zSt. ebd. 180]; Pferde- u. Eselsfleisch: Malingoudis aO. [o. Sp. 840] 150_{17}; Wicken oder Erven: Demosth. or. 22, 15, für Erven plädieren E. Beintker / W. Kahlenberg, Werke des Galenos 3 [1948] 64_{212}; abgezählte Bohnen [durch Epikureer]: Plut. vit. Demetr. 34, 2; Leder, Gras, Schuhsohlen, Ölfläschchen: Plut. vit. Sull. 13; Appian. Mith. 38 [jeweils

in gekochtem Zustand]: Volkmann, Marsch 44; Mäusen: Plut. vit. Demetr. 34, 2; angeblich auch Schlangen: PsAristot. mir. 24 [79f Flashar mit Komm. zSt.], u. Menschenfleisch: Thuc. 2, 70, 1; Plut. vit. Lucull. 11, 1; Paus. 8, 42, 5f; Volkmann, Marsch 44) u. schließlich zum Hungertod: Xen. hist. Gr. 1, 3, 18f (J. Seibert, Die politischen Flüchtlinge u. Verbannten in der griech. Geschichte 1 [1979] 86); 6, 2, 15; 2, 2, 11 (Kohns, H. 110/2). Es liegt nahe, daß dieser Extremfall vor allem bei Belagerungen auftrat.

d. Religiöse Aspekte. Beachtenswert sind auch die religiösen Aspekte der H. Diese wurden ebenso wie Mißernten u. Wassermangel in der griech. Welt nicht nur auf natürliche Ursachen zurückgeführt, sondern auch auf Götter (Polyb. 36, 17 findet sich resignierend damit ab, weil die Ursachen der Mißernten [Trockenheit, Frost, anhaltende Regen- u. Schneefälle] schwer zu erkennen seien), Dämonen (Λιμός in Kromnos [Athen. dipnos. 10, 452b], Βούβρωστις in Smyrna [Eustath. Il. 24, 532 p. 1364, 1], Ἀδ[δ]ηφαγία in Sizilien [Ael. var. hist. 1, 27; vgl. Corp. Herm. 16, 10 u. das Ἀδηφαγίας ἱερόν bei Polem. hist. 39), die Tyche, Verwünschungen u. magische Handlungen. Da es hierbei um die Vorstellungswelt der Griechen geht, erscheint auch die Heranziehung von legendärem u. mythologischem Material zweckdienlich: Die Verse Hesiod. op. 242f, die der Vorstellung Ausdruck verleihen, daß Zeus den Übermütigen u. ihren Heimatstädten Hunger u. Pest sendet, haben Beachtung gefunden in Aeschin. or. 3, 135 u. Plut. repugn. Stoic. 15, 440BC = SVF 2 nr. 1175; *Hochmut. Als die Pelasger die Lemnische Untat begangen hatten, waren H. u. Kinderlosigkeit die Folge (Herodt. 6, 138f). Wegen unterlassener Kulthandlungen für Demeter entstand Mitte 5. Jh. vC. eine H. in Phigalia (Paus. 8, 42, 5f; Nilsson, Feste 344f). In Patrai trat, als Rache der Artemis, eine Dürre auf, nachdem das Liebespaar Melanippos u. Komaitho den Tempel der Göttin mangels anderer Gelegenheit fortgesetzt als Schlafzimmer zweckentfremdet hatte (Paus. 7, 19, 3). In Delphi wurde nach dem Unrecht an der Charila eine bereits eingetretene H. noch heftiger (Nilsson, Feste 466f), u. im Falle des Erysichthon wird ein einzelner wegen Frevels an der Gottheit (Fällung einer der Demeter heiligen Schwarzpappel) mit lebenslangem Hunger bestraft (vgl. zu den von H. v. Geisau, Art. Erysichthon nr. 1: KlPauly 2 [1967] 365f angeführten Stellen noch Hesiod. frg. 43 Merkelbach / West). Aber nicht nur Untaten u. kultisches Fehlverhalten der Menschen lösten über den Zorn der Götter H. aus, auch interne Auseinandersetzungen von Göttern (Paus. 8, 42, 2f: die Früchte verdorrten u. die Menschen starben vor Hunger, weil Demeter dem Poseidon zürnte u. über den Raub der Persephone trauerte) oder später zT. in den Status von Göttern erhobener Menschen aus der mythischen Sphäre (H. in Orchomenos durch Ino [Paus. 1, 44, 7] bzw. überhaupt in Böotien durch Nephele [H. v. Geisau, Art. Athamas: KlPauly 1 (1964) 679]) konnten im Bewußtsein der Griechen Dürre, Mißwachs usw. hervorrufen. Aber auch ohne erkennbaren Grund konnten die Götter, allen voran Zeus, den Regen verweigern u. damit Mißernte u. H. bewirken: Herodt. 2, 13, 3; Paus. 2, 29, 7. 30, 4. 31, 10. Nach PsAristot. mir. 122 kündigte Dionysos während der Feierlichkeiten in seinem Heiligtum in Krastonia durch ein Feuersignal bzw. durch dessen Unterlassung an, ob er vorhatte, ein gutes Jahr oder eine Mißernte zu schicken. – Kritik daran, daß die Götter den Menschen zur Vergeltung H. bescheren, übt der Kyniker Oenomaus v. Gadara im 2. Jh. nC. (frg. 2, 58/60 Hammerstaedt; die Kritik in Plut. repugn. Stoic. 15, 440BC gilt nicht dem Verhalten der Götter, sondern einem Widerspruch in der stoischen Lehre). Die Bezeichnung des Zeus als Limopoios (Oenom. frg. 16, 196 H.) erfolgt in spöttischer Absicht.

e. Magische u. religiöse Maßnahmen. Durch Verwünschungen konnte man nach damaliger Auffassung seinem Feind Ungnade der Götter, Versagung des Kindersegens u. Unfruchtbarkeit des Bodens dedizieren (G. Radet: BullCorrHell 11 [1887] 453f), u. dem entspricht die Sage von der ungerächten Tötung des Aktaion u. dem *Fluch seines unglücklichen Vaters, der dadurch Mißwachs u. H. über Korinth brachte (Licht 2, 168). Einen regelrechten Erntezauber übten die Tithoreer aus, wenn die Sonne durch das Sternbild Stier lief: Sie entwendeten Erde vom Grab des Amphion u. Zethos in Theben u. brachten sie zum Grabhügel der Antiope bzw. des Phokos u. der Antiope in der sicheren, auf eine Weissagung des Bakis gründenden Gewißheit, daß dann die Ernte in Tithorea gut ausfalle, in Theben aber mißlinge,

weshalb die Thebaner angeblich zur kritischen Zeit Wachen aufstellten (Paus. 9, 17, 4f; vgl. Nilsson, Feste 414_3). H. konnten geweissagt (Cic. div. 1, 131) u. ihrerseits als Vorzeichen schwerer, großräumiger Erdbeben gedeutet werden (R. Böker, Art. Erdbeben: KlPauly 2 [1967] 350, 52/4; A. Hermann, Art. Erdbeben: o. Bd. 5, 1087f). Den Vorstellungen über ihre Ursachen entsprechen die, wiederum in Mythologie u. historischer Wirklichkeit, anzutreffenden Vorsorge- u. Gegenmaßnahmen u. die Dankgebete bzw. -feste. Anfragen (gegebenenfalls wiederholte: Paus. 6, 11, 7) bei einem Orakel (von den Kauniern 1. Hälfte 1. Jh. vC. politisch genutzt: G. Pfohl, Griech. Inschriften als Zeugnisse des privaten u. öffentlichen Lebens [1965] 77/9 nr. 86), vor allem beim Delphischen Orakel, sind dabei derart selbstverständlich (Polyb. 36, 17, 4), daß auf Belege verzichtet wird. Das Orakel konnte übrigens in solchen Fällen auch auf ein anderes Orakel verweisen: Paus. 9, 40, 1. Im einzelnen seien folgende Maßnahmen erwähnt, die zT. auf Weisungen der Orakel zurückgehen, die ihren Sprüchen manchmal auch durch Drohungen (etwa Paus. 8, 42, 4/10 [1. Hälfte 5. Jh. vC.: W. H. Groß, Art. Onatas: KlPauly 4 (1972) 301]: Androhung von Kannibalismus mit Kinderverzehr) Nachdruck verliehen: Anrufung apotropäischer Götter (Paus. 2, 11, 1; hierzu u. zum Folgenden Norden 125. 270/2), Gebete (Paus. 2, 23, 1), besonders Gebete um Regen (Marc. Aur. se ips. 5, 7), entsprechende Opferhandlungen an den Altären von Zeus u. Hera (Paus. 2, 25, 10), Versöhnung des Zeus durch Einschaltung des Aiakos (ebd. 1, 44, 9; 2, 29, 7), Vergraben einer Puppe (Charila; Näheres Nilsson, Feste 466f), Anrufung des Apollo (zum Folgenden ebd. 101) gegen *Heuschrecken (Paus. 1, 24, 8), Mäuse u. Getreiderost (vgl. Beinamen Parnopius, Smintheus, Erysibios), Aufstellung von Bildern zB. der Damia u. Auxesia aus Ölbaumholz (Herodt. 5, 82, 1f; vgl. Paus. 2, 30, 4; Nilsson, Feste 101. 415), Einführung eines neuen Kultes, so jedenfalls in der Kultlegende Paus. 8, 53, 3 (dazu Nilsson, Feste 166f), u. speziell Verehrung eines Menschen, hier des Kimon in Kition / Zypern (Plut. vit. Cim. 19, 4) als Heros (dabei gelegentlich auch Korruption im Spiel: Bei einer H. in Heraklea [Ende 4. Jh. vC.] bestach Herakleides die Gesandten nach Delphi u. auch die Pythia, um die Antwort zu erhalten, die H. ende, wenn Herakleides mit einem goldenen Kranz geschmückt u. nach seinem Tode als Heros verehrt werde: Diog. L. 5, 91; J. Burckhardt, Griech. Kulturgeschichte 4 [1957] 351; vgl. K. Riezler, Über Finanzen u. Monopole im alten Griechenland [1907] 17f. 53f), *Ernte- (Paus. 9, 17, 4f) u. Regenzauber (Nilsson, Feste 1. 3f. 9. 387. 433. 438_1; Deubner, Feste 91. 221f; speziell zu den magischen Riten an der Quelle Hagno in Lykosura Paus. 8, 38, 4; Nilsson, Feste 3f. 9), Abwendung von *Hagel durch Opfer u. Gebet (Paus. 2, 34, 3) u. nicht zuletzt Bekämpfung von Dürre u. H. durch Verwendung von Pharmakoi (Nilsson, Feste 38. 106/13; Deubner, Feste 179/98, bes. 182_4. 184_5; Licht 1, 124; vgl. W. Burkert, Opfertypen u. antike Gesellschaftsstruktur: G. Stephenson [Hrsg.], Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft [1976] 172f), Steinigung des Königs (R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung: AbhLeipzig 27 [1909] 250. 254; hier des Königs Oinoklos bei den Aenianen), Tötung des Priesterkönigs (Nilsson, Feste 12; vgl. auch ebd. 11 den Aspekt des freiwilligen Opfertodes) oder durch andere Formen von Menschenopfern (etwa ‚in Elis aus Anlaß einer großen Dürre‘: ebd. 9; in Halos in Thessalien wurden dem Zeus Laphystios ‚in Zeiten der Dürre Menschenopfer zur Vertreibung der Regenlosigkeit dargebracht‘: ebd. 10; F. Stählin: Art. Ἄλος: PW 7, 2 [1912] 2282, 46/53; ders., Das hellenist. Thessalien [1924] 178; Phrixos soll sich ‚bei einem Mißwachs freiwillig zum Opfertod angeboten‘ haben: Nilsson, Feste 11; zum Thema Menschenopfer bei H. s. außerdem F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern [1915] 5. 7. 129. 131_2. 134_4), die gegebenenfalls später durch andere Opfer abgelöst wurden (Paus. 7, 19, 4/20, 2; 8, 53, 1/6; Nilsson, Feste 9. 166f; s. I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 684/9). Zu erwähnen ist auch die Hungeraustreibung in Chaeronea. Bulimos war ein ‚böser Dämon des Heißhungers‘ (O. Waser, Art. fames: PW 6, 2 [1909] 1979f; O. Kern, Art. Βουλίμου ἐξέλασις: PW 3, 1 [1897] 1046; Nilsson, Feste 466). Die θυσία vollzog der Archon auf der κοινὴ ἑστία, u. dazu vollzog sie jeder in seinem Hause. Weinmangel wurde in Phlius durch Verehrung einer Ziege vermieden (Paus. 2, 12, 1), u. Verdorren der Weinreben beim trockenen Winde Lips verhinderte man in Methana

durch gegenläufiges Herumtragen der beiden Hälften eines weißen Hahns um die Rebenanlage u. durch anschließendes Vergraben an der Ausgangsstelle (ebd. 2, 34, 2). Gebete u. Dankopfer nach überstandener H. sind selbstverständlich. Statt weiterer Belege seien die Theoxenien in Delphi hervorgehoben, die man für die Befreiung von der H., vermutlich noch zZt. des Getreidemangels, gelobt hatte (Pind. frg. 38, 58/65).

IV. Rom, Italien u. römisches Reich. a. Terminologie. H. in Rom u. im röm. Herrschaftsgebiet erscheinen in den lat. Quellen vor allem als caritas annonae/rei frumentariae (die wohl schwächsten Ausdrücke), summa caritas, inopia, inopia cibariorum/alimentorum/frumenti/frugum/rei frumentariae/frumentaria, summa inopia, fames, penuria, summa frumenti penuria, gravis annona, gravitas annonae, artior/acer annona, saevitia annonae/intolerabilis, angustiae rei frumentariae, frugum egestas, egestas annonae, alimentorum egestas, inedia, difficultas annonae ac rei frumentariae inopia, defectus alimentorum (Belege bei Kohns, H. 105f; dazu: Caes. b. Gall. 3, 18, 6; Cic. dom. 6; 10/2; Tac. ann. 11, 4, 2; Aur. Vict. Caes. 4, 3; Sen. brev. vit. 18, 5; Vell. 2, 4, 3; 94, 3; Amm. Marc. 15, 7, 5, sowie Virlouvet 19/31, speziell Tabelle 26/9; Schmidt 91). Diese u. andere Begriffe deuten zwar unmißverständlich an, daß die Lebensmittelversorgung mehr oder weniger stark gestört war, sie erlauben auch gewisse Differenzierungen (Cic. dom. 25: caritas, inopia, fames, oder fames erwächst aus der frugum egestas; Virlouvet 25), aber in Wirklichkeit ist nicht erkennbar, was die termini über das aussagen, was befürchtet oder erduldet wurde (Kohns, Versorgungskrisen 55/63; ders., H. 105/13; Virlouvet 30).

b. Geschichtlicher Überblick. Eine präzise Erfassung des Ausmaßes der jeweiligen H. ist nur bei zusätzlichen u. sehr konkreten Angaben in den Quellen möglich (Beispiele Kohns, H. 106/12). Daran fehlt es zumeist, u. häufig ist nicht einmal die Ursache der H. angegeben. Die antiken Historiker waren oft mehr interessiert an den staatlichen Gegenmaßnahmen u. an den Folgen der H. als an der H. selbst (zB. an den Hungerrevolten; dazu Will; A. Kneppe, Untersuchungen zur städtischen Plebs des 4. Jh. nC. [1979]; MacMullen 163/91. 336/50; I. Hahn, Zur politischen Rolle der stadtröm. Plebs unter dem Prinzipat: V. Beševliev / W. Seyfarth [Hrsg.], Die Rolle der Plebs im spätröm. Reich [1969] 39/54; Th. Pekáry, Seditio, Unruhen u. Revolten im röm. Reich von Augustus bis Commodus: AncSoc 18 [1987] 133/50; J. Sünskes Thompson, Aufstände u. Protestaktionen im Imperium Romanum. Die severischen Kaiser im Spannungsfeld innenpolitischer Konflikte [1990] passim).

1. Frühzeit. Die Versorgungsverhältnisse in frührömischer Zeit sind unbekannt. Das liegt nicht an fehlenden Nachrichten, Plutarch berichtet sogar für die Königszeit von Seuche, Mißwachs, Unfruchtbarkeit des Viehs u. Blutregen (vit. Rom. 24, 1f), Dionysios v. Hal. (ant. 2, 53, 2) von H. (λιμός), sondern an deren Unzuverlässigkeit. Eine Nachricht, derzufolge Rom u. Gabii unter Tarquinius Superbus unter einer σπάνις ἁπάσης τροφῆς litten, die sich in Rom zu einer ἀναγκαίων ἔνδεια auswuchs (ebd. 4, 54, 3), ist einfach unglaubhaft, u. dieses Prädikat oder zumindest das Urteil ‚zweifelhaft, fragwürdig‘ gilt auch für die frührepublikanische Zeit (bis 387/386 vC.), in der nach Livius u. Dionysios v. Hal. fortlaufend H. aufgetreten sind. Wollte man diesen Autoren Glauben schenken, dann müßte bereits für das 5. Jh. vC. mit der Einrichtung der, wenn auch außerordentlichen, praefectura annonae, Getreideaufkäufen, mit Getreidehändlern, mit überseeischen Getreidezufuhren, mit einer Salzpreisregulierung (Liv. 2, 9, 6) u. überhaupt mit H. (fames) bei Belagerung (ebd. 2, 9, 7) gerechnet werden. Nun trifft die letzte Nachricht sicher grundsätzlich zu; denn in belagerten Städten pflegen H. auszubrechen, u. auch Rom ist sicher in seiner Frühzeit gelegentlich belagert worden, aber mit den übrigen Notizen können wir kaum etwas anfangen: Mit einer praefectura annonae ist für das 5. Jh. vC. nicht zu rechnen (Kohns, Versorgungskrisen 13 im Anschluß an W. Enßlin, Art. praefectus annonae: PW 22, 2 [1954] 1962f), die Ausführungen über Hilfsmaßnahmen, bei denen die Existenz einer Münzgeldwirtschaft (*Geldwirtschaft) unterstellt wird, sind unstreitig anachronistisch, u. bei dem angeblichen Getreidehandel (noch zZt. Ciceros gab es auf Sizilien u. in der Kaiserzeit in Ägypten einen im Grunde nur schwach entwickelten Kornhandel; der Verbraucher konnte beim Hersteller kaufen: Duncan-Jones 148f), den überseeischen Zufuhren u. nicht zuletzt bei der Salz-

preisregulierung muß doch gefragt werden, von welchen Zuständen im Rom des 5. Jh. auszugehen wäre, sollten diese ‚Informationen‘ zutreffen. Rom war damals kaum mehr als eine kleine Landstadt (realistische Einschätzung durch Th. Pekáry, Die Wirtschaft der griech.-röm. Antike[2] [1979] 76f), die aus ihrem unmittelbaren Umland ernährt wurde u. nicht ein zivilisatorisch fortgeschrittenes Gemeinwesen mit einer Secondary Population (zum Problem s. M. I. Finley, The ancient economy[2] [London 1975] 128f), deren Versorgung nur mit Hilfe eines nennenswerten Handels u., in Krisenzeiten, staatlicher u. privater Hilfsmaßnahmen (Liv. 4, 13/6; Dion. Hal. ant. 12, 1/4) sichergestellt werden konnte. Darüber hinaus ist zu fragen, woher Livius u. Dionysios ihre anschaulichen Geschichten oder wenigstens deren Kern bezogen haben, u. diese Frage ist um so dringender, als Rickman 29/32 behauptet, daß auf den Sturz des Königtums ‚periodic famines and corn shortages‘ (ebd. 29), etwa 508, 492, 440/439 vC., gefolgt seien, daß zwar einige Details der Lebensmittelbeschaffung fiktiv erschienen, im ganzen aber für die frühe republikanische Zeit mit privatem Kornhandel u. sogar mit überseeischen Zufuhren gerechnet werden müsse (32: ‚must be accepted‘), wobei er nur die wesentliche Einschränkung macht, daß es sich um risikoreiche Unternehmungen gehandelt habe. Rickman ist der Meinung, u. er beruft sich hierbei (29_{14}) auf den Liviuskomm. von R. M. Ogilvie, daß der jeweilige Kern der Nachricht (also H. oder Mißernte in einem bestimmten Jahr) echt sei u. daß dies sogar für ein ‚little detail on how supplementary corn was secured‘ gelte (Rickman 29). Livius u. Dionysios hätten also einschlägige Nachrichten überliefert. Die Antwort auf die Frage, ob beide solche Einzelheiten überhaupt kennen konnten, hängt wesentlich von der Einschätzung ihrer Quellen ab. Hier kommt, gegebenenfalls durch Vermittlung über eine andere Quelle, einmal die kymäische Lokalchronik in Frage, der Alföldi 51/71 für die frühröm. Geschichte eine erhebliche Bedeutung beimißt, oder es kommen Informationen aus den annales der pontifices in Betracht, wobei entweder an die in der Gracchenzeit unter dem pontifex maximus P. Mucius Scaevola redigierten sogenannten annales maximi (Leo 332; M. v. Albrecht, Art. Annales nr. 1: KlPauly 1 [1964] 359) oder nach der Annahme von Leo (43f) an eine frühere Redaktion der Pontifikalannalen zu denken wäre. In jedem Falle befinden wir uns auf ganz unsicherem Boden. Für die kymäische Chronik gilt dies allein schon deshalb, weil sie nach Alföldis Worten (63) gekennzeichnet war ‚durch völlige Gleichgültigkeit gegenüber den Ereignissen in Rom‘ (dabei ist die ebd. 59/61 gebotene Materialzusammenstellung zur angeblichen H. vJ. 492 vC. in Rom nicht übersehen), u. für die annales tun sich Fragen auf, die nicht beantwortet werden können. Es ist unbekannt, wie weit die annales maximi zeitlich hinaufreichten u. in welchem Maße zusätzliches Material in ihnen verarbeitet ist (vgl. Albrecht aO.); ebenfalls ist unbekannt, wann die pontifices überhaupt mit ihrer historischen Kalenderführung begonnen haben (Christ, Geschichte 40), u. es ist vor allem anzunehmen, daß gegebenenfalls vor 387 vC. gefertigte Holztafeln den Gallierbrand nicht überdauert haben (R. Till, Art. Annales Maximi: LexAltWelt [1965] 162). Darüber war sich auch Livius (6, 1, 2) im klaren. Deswegen ist gegen Alföldi (160), nach dem der ursprüngliche Annalentext ‚während des Galliersturmes nicht verlorenging‘, mit Leo (44), Till aO. unter anderem zu vermuten, daß die Nachrichten in den Annalenredaktionen für die Zeit vor 387 vC. konstruiert wurden. Zumindest waren sie nicht durchgängig zuverlässig. Gewiß mag die eine oder andere H. aus der Zeit vor 387 vC. zB. durch mündliche Tradition u. vielleicht auch noch zum richtigen Jahr überliefert u. in die Konstruktion eingefügt worden sein, aber damit ist die entscheidende Unsicherheit nicht beseitigt. Überdies wird man sich diese Nachrichten, ob konstruiert oder im Einzelfall auch einmal zutreffend, ausgesprochen knapp u. lapidar vorstellen müssen (Gell. 2, 28, 6; Christ, Geschichte 40) u. nicht angereichert um Informationen über Handelsrisiken u. staatliche Krisenbekämpfung. Deswegen wird man mit M. Rostovtzeff (Art. frumentum: PW 7, 1 [1910] 127, 31/55), u. besser noch nachdrücklicher als er, die bei Livius u. Dionysios zu findenden Nachrichten skeptisch behandeln, u. das gilt in gleicher Weise, ohne daß es einer näheren Begründung bedürfte, für entsprechende Notizen bei anderen Autoren (etwa auctor de vir. ill. urb. Rom., Plinius, Frontinus). Livius u. Dionysios projizieren die Vorstellungswelt

der augusteischen Zeit u. die der ausgehenden Republik in die röm. Frühzeit. Für eine wirtschaftsgeschichtliche Betrachtung der Anfänge Roms sind ihre ‚Nachrichten‘ ungeeignet.

2. Republik. Italien war ein getreidereiches Land. Daher war eine klimatisch bedingte oder etwa durch eine Mäuseplage verursachte H. (Plin. n. h. 10, 186; Lenz aO. [o. Sp. 837] 153; weitere Belege bei R. König / G. Winkler [Hrsg.], C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde Buch 10 [1986] 193) in der Regel nur ein regionales Problem. Rom u. seine Nachbarn sowie außeritalische Gebiete mit guter Versorgungsgrundlage, aber unter direkter oder indirekter militärischer Beeinträchtigung durch Rom dürften in der republikanischen Zeit vorwiegend dann unter H. gelitten haben, wenn Kriege, Plünderungen, Brandschatzungen u. Belagerungen eine geordnete Versorgung in Frage stellten. Das gilt auch für die H., die in Italien 210 vC. ausbrach. Sie wurde von den Römern wohl vor allem durch eine Getreidesendung König Ptolemaios' IV von Ägypten gemeistert (dazu Bengtson, Grundriß 108; vgl. Rickman 150; etwas zurückhaltend Virlouvet 13). Zur Sicherstellung der Getreideversorgung in Tarent, ebenfalls 210 vC., wurden M. Ogulnius u. P. Aquilius zum Aufkauf von Getreide nach Etrurien geschickt. Der Transport wurde militärisch gesichert (Liv. 27, 3, 9; vgl. auch ebd. 26, 39: Getreideschiffe aus Sizilien mit militärischem Geleitschutz). H. dieser Art, die häufig durch logistische Schwierigkeiten hervorgerufen wurden, sind in beachtlicher Zahl überliefert, etwa H. im röm. Heer 255 vC. in *Africa (Eutrop. 2, 22, 2), oder 238 vC. im karthagischen Heer in Africa (Polyb. 1, 82, 6; vgl. 3, 60, 1/7: H. im Heere Hannibals nach dem Alpenübergang). Die Kenntnis der hier genannten Probleme war, wie es scheint, verbreitet (vgl. Dion. Hal. ant. 4, 54, 3), denn Polyb. 9, 24 läßt einen Berater Hannibals darlegen, ein Marsch punischer Truppen von Spanien nach Italien sei nur möglich bei rechtzeitiger Gewöhnung der Soldaten an den Verzehr von Menschenfleisch. Hannibal fand den Plan praktisch u. kühn, wollte sich dann aber doch nicht näher darauf einlassen. Solche durch Kriegseinwirkung bedingte H. sind besonders für das letzte Jh. der Republik in großer Zahl überliefert. Man muß zB. damit rechnen, daß bei der Eroberung Galliens durch Caesar zahlreiche Gallier verhungert sind oder zumindest schwer unter Hunger gelitten haben. Das gilt nicht nur für besonders kritische Situationen wie die Belagerung Alesias (R. Schieffer, Die Rede des Critognatus [B.G. VII 77] u. Caesars Urteil über den gallischen Krieg: Gymn 79 [1972] 477/94, bes. 488f; Kohns, H. 118), sondern ganz allgemein für den Durchzug u. die Konzentration von Truppen, zu deren Ernährung die erforderlichen Lebensmittel gegebenenfalls rücksichtslos requiriert wurden. Caesar läßt nur selten die Konsequenzen für die betroffene Zivilbevölkerung durchblicken. Wenn seine Truppen bei der Belagerung von Avaricum mehrere Tage sich in einer summa difficultas rei frumentariae befanden u. dabei ihren Hunger durch Viehantrieb aus entfernteren Dörfern notdürftig stillten (Kohns, H. 109), dann bedeutet das mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß die in der Reichweite des röm. Heeres befindliche Zivilbevölkerung nunmehr weder Getreide- noch ausreichend Fleischnahrung besaß (b. Gall. 7, 17, 3). Sehr deutlich sind Caesars Feststellungen b. civ. 1, 48: Bei den Kämpfen um Ilerda muß die Zivilbevölkerung in größte Not geraten sein; erst hatten die Gegner vor Caesars Ankunft fast das gesamte Getreide requiriert, dann hatten Caesars Truppen die geringfügigen Reste verzehrt (Kohns, H. 108). Ähnlich sind die Requirierungsmaßnahmen Caes. b. civ. 3, 5, 1. 34, 2; b. Gall. 3, 7, 3 zu bewerten. – Erschüttert wurde die Versorgung Roms durch das Piratenunwesen im Mittelmeer u. in der Zeit des Triumvirats durch die Blockademaßnahmen des Sextus Pompeius. Doch liegen solche Vorgänge im Prinzip auf der Ebene der H. von 210 vC., aber neben diesen H. gab es solche, die mit der von einem bestimmten Zeitpunkt an veränderten wirtschaftlichen u. sozialen Lage zusammenhingen. Seit dem 2. Jh. vC. war Rom auf Getreideeinfuhren angewiesen. Der Grund lag neben der Heeresversorgung im Anwachsen der städtischen Bevölkerung (Braunert, Lebensmittelversorgung 1696). Für diese konnte Getreide auf dem Seewege aus Sizilien u. Numidien billiger nach Rom gebracht werden als auf dem Landwege aus italischen Überschußgebieten (zum Seehandel, zur Seefahrt usw. J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en méditerranée sous l'empire romain [Paris 1966];

L. Casson, Ships and seamanship in the ancient world [Princeton 1971]). Damit wurde die Versorgung der Stadt in wachsendem Maße störanfällig. Mißernten in den Produktionsgebieten außerhalb Italiens mußten die Versorgung Roms in Frage stellen. So kam es immer wieder zu H. (Cic. Balb. 40), u. selbst im getreidereichen Sizilien konnte ein schlechter Ernteausgang Hilfsleistungen erforderlich machen (Cic. leg. agr. 2, 83; vgl. Getreidesendung Micipsas für die röm. Truppen in Sardinien: Plut. vit. Tib. et C. Gracch. 23, 3). Dabei galt bereits für den älteren Cato Sizilien als Kornkammer u. Nährerin (nutrix) des röm. Volkes (Cic. Verr. 2, 5 = frg. 72 Jordan). Es bleibt allerdings umstritten, ob u. in welchem Maße eine drastische Getreidepreissteigerung, die für einen großen Teil der Bevölkerung H. bedeuten mußte, auf die Reformbemühungen der Gracchen Einfluß hatte (H. C. Boren, Die Rolle der Stadt Rom in der Wirtschaftskrise der Gracchenzeit: Schneider 91 vertritt im Anschluß an F. M. Heichelheim die fragliche These). Unbestreitbar ist jedoch, daß die durch eine Heuschreckenplage bewirkte H. in Africa (125 vC.), bei der es viele Tote gab (Kohns, H. 107), für Rom u. für andere einfuhrbedürftige Regionen des Mittelmeerraumes schwerwiegende Folgen hatte (dazu Boren aO. 95f; Virlouvet 103f). Die Ansichten Borens hinsichtlich der Motive für die Reformbemühungen der beiden Gracchen sind kaum zutreffend, eher die Ansichten von K. Bringmann, Die Agrarreform des Tiberius Gracchus (1985) u. von J. v. Ungern-Sternberg, Überlegungen zum Sozialprogramm der Gracchen: Kloft (Hrsg.), Sozialmaßnahmen 167/85, aber daß Übervölkerung, Arbeitslosigkeit usw., vor allem jedoch Getreidemangel u. damit letztlich H. überhaupt im Spiel waren, ist allein schon mit Rücksicht auf Appian. Pun. 136 (Virlouvet 103) sehr wahrscheinlich (vgl. Lucil. frg. 200 Marx; P. A. Brunt, Der röm. Mob: Schneider 307_{79}; Val. Max. 3, 7, 3 zJ. 138 vC.; Garnsey 195f), doch besagt das letztlich nichts hinsichtlich der eigentlichen Motive der Gracchen (nach C. A. M. Triebel, Ackergesetze u. politische Reformen. Eine Studie zur röm. Innenpolitik, Diss. Bonn [1980] 181/90 war die Vermessung des ager publicus Hauptaufgabe der Ackerkommission). H. können durch Landvergabe allenfalls langfristig vermieden oder zurückgedrängt werden. Auch bei der berühmten lex frumentaria des C. Gracchus ist die Grundlage des Antrages nicht völlig klar (mit Recht zurückhaltend Christ, Krise 138). ,Akute Versorgungsschwierigkeiten der Stadt Rom mit Brotgetreide' (ebd.) könnten ausschlaggebend gewesen sein, aber sicher ist das keineswegs. Nach diesem Gesetz betrug der Preis für den Modius Weizen 6⅓ As, aber sonstige Einzelheiten (zB. Mengenbegrenzung) sind unbekannt. Die Regelungen des C. Gracchus wurden in den folgenden Jahrzehnten immer wieder modifiziert, unter Sulla abgeschafft, nach seinem Tode wieder eingeführt, dann wieder modifiziert u. schließlich 58 vC. durch Clodius zur Gratisverteilung ausgebaut (Rickman 156/86). Zu den Folgen dieser Politik ist vor allem die Verstärkung der ,Konzentration einer überwiegend unproduktiven Bevölkerung in Rom' zu zählen (Christ, Krise 138), deren Versorgung immer schwieriger werden mußte. Die Gefahr von H. wurde also nicht geringer, sondern eher größer, u. angesichts zahlreicher H. (P. A. Brunt, Die Equites in der späten Republik: Schneider 205; Brunt, Mob aO. 296. 306/9; Garnsey 198/205) wuchs die Erkenntnis, daß die Überschußbevölkerung aus Rom entfernt werden müsse (Cic. Att. 1, 19, 4; leg. agr. 2, 71). Durchgesetzt wurde eine listenmäßige Erfassung der Getreideempfänger unter Pompeius, eine Reduktion der Empfänger von 320 000 auf 150 000 unter Caesar (Suet. vit. Caes. 41, 3) u. eine Entsendung von 80 000 Menschen in Kolonien (ebd. 42, 1), schließlich nach erneutem Anwachsen der Empfängerzahl eine abermalige Reduktion, jetzt auf 200 000, durch Augustus (Rickman 175/7. 181; Christ, Krise 400). Die in der spätrepublikanischen Zeit aufgegriffenen, aber nicht gelösten, sondern eher verschärften Probleme spielten also bereits zu Beginn der Kaiserzeit eine wichtige Rolle. Tac. ann. 1, 2, 1 u. Aur. Vict. Caes. 1, 1 behaupten, Augustus habe die Alleinherrschaft unter anderem dadurch errungen, daß er die breite Masse durch die Aussicht auf eine gedeihliche Getreideversorgung für sich gewonnen habe. Abwehr u. Behebung von H. erwartete die Bevölkerung offenbar in ganz besonderer Weise von bedeutenden Persönlichkeiten. Als Pompeius 67 vC. das Kommando gegen die Seeräuber erhalten hatte, war die H. schlagartig beseitigt u. die Preise sanken erheblich (Cic. Manil. 44; Plut. vit.

Pomp. 27, 2). Eine vergleichbare Leistung 22 vC. (intra dies paucos) nahm Augustus für sich in Anspruch (Res gest. div. Aug. 5; dazu J. Gagé, Res gestae divi Augusti[2] [Paris 1950] 80f). Ähnlich war es 57 vC. (anders Will 85f. 124. 175 mit Anm. 143, der diese H. als Ergebnis einer von Pompeius aus politischen Gründen bewußt herbeigeführten ,Verknappung u. Verteuerung' ansieht); aber damals verschlechterte sich die Lage wieder nach einiger Zeit (Brunt, Mob aO. 308).

3. Kaiserzeit. Im Prinzipat war der Kaiser für die Getreideversorgung verantwortlich. Augustus sah das so (Epit. Caes. 1, 29); das Volk sah das so unter Nero u. erblickte in seiner Anwesenheit den Garanten für eine geordnete Versorgung u. das Ausbleiben von H. (Tac. ann. 15, 36, 4; Pöhlmann 72; vgl. Schmidt 104), die Kaiser Tiberius u. Claudius scheinen das ähnlich eingeschätzt zu haben (Tac. ann. 6, 13; Suet. vit. Claud. 18f), u. der Verfasser der Historia Augusta, der ,die fürsorgliche Rücksicht des Kaisers auf die Bedürfnisse der Pauperes' am Beispiel des Severus Alexander hervorhebt (J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963] 13/6; vgl. ebd. 3f. 7f), zeigt, daß die soziale cura unter anderem für die Lebensmittelversorgung der stadtröm. Plebs oder für die Bekämpfung der Folgen von H. ein vorzügliches Mittel war zur Sicherung u. Legitimation der Herrschaft (K. Rosen, Soziale Fragen in der ,Historia Augusta': Index 17 [1989] 265/7).

a. Rom. Mit der Angliederung Ägyptens an das röm. Reich wurde zwar zunächst die Furcht vor H. in Rom gemindert, da die Kaiser über die Getreideüberschüsse Ägyptens weitgehend verfügen konnten, aber es zeigte sich schon unter *Augustus, daß damit die Gefahr von H. nicht gebannt war: Bei der H. der J. 5/7 nC. sah sich dieser Kaiser sogar veranlaßt, die Fremden aus Rom auszuweisen (Suet. vit. Aug. 42, 3; Pöhlmann 165; Rickman 63). Unter ihm u. seinen Nachfolgern kam es immer wieder zu H. (einschlägige Schwierigkeiten Alexandrias bzw. Ägyptens unter Tiberius u. Trajan: Ziegler 33_{26}. 55_{155}; D. G. Weingärtner, Die Ägyptenreise des Germanicus [1969] 91/9; D. Henning, Zur Ägyptenreise des Germanicus: Chiron 2 [1972] 326f; von bes. Bedeutung ist die weite Teile des röm. Reiches bedrängende, nach Act. 11, 27 vom Propheten Agabos vorhergesagte H. in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Claudius, die durch eine von Barnabas u. Saulus den Christen in Judäa überbrachte Hilfe gemildert werden sollte [Act. 11, 29f]; dazu Braunert, Binnenwanderung 201/3), die zT. schlimme innenpolitische Folgen hatten (Tac. ann. 6, 13). Augustus erkannte offenbar, daß die staatlichen Getreidespenden die H. nicht abwehrten, sondern diese eher durch Vernachlässigung des Ackerbaues in Italien herbeiführten, aber er hat sich zur Wahrung seines Ruhmes zu ihrer Abschaffung nicht durchringen können (Suet. vit. Aug. 42, 3). – Seit Beginn der Kaiserzeit wurden mit zunehmender Differenzierung Versorgungsmaßnahmen eingeführt, die H. in Rom vermeiden u. eine geordnete Versorgung der Bevölkerung sicherstellen sollten. Hier sind neben der Schaffung der Annonapraefektur, der Vorratswirtschaft u. den Gratisverteilungen die Subventionierung u. damit der verbilligte Verkauf von Getreide sowie Privilegien für Schiffseigentümer zu nennen (*Annona). Außerdem genoß die Stadt Rom beim Getreideexport aus Ägypten einen absoluten Vorrang, so daß andere Städte, u. das auch nur in Ausnahmefällen, erst zum Zuge kamen, wenn der stadtröm. Bedarf gedeckt war (zum Versorgungssystem Roms: D. van Berchem, Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'empire [Genève 1939]; Tengström; Rickman; speziell zur ,Organisation der röm. Annonazufuhr im Bereich Karthagos' G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1985] 82/8; zum Vorrang Roms Wörrle aO. [o. Sp. 847] 325/40; zu den Preisschwankungen in Ägypten H.-J. Drexhage, ... scimus, quam varia sint pretia rerum per singulas civitates regionesque, ... Zu den Preisvariationen im röm. Ägypten: MünstBeitrAntHandelsgesch 7, 2 [1988] 1/11). Im Laufe der Zeit wurden auch die Ölversorgung (vielleicht schon seit der 1. Hälfte des 2. Jh. nC.: P. Garnsey / R. Saller, Das röm. Kaiserreich = Rowohlts Enzyklopädie 501 [1989] 126) sowie die Wein- u. Fleischversorgung in den staatlichen Maßnahmekatalog einbezogen u. die Getreideverteilungen schließlich durch Brotverteilungen ersetzt. Da auch die ,vorbildlichen Maßnahmen einzelner Kaiser als permanentes Provisorium einer Katastrophenvorbeugung' zu bewerten sind (G. Wirth, Rom u. Byzanz: A. Wendehorst / J. Schneider [Hrsg.], Hauptstädte [1979] 34),

der Staat also letztlich ,nur mit einem System von Aushilfen arbeitete' (Braunert, Lebensmittelversorgung 1696) u. niemals die Versorgung auf eine gesunde wirtschaftliche Grundlage stellte, führte trotz mehrerer bedeutender Produktionsgebiete (vor allem Africa u. Ägypten) jede größere Mißernte zur H. oder zumindest zu einer Versorgungskrise (P. Garnsey, Famine in Rome: ders. / C. R. Whittaker, Trade and famine in classical antiquity [Cambridge 1983] 56f. 65; ders. 218/43). Daneben konnte H. auch durch politische Krisen hervorgerufen u. durch fehlerhafte Maßnahmen des Staates bzw. des Kaisers wenigstens verschärft werden (Brückenbau des Caligula 39 nC. zwischen Baiae u. der Mole von Puteoli: H. P. Kohns, Eine mißverständliche Senecastelle [zu brev. vit. 18, 5f]: RhMus 115 [1972] 43. 47). Im Bürgerkrieg war schon in der ausgehenden Republik bei Pompeius der Plan gereift, Rom u. Italien auszuhungern (Cic. Att. 9, 7, 4 [49 vC.]; vgl. 9, 2 [49 vC.]; 10, 3 [49 vC.]); ähnliches versuchten 41/36 vC. Sextus Pompeius mit zT. erheblichem Erfolg (Virlouvet 17), mit vermutlich nur geringem Erfolg die Juden von Jaffa aus im Jüd. Krieg (Joseph. b. Iud. 3, 9, 2; Cornfeld / Botterweck 5, 1268), aE. der Regierung Neros (68 nC.) L. Clodius Macer auf Anstiften der Calvia Crispinilla durch Sperrung der afrikanischen Getreidezufuhren (Tac. hist. 1, 73), wodurch Nero bei der stadtröm. Bevölkerung möglicherweise in Mißkredit geriet (Suet. vit. Ner. 45, 1; skeptisch Schmidt 84/6) u. auch Galba infolge der Fortsetzung dieser Blockadepolitik noch Schwierigkeiten hatte (Plut. vit. Galb. 13, 3; zur Sache J. Burian, L. Clodius Macer - dominus minor Africae: Klio 38 [1960] 167/73; Virlouvet 19; R. Hanslik, Art. Clodius nr. 5: KlPauly 1 [1964] 1229). Die Problematik war im Vierkaiserjahr weiterhin akut, da auch Vespasian plante, Rom u. das, was vom Heere des Vitellius noch übrig war, über eine Zufuhrsperre aus Ägypten durch H. unter Druck zu setzen (Tac. hist. 3, 48, 3; vgl. 2, 82, 3; 3, 8, 2; 4, 52, 2; Suet. vit. Vesp. 7, 1; Rickman 67f). H. durch Sperre der afrikanischen Zufuhren befürchtete die stadtröm. Bevölkerung auch 70 nC. (zu Unrecht übrigens), als wegen der Winterstürme die Schiffe nicht fahren konnten. Damals sah sich besonders die unterste Schicht, die ihre Nahrungsmittel nur von Tag zu Tag sich zu kaufen gewohnt war, gefährdet (Tac. hist. 4, 38, 2; Will 140. 191_{230}). Eine entsprechende Blockademaßnahme soll Septimius Severus 193/94 nC. in der Auseinandersetzung mit Pescennius Niger befürchtet haben, der Ägypten kontrollierte u. allein schon dadurch in Rom eine H. bewirken konnte. Darüber hinaus soll Septimius Severus eine Besetzung Afrikas befürchtet haben (vgl. Hist. Aug. vit. Sev. 8, 7. vit. Pesc. Nig. 5, 4f; Bengtson, Grundriß 385). Solche Kornsperren (vgl. neben dem vergeblichen Versuch der Juden bei der Erhebung gegen Trajan [Cornfeld / Botterweck 5, 1268] die Darlegungen von M. R. Cagnat, L'annone d'Afrique: MémAcInscr 40 [1916] 249/51) konnten Rom gelegentlich bedrohen (vgl. auch den Abfall des corrector Firmus [Bengtson, Grundriß 410] 273 nC. von Rom u. die dadurch bewirkte oder zumindest drohende H. in Rom: Hist. Aug. vit. Firm. 5, 4; A. Lippold, Art. Firmus nr. 2: KlPauly 2 [1967] 555), stellten aber in der Prinzipatszeit eine im ganzen nicht allzu häufig auftretende Gefahr dar, die überdies zeitlich immer sehr begrenzt war u. die keineswegs mit den Gefahren u. Notsituationen verglichen werden kann, die infolge von Mißernten in wichtigen Produktionsgebieten, gegebenenfalls auch in weiten Teilen der griech.-röm. Welt, auftraten (K. S. Gapp, The universal famine under Claudius: HarvTheolRev 28 [1935] 258/65). – Daß bei diesen H. immer zuerst die Armen betroffen waren, also die Menschen, die keine Vorräte hatten, sondern ihre Lebensmittel von Tag zu Tag einkauften (Tac. hist. 4, 38; 1, 86, 2. 89, 1), ist kaum zu bestreiten (Kohns, H. 112/4). Deren Zahl ist nicht feststellbar, da weder die Einwohnerzahl Roms noch die Zahl der Armen bekannt ist, die kein Gratisgetreide erhielten. Überdies wissen wir nicht, wie viele Familienangehörige gegebenenfalls an den Portionen eines Gratisempfängers partizipierten. Unklar ist auch, was es eigentlich bedeutet, wenn in Rom nur noch für 15 Tage (Tac. ann. 12, 43, 2) oder für 10 Tage Getreide in den Speichern lagerte (hist. 4, 52, 2) oder für 7 oder 8 Tage (Sen. brev. vit. 18, 5) oder gar nur für 3 Tage (Epit. Caes. 1, 29). War dieses Getreide für die Gratisverteilungen oder auch für den verbilligten Verkauf bestimmt? – Im ganzen aber scheint die Stadt Rom selbst trotz aller H., die auch durch Tiberüberschwemmungen (H. Philipp, Art. Tiberis: PW 6A, 1

[1936] 800/2; J. Le Gall, Le Tibre fleuve de Rome dans l'antiquité [Paris 1953]) hervorgerufen werden konnten (Plut. vit. Oth. 4, 5; vgl. Suet. vit. Oth. 8, 3), sich dank der unermüdlichen Fürsorge der Kaiser zumindest im 1./2. Jh. nC. in einer erträglichen Versorgungslage befunden zu haben. Eine ganz besondere Situation war freilich unter *Commodus gegeben, als es im Zusammenhang mit einer H. ,in Rom zu einem regelrechten Bürgerkrieg zwischen dem Volk u. der Garnison' kam (Alföldy 150; vgl. auch ebd. 131 Unruhen in Aspendos [Pamphylien] bei H. aE. 1. Jh. nC.; allgemein zu derartigen Unruhen vgl. die Lit. o. Sp. 853f).

β. Die Provinzen u. Städte. Anders sieht es in weiten Teilen des röm. Reiches aus. H. resultierten hier wie in der griech. Welt primär aus lokalem Getreidemangel. Für regelmäßige Zufuhren waren die Transportkosten zu hoch (Jongman aO. [o. Sp. 829] 78. 140f). Ein kaiserliches Versorgungssystem, also eine von einem kaiserlichen Beamten (praefectus annonae) geleitete Lebensmittelversorgung, existierte dort nicht. Auch die der stadtröm. frumentatio nachgebildete Getreideversorgung von Oxyrhynchos, die im 2. Jh. nC. nachweisbar ist u. ,über eine eindrucksvolle bürokratische Verwaltung' verfügte (ähnliche Institutionen in Antinoupolis u. Hermoupolis), war ,eine städtische Angelegenheit' (Kloft 143. 148; vgl. ebd. 139). Die Städte mußten sich selbst helfen (Ziegler 30). Die Magistrate u. die ordines in den coloniae u. municipia waren für die örtliche Getreideversorgung verantwortlich (B. Kübler, Art. Decurio: PW 4, 2 [1901] 2343, 17/25. 2348, 4/10; W. Langhammer, Die rechtliche u. soziale Stellung der Magistratus Municipales u. der Decuriones... [1973] 171. 246. 257; Herz 149). Das gilt auch für die Spätantike (Demandt 406). Sie hatten also dafür zu sorgen, daß Lebensmittel, vor allem Getreide, ,zu einem erschwinglichen Preis zu erstehen' waren (Ziegler 30). In Italien, im Westen u. im Osten des Reiches wurde dieses Ziel bei Mißernten häufig verfehlt. Die einschlägigen, aber bis heute noch keinesfalls vollständigen Materialsammlungen unter anderem von Rostovtzeff, Röm. Reich 1, 295/7, MacMullen 249/54, Ziegler 29/34, Garnsey zeigen das deutlich. Die Problemlösung erfolgte in der Regel durch reiche Privatleute, die Getreide oder Geld spendeten, um die Not zu beheben oder wenigstens zu lindern (s. etwa Duncan-Jones 111. 209; Th. Pekáry, Kleinasien unter röm. Herrschaft: ANRW 2, 7, 2 [1980] 630. 638). Die kaiserliche Regierung überwachte im Normalfall lediglich das Finanzgebaren der Städte (Getreidekassen), erteilte in Ausnahmefällen bei absolutem Versorgungsvorrang der Stadt Rom Exportgenehmigungen für ägyptisches Getreide, das aber von der begünstigten Stadt jeweils bezahlt u. auf eigene Rechnung u. in eigener Regie transportiert werden mußte, u. gab nur vergleichsweise selten verbilligtes Getreide oder gar Getreidegeschenke an bedürftige Städte (Ziegler 30/4; ders., Antiochia, Laodicea u. Sidon in der Politik der Severer: Chiron 8 [1978] 493/514). Noch seltener waren wohl unmittelbare Eingriffe des Kaisers in die wirtschaftlichen Abläufe (zB. Modalitäten für den Verkauf von Lebensmitteln) der städtischen Märkte (Regelung des Öl- u. Fischverkaufs in Athen: IG^2 2/3, 1100 = SupplEpigrGr 15, 108; 21, 501; IG^2 2/3, 1103; Rostovtzeff, Röm. Reich 2, 322; Ziegler 32_{20}). Die Kaiser hielten sich vermutlich allein schon deshalb zurück, weil ein konsequentes Eingreifen in die zahllosen H. ihre Möglichkeiten überstiegen hätte. Sie mußten sich, von den bereits genannten Hilfsmöglichkeiten abgesehen, auf bestimmte versorgungspolitische Maßnahmen beschränken, etwa auf den Bau von Kornspeichern (G. E. Rickman, Roman granaries and store buildings [Cambridge 1971]; H. v. Petrikovits, Verpflegungsbauten der Legion: Akten des 11. Intern. Limeskongresses [Budapest 1977] 633/41) oder auf die Zurückdrängung des Weinbaus zugunsten der Getreideproduktion (Duncan-Jones 35; Herz 107). – Wie weit über die Hilfe reicher Privatleute hinaus in den Städten des Imperiums administrative Maßnahmen Erfolg hatten, ist abgesehen von amtlich veranlaßten Getreidekäufen im Einzelfall sicher sehr unterschiedlich gewesen, aber der Spott des Apuleius (met. 1, 24) über die mißglückte marktpolizeiliche Einflußnahme beim Fischeinzelhändler u. die Tischgespräche in Petrons cena Trimalchionis (Rostovtzeff, Röm. Reich 1, 123) mahnen zur Skepsis. Preisregulierungen hat es unstreitig gegeben (vgl. Kohns, H. 116), aber sie waren wohl nur dann wirklich praktikabel, wenn sie mit anderen Maßnahmen, vor allem mit einer Subventionierung der preislich gebundenen Lebensmittel, kombiniert waren. Der bekannte Fall einer Höchstpreisregelung bei der H. im pisid. Antiochia (92/93 nC.; dazu

D. Magie, Roman Rule in Asia Minor to the end of the third century AC. 2 [Princeton 1950] 1443_{38} mit Lit.) ist unter anderem mit einem Verkaufsgebot u. einer Bestandsdeklaration verknüpft gewesen (Kohns, H. 116; vgl. die Bestandsdeklaration iJ. 246 nC. in Oxyrhynchos bei Kloft 148). Die Preisregulierung wurde übrigens nicht vom Stadtrat festgelegt, sondern vom Statthalter L. Antistius Rusticus. – In Zeiten von H., denen möglicherweise manche Nachrichten über Diebstahl u. Raub von Lebensmitteln (H.-J. Drexhage, Einbruch, Diebstahl u. Straßenraub im röm. Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in den ersten beiden Jh. nC.: Weiler aO. [o. Sp. 829] 315) u. zT. mit Sicherheit die Nachrichten über die Bildung von Räuberbanden (Braunert, Binnenwanderung 187f. 201f. 243) zuzuordnen sind, wurde selbstverständlich Notnahrung verzehrt (Kohns, Probleme 106 mit Anm. 22f; ders., H. 120; Garnsey / Saller aO. [o. Sp. 862] 139), fraglich ist nur, wie weit es zu Kannibalismus kam. Nachrichten über Verzehr von Menschenfleisch in Kriegszeiten, speziell bei Belagerungen, sind nicht selten (Artemid. onir. 1, 70 [77, 2/4 Pack]; Caes. b. Gall. 7, 77, 12; Iuvenal. 15, 94/103; Polyb. 1, 84f; zum Kannibalismus bei der Belagerung Athens durch Sulla 87/86 vC. Garnsey 28f; angeblicher Kannibalismus bei der Belagerung Jerusalems durch Titus bei Joseph. b. Jud. 6, 201/18; vgl. auch A. Kurfess, Art. Anthropophagie: o. Bd. 1, 450), aber bei schweren H. war auch außerhalb des Kriegsgebietes damit zu rechnen (Kohns, Probleme 108_{41}).

4. Die Versorgungslage in Palästina. Das Land hatte gute Böden u. eine beachtliche, zumeist kleinbäuerliche Landwirtschaft (Cornfeld / Botterweck 1, 18/38), die eine ausreichende Versorgung der Bevölkerung gewährleistete. Das gilt um so mehr, als das Preisgefüge durch die bis etwa 170 nC. ausreichend im Umlauf befindlichen tyrischen Münzen, die sehr wertbeständig waren, als ausgesprochen stabil bezeichnet werden muß, sofern nicht Dürre, Aufstände oder Kriege Mißernten u. H. hervorriefen (A. Ben-David, Jerusalem u. Tyros. Ein Beitrag zur paläst. Münz- u. Wirtschaftsgeschichte [126 a.C.-57 p.C.] [Basel 1969] 17f). Im 3. u. 4. Jh. nC. verschlechterte sich im Rahmen der allgemeinen Entwicklung im röm. Reich auch die Wirtschaftslage in Palästina (Ben-David 317f). – Beachtenswert sind die Gegenmaßnahmen bei H.: Import von Weizen (ebd. 223f), Verzehr von Notnahrung (Disteln, Unkraut, Getreidekörner aus dem Mist der Tiere; ebd. 317/9. 435_{132}), private Freigebigkeit u. Heirat unterstützungsbedürftiger Frauen. Rabbi Tarfon (2. Jh. nC.) ‚ehelichte während einer H. 300 Frauen' (die Zahl ist vermutlich übertrieben oder gerundet), um sie ‚in den Genuß des für die 'Priester' u. deren Familien bestimmten Getreides' (vgl. A. Lumpe, Art. Honorar: o. Sp. 482f) zu bringen (Tos. Ketubbot 5, 1 [tradiert von Menachem b. Nappach im Namen des Eleazar Hakkapar] u. [ohne Tradenten] jJebamot 4, 12, 6b; Ben-David 320). Dazu kamen gegebenenfalls Lockerungen der religiösen Bestimmungen: Ausreiseerlaubnis (ders., Jerusalem aO. 18) u. Billigung des Verzehrs von im Sabbatjahr gewachsenem Gemüse am Jahresausgang sowie von Importgemüse (Ben-David 319). Von den religiösen Vorbeuge- u. Gegenmaßnahmen sind hervorzuheben: Gebete, Fasten, Lärmblasen (ebd. 31f. 318).

c. Religiöse u. magische Maßnahmen. Im Rahmen der altröm. Religion spielten die bäuerlichen Tätigkeiten u. speziell die Sorge um ein Gelingen der Getreideernte eine große Rolle. Den einzelnen Arbeiten bei der Feldbestellung entsprachen besondere Gottheiten (zB. inporcitor, insitor, messor) (Latte, Röm. Rel. 207f), die Saat stand unter dem Schutz der Ceres (vgl. auch die Saatgöttin Dea Dia), ‚das geerntete Getreide ... in der Obhut des Consus' (ebd. 60. 71f. 65; F. Altheim, Röm. Religionsgeschichte 2^2 [1956] 12). Das Fest der Robigalia am 25. IV. galt dem Gotte Robigus, der den Getreiderost (robigo) abwehren sollte (Muth 214f mit Anm. 566). Bei der Feier opferte der flamen Quirinalis ‚am 5. Meilenstein der via Claudia ... ein Schaf u. einen Hund'. Die Tötung des *Hundes ist als magischer Vorgang zu verstehen, der die Vernichtung des im Hunde verkörperten Getreiderostes bewirken sollte. In die gleiche Richtung zielte ohne erkennbare Beziehung auf den Gott Robigus die Tötung eines rötlichen Hundes (farbliche Beziehung auf den Getreiderost) vor der Porta Catularia in Rom (Latte, Röm. Rel. 67f; Muth 214f mit Anm. 566). Am Feste der Cerealia (19. IV.) wurden Füchse mit Fackeln an den Schwänzen zur ‚Fortscheuchung der Sonnenglut' gehetzt (E. Diez, Art. Fuchs: JbAC 16 [1973] 172;

Latte, Röm. Rel. 68; bestritten von F. Bömer, Komm. zu Ovid. Fast. 4393; ders., Die röm. Ernteopfer u. die Füchse im Philisterlande: WienStud 69 [1956] 372/84). Zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt berührten die Arvales Kornähren des laufenden Jahres u. des Vorjahres, um die Kraft der vergangenen Ernte auf die neue zu übertragen (Latte, Röm. Rel. 66). Der Bauer bat den Gott Mars, vom Acker Mißwachs fernzuhalten u. eine gute Ernte sicherzustellen (Cato agr. 141; vgl. Norden 128. 202. 271). Darüber hinaus wurden durch die Arvalbrüder Mars u. die Laren gebeten, Schaden von der Gemeindeflur abzuhalten u. eine gute *Ernte zu gewährleisten (ebd. 129. 202. 271). Bei großer Dürre wurde gegebenenfalls ein Regenzauber in der Weise ausgeübt, daß ein vor der Porta Capena in Rom liegender Stein in die Stadt gezogen wurde (aquaelicium; Latte, Röm. Rel. 78f; Muth 293_{770}; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube [1948] 109); es gab die Möglichkeit, Bittgesänge um Regen anzustimmen (Norden 249 mit Anm. 1) oder gar eine *Bittprozession um Regen zu veranstalten, eine Maßnahme, die freilich nach Petron. sat. 44 im 1. Jh. nC. bereits zu den Ereignissen der guten alten Zeit zählte (Latte, Röm. Rel. 331). Menschenopfer zur Abwehr oder Beendigung von H. sind nicht nachweisbar (anders o. Sp. 838. 852), jedoch könnte das unter den italischen Völkern verbreitete, unter anderem bei Mißwachs u. H. angewendete Opferritual des ver sacrum ‚ein Ersatz für Menschenopfer früherer Zeit sein' (Muth 246_{615}; Latte, Röm. Rel. 124. 253 betont auf dem Hintergrund der H. den angeblich praktischen Zweck: Abbau des Bevölkerungsüberschusses; doch könnte das nur langfristig von Bedeutung gewesen sein, da die in dem betreffenden Frühling geborenen Menschen erst als Erwachsene ausgesandt wurden). Der Göttin Ceres sowie dem Liber Pater u. der Libera wurde in Rom iJ. 496 vC. zur Beendigung einer H. ‚nach Befragung der Sibyllinischen Bücher' ein Tempel gelobt, der 493 vC. nahe am Aventin geweiht wurde (Muth 273f; Altheim aO. [o. Sp. 868] 35; Latte, Röm. Rel. 161). Der bei dem Tempel stattfindende Markt stand jedenfalls für den Bereich des Getreides unter dem Schutz der Ceres (ebd. 162). Die überkommene Religion verlor Sinn u. Bedeutung durch zahlreiche Einflüsse, unter anderem durch Lösung aus der bäuerlichen Umgebung u. Übertragung auf den Staatskult (ebd. 64f). An die Stelle der Bauernreligion trat ‚ein repräsentativer Vollzug der Riten durch den Staat', wodurch der Zusammenhang zwischen Religion u. Feldarbeit verloren ging (ebd. 208_1). Der Gott Robigus geriet im Laufe der Zeit in Vergessenheit. An seine Stelle trat Mars (Muth 247_{617}). Der Gott Consus, der in dem in einer Grube geborgenen Korn ‚anwesend gedacht' wurde, verlor seine Bedeutung durch die Getreidelagerung in Speichern (Latte, Röm. Rel. 72. 143). Um 100 vC. spielten die Arvalen ‚keine Rolle mehr' (ebd. 396). Durch die augusteische Restauration wurde zwar der religiöse Betrieb neu organisiert u. wieder in Gang gebracht, aber ‚die sozialen Strukturen der Gesellschaft', auf denen die alten religiösen Formen einst geruht hatten, existierten weithin nicht mehr. Gerade bei den Arvalbrüdern, die bis in das 3. Jh. nC. bestanden, ist der mechanische Vollzug der überkommenen Riten erkennbar. ‚Nichts deutet darauf, daß man den Zusammenhang mit dem Ertrag des Ackers noch empfand' (ebd. 297. 310; zu dem von den Arvales am Anfang des 2. Jh. nC. vollzogenen Kult s. W. Eck, Religion u. Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit: ders. [Hrsg.], Religion u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F. Vittinghoff [Köln / Wien 1989] 15f). Neuere Forschungen haben zwar gezeigt, daß die Lebenskraft der überkommenen Religion doch größer war, als früher häufig angenommen wurde (H. Horstkotte, Heidn. Priesterämter u. Dekurionat im 4. Jh. nC.: ebd. 165/83; Eck: ebd. 31/51), daß seit der Mitte des 3. Jh. nC. die auf ‚Bewahrung u. Erneuerung der röm. Religion' gerichtete offizielle Propaganda ‚eine zentrale Stelle' einnahm u. daß im lateinischen Westen des Reiches ‚breite Bevölkerungskreise' auch in der Reichskrise den alten Kulten in beachtlichem Maße ergeben blieben (G. Alföldy, Die Krise des Imperium Romanum u. die Religion Roms: ebd. 94. 101), daß schließlich der Christenpolitik Valerians ‚das religionspolitische Grundmotiv: Romanas caerimonias recognoscere' verbunden mit der Forderung nach aktiver Kultbeteiligung zugrunde lag (K.-H. Schwarte, Die Christengesetze Valerians: ebd. 121. 123. 126), aber für den Bereich Lebensmittelversorgung, H. usw. dürften andere Gottheiten u. Kräfte bedeut-

samer gewesen sein: der genius horreorum oder macelli (Latte, Röm. Rel. 332), der als praesens deus gedachte Kaiser (ebd. 308f mit Anm. 3) oder ganz allgemein die securitas verheißende Salus Augusta (ebd. 321f). Dem entspricht, daß sich Trajan ‚ausdrücklich ... zur alleinigen Quelle der salus publica erklärte' (K.-H. Schwarte, Salus Augusta Publica. Domitian u. Trajan als Heilbringer des Staates: Bonner Festgabe J. Straub [1977] 238). Als Reaktion auf das Christentum u. vor allem in Zeiten tatsächlicher oder befürchteter H. kam es immer wieder zu einem Aufleben der alten Religion (s. vor allem Symm. rel. 3; vgl. u. Sp. 887/9), aber sie wirkt doch zT. sehr abstrakt. Bei drohender H. opferte der praefectus urbi Tertullus (359/61 nC.) in Ostia im Kastor-Tempel. Die Hilfe wurde jedoch nicht von Kastor oder Pollux gewährt, sondern von einem unbestimmten divinum numen (Amm. Marc. 19, 10, 3f), das (in Verbindung mit ebd. 14, 6, 3) auch als Fortuna gedeutet werden könnte.

B. Christlich (römisches Reich seit Konstantin). I. Rom. a. Viertes Jh. Die Versorgungslage Roms (vgl. Demandt 384/8) erfuhr gleich zu Beginn der christl. Zeit unter Konstantin durch die offiziell 330 nC. erfolgte Gründung Kpels eine Schwächung, weil jetzt das ägypt. Getreide grundsätzlich für das neue Rom reserviert wurde u. nur in Notfällen in die Versorgungsplanung zugunsten der alten Reichshauptstadt einbezogen werden konnte (Kohns, Versorgungskrisen 69. 176. 178. 215. 217. 233; Rickman 69. 118. 198. 201. 234). Die neue Situation war darüber hinaus auch dadurch gekennzeichnet, daß nach wie vor mit Mißernten u. H. in Ägypten zu rechnen war (schwache Nilschwelle 299 nC.; Bonneau, Fisc 258; Vandier 36f; Jones 1, 445; 3, 115_{85} [2. Viertel 4. Jh. nC.]; W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. = SbMünchen 1953 nr. 2, 84; V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 1 [1887] 279). Dann aber mußte nicht nur für die Versorgung Kpels, sondern auch für die der Stadt Alexandria Getreide bereitgestellt werden, u. das war vermutlich in der Regel nur möglich zu Lasten Roms (s. o. Sp. 861). Noch aA. des 7. Jh. wurde bei einer H. in Ägypten Getreide aus Sizilien nach Alexandria geschickt (Hannestad 40_{13}). Die Versorgung Roms konnte darüber hinaus durch Hilfsmaßnahmen zugunsten anderer Städte belastet werden (Kohns, Versorgungskrisen 41_{36}. 50f. 70_{191}. 112 mit Anm. 7; 138. 234f; Tengström 32f; Ziegler 33_{25}). – Dennoch kann für das 4. Jh. die Versorgungslage in Rom keineswegs als durchweg schlecht angesehen werden. Dabei war die Übergangszeit vom ausgehenden 3. zum 4. Jh. von zT. schwerwiegenden bzw. weitreichenden H. im röm. Reich gekennzeichnet. Paneg. Lat. 11 (3), 15, 3 Mynors (291 nC.) spricht von H. (frugum inopia; fames, dazu morbi) für die Zeit vor der Regierung des Maximian (M. Christol: Dialogues d'hist. anc. 2 [1976] 423). Dieser erst habe die salus rei publicae zurückgebracht (zum Kaiser als Heilbringer des Staates Schwarte, Salus aO. 225/46). Im J. 299 nC. war zumindest in Ägypten die Versorgung gestört (Bonneau, Fisc 258), u. darüber hinaus dürfte es bei den in der 2. Hälfte des 3. Jh. erheblich gestiegenen Preisen (De Martino 405. 654_{60}; H.-J. Drexhage, Zur Preisentwicklung im röm. Ägypten von ca. 260 nC. bis zum Regierungsantritt Diokletians: MünstBeitrAntHandelsgesch 6, 2 [1987] 43f) vielerorts zu H. gekommen sein. Deutlicher Beleg für die gefährliche Preisentwicklung ist die praefatio zum Maximaltarif *Diokletians (bes. 2, 13/6; Duncan-Jones 367; De Martino 424/6. 658_{12}; A. Lippold, Staatliche Wirtschaftslenkung in der Spätantike: H. Bungert [Hrsg.], Das antike Rom in Europa = Schriftenreihe Univ. Regensburg 12 [1986] 87/97; Herz 210/25), dessen dirigistische Maßnahme die allgemeine Teuerung nur noch gesteigert zu haben scheint (Lact. mort. pers. 7, 6f; De Martino 658_{12}). Mag auch in Rom die Versorgungslage zunächst noch gut gewesen sein (Aur. Vict. Caes. 39, 45), so folgte ihr hier (etwa 308/09 bis 310/11) u. an anderen Orten unter Maxentius eine schwere H., die durch fehlende Feldbestellung, planmäßige Verwüstungen des Galerius, die Sperrung der afrikanischen Getreidezufuhren durch L. Domitius Alexander u. später durch Konstantin sowie durch den Abfall Spaniens, der nach Africa wichtigsten Kornkammer Roms, hervorgerufen wurde (Eus. h. e. 8, 14, 6; Lact. mort. pers. 27; Landolf. add. 11 [MG AA 2, 324, 22/4]; Chronogr. a. 354 [ebd. 9, 148]; E. Groag, Collegien u. Zwangsgenossenschaften im 3. Jh.: VierteljahrschrSozWirtschGesch 2 [1904] 498_1; Seeck, GdU 2, 312; Graefe 219_2; Stein 140 mit Anm. 1; W. H.

Frend, The Donatist church [Oxford 1952] 15; T. Frank [Hrsg.], An economic survey of ancient Rome 4 [Baltimore 1933/40] 116; Ruggini 155f; Hannestad 20). – Mit der Stabilisierung unter Konstantin, der Münzreform u. dem ständigen Ausbau des Versorgungssystems (Tengström) scheint sich die Versorgungslage Roms deutlich gebessert zu haben, doch traten dann in der 2. Hälfte des 4. Jh. wieder zunehmend H. auf (Zusammenstellung bei Ruggini 156/70; Kohns, Versorgungskrisen 219), weil die Versorgung Roms in starkem Maße störanfällig war (Tengström 93; Erörterung der Problematik aus der Sicht des Interessenkonfliktes zwischen den Grundbesitzern u. Privathändlern einerseits u. den im staatlichen Auftrag tätigen corpora andererseits: A. Graeber, Ein Problem des staatlich gelenkten Handels. Memmius Vitrasius Orfitus, praefectus urbis Romae u. die Versorgungskrise in den J. 353/59 nC.: MünstBeitrAntHandelsgesch 3, 2 [1984] 59/68) u. weil Mißernten u. vor allem der Abfall Gildos u. die von ihm verhängte afrikanische Getreidesperre die erforderlichen Zufuhren beeinträchtigten (Grasmück 160). Hinzu kam die Tatsache, daß die insgesamt zur Verfügung stehenden Getreidemengen u. Ölvorräte nicht nur durch außerordentliche Hilfsmaßnahmen bei H., sondern vor allem auch durch fortgesetzte Belieferung einzelner Städte (Kohns, Versorgungskrisen 41_{36}; Ziegler 33_{25}) ständig in Anspruch genommen wurden. Das wiegt um so mehr, als die regelmäßige Lebensmittelversorgung von Rom nicht nur auf Kpel übertragen wurde, sondern auch in Alexandria (hier schon im 3. Jh.: Eus. h. e. 7, 21, 9; Braunert, Binnenwanderung 202f; Ziegler 33f) u. in Antiochia (H. Schneider, Die Getreideversorgung der Stadt Antiochia im 4. Jh. nC.: MünstBeitrAntHandelsgesch 2, 1 [1983] 59/72), wenn auch mit erheblichen Abstrichen, nachgeahmt wurde. Ob u. in welchem Umfange dieses durch Bevölkerungsrückgang erleichtert wurde, ist kaum abzuschätzen.

b. Fünftes Jh. Die stadtröm. H. in der 2. Hälfte des 4. Jh. waren zT. allein schon durch ihre Begleitumstände (Hungerrevolten, vorsorgliche Fremdenausweisung, Notnahrung) von erheblicher Bedeutung (Kohns, H. 119f; Ruggini 161. 165), aber die H., die dann im 5. u. 6. Jh. nC. im Zusammenhang mit der Völkerwanderung u. dem zunehmenden Versagen der Reichsverteidigung ausbrachen, waren oft viel gravierender: 408, als Alarich Rom belagerte, waren H., Seuchen u. staatliche Rationierungsmaßnahmen die Folge, u. der praefectus urbi Pompeianus wurde vom Volk gesteinigt (Ruggini 170f); 409 beim erneuten Anrükken Alarichs entstand wiederum H., u. sie wurde verschärft durch die vom comes Africae Heraclianus verhängte Öl- u. Getreidesperre u. durch Spekulationen der Händler (Ruggini 171); 410, als Alarich wieder anrückte, starben Menschen infolge der H. (Aug. civ. D. 1, 10 [CCL 47, 12, 95/9]), u. es gab Fälle von Kannibalismus mit Kinderverzehr (Hieron. ep. 127, 12f; Ruggini 172); 413 sperrte Heraclianus wieder die afrikanischen Zufuhren nach Rom, u. H. war die Folge (Ruggini 173; Hannestad 20. 49; vgl. C. Lepelley: Antiquités africaines 1 [1967] 139); vielleicht blieben noch nach dem Vandalenkrieg 439/42 die Getreide- u. Öllieferungen aus der Proconsularis u. der Byzacena aus (so Hannestad 106f; vgl. aber F. Miltner, Art. Vandalen: PW 8A, 1 [1955] 320. 316), was mit Sicherheit H. hervorrief, zumal da um 440 die Vandalen Raubzüge nach Sizilien u. Sardinien unternahmen u. sich auf Sardinien auch noch längere Zeit festsetzten (Hannestad 49f). Für 455/62 ist eine weitere H. im Zuge der kriegerischen Vorgänge dieser Jahre anzusetzen (ebd. 102/4; Ruggini 175f), für 468 eine H. wohl im Zusammenhang mit der Seuche des Vorjahres (ebd. 147. 467f; Hannestad 47. 50f), für 471/72 H. u. Seuchen infolge der Belagerung durch Ricimer (Ruggini 468).

c. Nach 476. Zur Amtszeit des Papstes Gelasius (492/96) trat erneut H. in Rom auf, deren Ursache vermutlich die sterilitas in Africa u. Gallia war (ebd. 469). Die H. der Jahre 522/23, die wegen ihrer Härte mit einem amtlich verordneten Getreideaufkauf in Campanien bekämpft werden sollte, aus dem dann nach Boeth. cons. 1, 4, 12 eine Notlage (inopia) Campaniens erwachsen wäre, hat vermutlich auch Rom tangiert (Ruggini 296. 471). Im J. 526 war die Versorgungslage in Rom wieder angespannt (ebd. 471f), 527 ebenfalls (ebd. 472), 533 erneut, als Korruption u. Spekulation eine Rolle spielten (ebd.), aber kaum die Ursache der Krise darstellten; 533/35 trat Schweine- u. Rindfleischmangel auf, weil Lucanien u. Bruttium zu den üblichen Lieferungen infol-

ge des wirtschaftlichen Niederganges nicht mehr in der Lage waren (ebd. 473); 537/38, als Wittigis Rom belagerte, trat erst nach einiger Zeit H. auf (ebd. 474; Hannestad 41_{21}), unter anderem weil die Goten zunächst die Zufuhr nicht unterbanden u. weil Belisar die Römer gegen ihren Protest zwang, Vorräte vom Lande in die Stadt zu schaffen (Procop. b. Goth. 1, 14, 17) u. sich am Ende auch zur Ausweisung unnötiger Esser u. zu Rationierungsmaßnahmen entschloß (ebd. 1, 25, 1/10), wobei der Hunger unter den Leuten begann, die von der Hand in den Mund lebten (ebd. 1, 25, 11; vgl. Tac. hist. 4, 38, 2; s. o. Sp. 863f), am Ende aber alle, außer den Soldaten, die noch Brot hatten, erfaßte u. durch eine Seuche verschärft wurde (Procop. b. Goth. 2, 3, 1), so daß die Masse der Römer auf Notnahrung angewiesen war (Kräuter, Würste aus dem Fleisch verendeter Maulesel: ebd. 2, 3, 11). In den J. 545/46 ereilte Rom eine schreckliche H., als die Stadt von Totila belagert wurde u. der Getreidepreis auf das 35fache des Normalpreises stieg (Ruggini 476; Hannestad 29. $41_{18.\ 21}$); als Notnahrung dienten Tierkadaver, Brennesseln (gekocht), Kleie, *Hunde, Mäuse, Exkremente, u. viele Menschen starben vor Hunger oder begingen Selbstmord (Procop. b. Goth. 3, 17, 13/22). 575/79 herrschte wieder H. in Rom infolge der Verwüstungen durch die Langobarden, bis Justinian mit Zufuhren aus Ägypten Hilfe leistete (Ruggini 480f); 591/92 herrschten abermals H. u. Seuche in Rom, wohin viele Menschen vor den Langobarden geflohen waren (ebd. 483). Gregor d. Gr. half mit Zufuhren aus Sizilien. Und 593/94, als Agilulf Rom belagerte, trat erneut eine H. auf oder drohte zumindest (ebd. 484; Hannestad $67f_{42}$).

II. Übrige Großstädte. a. Konstantinopel. Die Versorgung Kpels (dazu Herz 302/30; Demandt 396f; G. Richard, Le problème du blé à Byzance: L'Information Historique 19 [1957] 93/9) scheint im 4. Jh. im allgemeinen recht gut funktioniert zu haben (Wirth, Rom aO. [o. Sp. 862] 39 mit Anm. 40; seit Mitte des 4. Jh. gab es aber Probleme vor allem mit der Wasserversorgung: ebd. 42), da die Bevölkerung im alten Byzantion kaum kurzfristig sich übermäßig durch Zustrom vermehrt haben dürfte, obwohl die kaiserlichen Privilegien, speziell der panis aedium (Herz 315f), den Zuzug förderten. Zu einer H. kam es allerdings 333 (O. Seeck, Art. Sopatros nr. 11: PW 3A, 1 [1927] 1007), als der Osten allgemein von einer H. heimgesucht wurde, die im Zusammenhang mit einer Seuche viele Todesopfer forderte (Kohns, H. 107). Vielleicht kam es auch 384 durch eine Mißernte in Ägypten zur H. in Kpel (Ambr. ep. 73 [18], 19 [CSEL 82, 3, 45]; Kohns, Versorgungskrisen 165_{355}). Im 5. Jh. traten häufig H. auf: 409/10, als Brotmangel einen schweren Aufstand der Bevölkerung auslöste (J.-P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains depuis les origines jusqu' à la chute de l'empire d'occident 2 [Louvain 1896] 24; V. Schultze, Altchristliche Städte u. Landschaften 1 [1913] 137; P. de Jonge, A curious place in Ammianus Marcellinus dealing with scarcity of corn and cornprices: Mnemos 4, 1 [1948] 79); 412, als es wieder zu einer schlimmen seditio kam (Marcell. chron. 2, 412 [MG AA 11, 70f]); 423 (ebd. 423, 3 [76]); 431, als bei ausbrechender tritici penuria Steine gegen den Kaiser geworfen wurden (ebd. 431, 3 [78]; Schultze aO. 1, 160); 446/47, als zur H. noch eine Seuche hinzukam, ein *Erdbeben in vielen Städten Schäden anrichtete, nachdem bereits 445 eine Seuche Menschen u. Vieh befallen hatte (Marcell. chron. 2, 445/47 [MG AA 11, 81f]), u. unter Kaiser Anastasios (491/518) herrschte H. u. Armut nach Anth. Graec. 11, 270. Nach Procop. hist. arc. 26, 15/22. 25 wurde unter Justinian (527/65) durch Korruption u. Mißwirtschaft eine Teuerung (Preissteigerung über 200%) in Kpel hervorgerufen. Die schwere H. dJ. 542, in deren Verlauf Kranke an Lebensmittelmangel starben, trat im Zusammenhang mit der Pest auf u. blieb kaum auf Kpel beschränkt (Procop. b. Pers. 2, 22f, bes. 23, 19; Schrot aO. [o. Sp. 836] 719f). Mit einer H. für Kpel ist auch iJ. 548 zu rechnen, als in Unterägypten die Nilüberschwemmung schwere Schäden anrichtete (Procop. b. Goth. 3, 29, 7f. 19; Ruggini 477).

b. Karthago. Für Karthago, das nach F. Kolb, Die Stadt im Altertum (1984) 208 ‚bis zu 300 000 Einwohner beherbergt haben' mag, sind die Versorgungsmaßnahmen ungeklärt (Herz 332). Wir wissen allerdings von einer H. (victus inopia) iJ. 366 oder 367 unter dem proconsul Africae Hymetius, der den Karthagern mit Getreide aushalf, das für Rom bestimmt war. Er schenkte ihnen das Getreide nicht (dazu war er wohl auch

nicht befugt), sondern verkaufte es ihnen, kaufte dann bei guter Ernte den Fehlbestand alsbald zurück u. schickte den überschüssigen Differenzbetrag an die Staatskasse (Amm. Marc. 28, 1, 17f; CIL 6, 1736; Kohns, Versorgungskrisen 138; Hannestad 99_{31}; Ruggini 101_{265}. 374_{450}; Jones 1, 445; Garnsey 254).

c. Alexandria. Etwas mehr als über die Versorgung Karthagos wissen wir über die der Stadt Alexandria (Herz 330/4), obwohl hier unklar bleibt, wie die Versorgungsmaßnahmen vor Diokletian (vgl. o. Sp. 873) wirklich aussahen u. wie seit Diokletian die Versorgung im einzelnen geregelt war (W. Schubart, Art. Alexandria: o. Bd. 1, 279; Karayannopulos 216). H. sind für das 4. Jh. in Alexandria bei der schweren H. im Osten (iJ. 313; Kohns, H. 107) u. für dJ. 384 (s. o. Sp. 876) zu erwarten. Für die Zeit der Regierung des Kaisers Justinian überliefert Procop. hist. arc. 26, 35/44 eine H., die nach dieser gehässigen Darstellung vom Präfekten Hephaistos verursacht worden sein soll (Herz 334_{20}; Karayannopulos 216), aber vermutlich hat der Präfekt mit seinen Maßnahmen eine bereits entstandene H. oder Krise bekämpft (vgl. O. Veh, Prokop, Anekdota [1961] 315). Eine H. ist anzunehmen für dJ. 548 durch die oben erwähnte starke Nilüberschwemmung in Unterägypten.

d. Antiochia. Über das normale Funktionieren der Versorgungsmaßnahmen in Antiochia, die von privaten u. kaiserlichen Stiftungen mehr oder weniger getragen wurden (Herz 334f), wissen wir nur wenig. Jedenfalls hat es dort kaum eine regelmäßige Gratisverteilung von Brot oder Brotgetreide gegeben (Karayannopulos 216). Über ‚die Getreideversorgung der Stadt Antiochia im 4. Jh. nC.' bietet Schneider, Getreideversorgung aO. (o. Sp. 873) 59/72 einen detaillierten Überblick. Trotz eines sehr fruchtbaren Umlandes konnte *Antiochia (J. Kollwitz: o. Bd. 1, 463) auch bei gutem Ernteausfall in Schwierigkeiten geraten, wenn dort Truppen ins Winterlager gingen bzw. für einen Feldzug zusammengezogen wurden oder wenn die dortigen Ernteerträge für die Versorgung Kpels oder der Armee in Anspruch genommen wurden (Schneider aO. 61). Das belastete übrigens die Kurialen mit Kosten für Organisation u. Transport (ebd. 61 mit Anm. 19). Im J. 354 brach eine H. aus, bei der das Haus des angesehenen Eubulos in Brand gesteckt u. der consularis Syriae Theophilus vom Pöbel erschlagen wurde (Downey 365/8; Petit 107/9. 235/8; MacMullen 251; Schneider aO. 62). Schneider aO. rechnet überdies aufgrund von Amm. Marc. 14, 7, 5 mit einer H. bereits unter Constantius, ‚der sich zwischen 338 u. 348 vor allem in Antiochia aufgehalten hatte'. Die H. der J. 362/63 wurde zunächst durch die Truppenkonzentration Julians, dann durch eine Trockenheit (November dJ. 362: Petit 110f) hervorgerufen. Die damaligen Schwierigkeiten (dazu neben Petit 109/17 Downey 382/91. 393. 395; Ruggini $270f_{175}$. 327; Jones 1, 446; 3, 115_{86}. 264_{95}; Schneider aO. 60. 62) veranlaßten Kaiser Julian zum Erlaß eines Maximaltarifs Ende Oktober 362, durch den zusätzliche Versorgungsschwierigkeiten hervorgerufen wurden (H. P. Kohns: GöttGelAnz 230 [1978] 126f; dazu noch W. K. Bulla, Untersuchungen zu Ammianus Marcellinus, Diss. München [1983] 12f). Dieser Maximaltarif wurde vermutlich nach dem Aufbruch Julians zum Perserfeldzug wieder aufgehoben, damit die Zufuhren nach Antiochia nicht unterbunden wurden (H. P. Kohns, Die tatsächliche Dauer des Maximaltarifs für Antiochia vJ. 362: RhMus 114 [1971] 78/83). Im J. 382 wurde die Ernte in Syrien durch andauernden Regen vernichtet, u. es brach wieder H. aus (Schneider aO. 62). Der comes Orientis Philagrius ließ einige Bäcker auspeitschen, um deutlich zu machen, daß er nicht von ihnen bestochen war (G. R. Sievers, Das Leben des Libanius [1868] 155f mit Anm. 22f; O. Seeck, Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet [1906] 237 [Philagrius]; W. Enßlin, Art. Philagrius nr. 4: PW 19, 2 [1938] 2106f). Die H. dauerte in den J. 383/85, unter anderem durch Einsturz einer für die Zufuhr wichtigen Brücke, weiterhin an (Schneider aO. 61; MacMullen 251; Jones 2, 810; 3, 264_{95}).

e. Sonstige. Bezüglich der Stadt *Edessa wird zumeist die H. der J. 499/500 erwähnt (Garnsey 3/7. 24. 28. 32. 34) wegen ihrer schrecklichen Begleiterscheinungen bzw. Folgen. Daneben verdient aber auch die H. der J. 372/73 Erwähnung (MacMullen 252. 254; Jones 3, 264_{96}; vgl. E. Beck, Art. Ephräm d. Syrer: LThK² 3 [1959] 926f). Sie wurde vermutlich durch eine Mißernte hervorgerufen. 504/05 herrschte eine schlimme H. in Amida. Wichtig ist die Rationierung des Getreides u. seine Abgabe nur an Solda-

ten (N. Pigulevskaja, Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide [Paris 1963] 154; Garnsey 20).

III. Landschaften. a. Viertes Jh. H., die ganze Landstriche, Gebiete oder Provinzen heimsuchten, hat es zu allen Zeiten gegeben. Ihre besondere Gefährlichkeit lag in ihrer weiträumigen Erstreckung, die Hilfeleistungen besonders erschweren mußte. Sie waren wie lokale H. zT. klimatisch bedingt, traten aber zZt. der Völkerwanderung verstärkt auf infolge Truppendurchzugs, Verwüstungen, Requirierungen u. Unterlassung der Feldbestellung. Hinzu kamen Fehler des Staates. Die durch den Maximaltarif Diokletians bewirkte H. (Teuerung) dürfte weite Bereiche des Imperiums erfaßt haben (Lact. mort. pers. 7, 6; Rostovtzeff, Röm. Reich 2, 223; Stein 312). Dem entspricht die Nachricht über eine H. bei guter Ernte durch schlechte Steuerpolitik (Lact. mort. pers. 37). Die H. in Oxyrhynchos (Anfang 4. Jh.) war vielleicht nur lokal (POxy. 12, 1417; H. MacLennan, Oxyrhynchus [Princeton 1935] 55). Teile des Ostens wurden 313 nC. von einer schweren H. heimgesucht, der eine Pest folgte. Ursache der H. waren unzureichende Niederschläge im Winter. Tausende von Menschen starben, vor allem an der Seuche (Kohns, H. 107 mit Datum im Anschluß an R. Laqueur, Eusebius als Historiker seiner Zeit [1929] 104). Es kann sich eigentlich nicht um die von Lact. mort. pers. 37 genannte H. handeln, oder Lactantius hat eine unkorrekte Deutung gegeben. Im J. 324 folgte erneut eine H. (MacMullen 251; Downey 336f), 333 eine furchtbare H. u. Seuche (Kohns, H. 107. 110), wobei wiederum viele Menschen starben. In der 2. Hälfte der 50er J. (358?) kam es zu einer H. in Nikomedien, die aber vielleicht nur lokalen Charakter hatte (Sievers aO. 60 mit Anm. 14; W. Ruge, Art. Nikomedeia: PW 17, 1 [1936] 478). Kappadokien wurde in der 2. Hälfte des 4. Jh. (vor 379, dem Todesjahr Basilius d. Gr.) von einer H. drangsaliert. Zumindest betraf diese H. Caesarea (Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 103 [GregNyssOp 1, 57 mit Anm.]). Getreideimport war wegen der hohen Kosten nicht möglich (A. H. M. Jones, The Greek city from Alexander to Justinian² [Oxford 1966] 261). Von einer H. iJ. 370 in Phrygien berichten unter anderem Hieron. chron. a. p. Chr. 370 (GCS Eus. 7², 245, 26; s. ebd. 454, 17) u. Socr. h. e. 4, 16 (PG 67, 510). Die Bewohner flohen zT. nach Kpel. In den J. 376/77 herrschte eine schwere H. unter den Goten (Kohns, H. 106f) u. naturgemäß überall dort, wo sie sich nach dem Überschreiten der Donau aufhielten, 378/79 eine H. in Oberitalien u. in anderen Teilen des Reiches (Ruggini 138), 383/84 eine H. in weiten Teilen des röm. Reiches (ebd. 159/62; Kohns, Versorgungskrisen 158/82; speziell zu der vJ. 383 L. Cracco Ruggini, Fame laborasse Italiam. Una nuova testimonianza sulla carestia del 383 d. C.: L'Italia settentrionale nell'età antica = Athenaeum fasc. spec. [Pavia 1976] 83/98).

b. Fünftes Jh. 405/06 herrschte H. in Ligurien (Ruggini 170. 538f) u. darüber hinaus im Heer des Radagais (ebd. 539; A. Lippold, Orosius. Christlicher Apologet u. römischer Bürger: Philol 113 [1969] 103). Weitere H. sind zu verzeichnen für das J. 410 in Africa (Ruggini 102_{265}) u. in Spanien (Kannibalismus; Kohns, H. 106), für 411 in der Po-Gegend (Ruggini 172), für 418 nach totaler Sonnenfinsternis (19. VII. 418) in Italien (ebd. 173f; F. Boll, Art. Finsternisse: PW 6, 2 [1909] 2363), 423 an vielen Orten (Marcell. chron. 2, 423, 3 [MG AA 11, 76]; Ruggini 174), für 424/25 in Nikaia (Bithynien) u. an anderen Orten (Socr. h. e. 7, 25 [PG 67, 793f]; Kohns, Versorgungskrisen 62), 431 im Heer der Vandalen, die *Hippo Regius belagerten (Procop. b. Vand. 1, 3, 34; Ruggini 102_{265}; Hannestad 99_{31}), wodurch mit Sicherheit auch die Umgebung versorgungsmäßig stark in Mitleidenschaft gezogen wurde. Große Kälte im Frühjahr führte 432 zur H. in Gallien (Ruggini 174), eine Belagerung 436 zur H. in Narbo (O. Seeck, Art. Litorius nr. 1: PW 13, 1 [1926] 784; Stein 481) u. der politische Umschwung iJ. 450 gegen Attila (A. Lippold, Art. Attila: KlPauly 1 [1964] 725) u. dessen drohender Einmarsch nach Italien 450/51 zu einer ganz schrecklichen H. (obscaenissima fames: Novell. Valent. 23), in deren Verlauf Kinder in die Sklaverei verkauft wurden (R. Taubenschlag, Das Sklavenrecht im Rechte der Papyri: SavZRom 50 [1930] 146; S. Dill, Roman society in the last century of the Western empire² [London 1930] 242f; Ruggini 175; Jones 2, 853f; 3, 287_{71}). Mitte des 5. Jh. kam es nach Trockenheit zu einer schrecklichen H. in Phrygien, Galatien, Kappadokien u. Kilikien, aus der infolge des Verzehrs schädlicher Notnahrung eine Seuche er-

wuchs (Evagr. h. e. 2, 6 [53f Bidez / Parmentier]). Die Ernte des folgenden Jahres war dann gut (evtl. 455), aber 456 wurde die Ernte in Phrygien durch eine Heuschreckenplage vernichtet (Marcell. chron. 2, 456, 1 [MG AA 11, 86]). Eine H. in Noricum überliefert für die Zeit zwischen 453 u. 482 die Vita Severini des Eugippius. Severin kam bald nach dem Tode Attilas (gest. 453) nach Noricum u. starb am 8. I. 482 in Favianis (Mautern / Donau; vgl. A. Lippold, Art. Severinus nr. 2: KlPauly 5 [1975] 1647). Die wirtschaftliche Lage in dieser Region war damals katastrophal (G. Alföldy, Noricum [London / Boston 1974] 223). Der Zusammenbruch der Reichsorganisation war jedenfalls im Donauraum schon weit fortgeschritten (G. Wirth, Anmerkungen zur Vita des Severin v. Noricum: QuadCatanStudClassMediev 1 [1979] 219/66; ders., St. Severin u. die Germanen: SchriftenrZentralInstFränkLandeskunde 21 [1983] 15/48). Der Nahrungsmittelanbau war nur noch in der Nähe befestigter Siedlungen möglich, u. H. traten ständig auf (ebd. 34). Eine Heuschreckenplage suchte die Bewohner von Cucullis (Kuchel / Salzburg) heim (Eugipp. vit. Sev. 12, 1), von der Herrschaft der *Barbaren drohte ständig H. (ebd. 17, 2), eine gräßliche H. (saeva fames) bedrängte den Ort Favianis (3, 1), aber dann konnten doch noch von Raetien her Nahrungsmittel herbeigeschafft werden (3, 3; F. M. Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums vom Paläolithikum bis zur Völkerwanderung der Germanen, Slaven u. Araber 1 [Leiden 1938] 799). H. (Eugipp. vit. Sev. 18, 1) u. Ölmangel (ebd. 28, 1/3) werden auch für Lauriacum überliefert (vgl. Stein 588). – Eine schreckliche H. herrschte iJ. 484 in Africa (Ruggini 102_{265}; Hannestad 99_{31}), die aber offensichtlich in regional unterschiedlicher Stärke auftrat. Die südl. Byzacena war jedenfalls ‚kaum betroffen' (H. J. Diesner, Das Vandalenreich [1966] 83). Aus Vict. Vit. 3, 55/60 (MG AA 3, 54f) erfahren wir, daß eine durch Regenmangel bedingte Dürre die Ursache war. Es fehlte auch an Viehfutter (unter anderem vermutlich durch Verzehr als Notnahrung); der Handel brach zusammen; dann war auch kein Vieh mehr da, das natürlich als Notnahrung gedient hatte; die Menschen flohen zT. in Wälder, aßen Wurzeln, oder starben vor Hunger auf der Straße; es stank nach Leichen, da die Beerdigungen nicht mehr zügig erfolgten. Vom Hunger gequält, versuchten die Menschen, sich u. ihre Kinder in die Sklaverei zu verkaufen; aber es fehlte an entsprechender Nachfrage. Die H. wütete auch bei den Vandalen; Kinder, Frauen u. Sklaven wurden weggejagt; in Karthago sah man ‚wandelnde Leichen' (animata cadavera), u. überflüssige Esser wurden ausgewiesen. Die H. wütete so sehr, daß bislang bevölkerungsreiche Orte völlig entvölkert waren (vgl. auch Ch. Courtois, Les Vandales et l'Afrique [Paris 1955] 299). Eine schwere H. entstand seit 489 in der Aemilia durch die Operationen der gotischen Truppen gegen Ravenna. Dort stieg der Getreidepreis auf das 180fache des Normalpreises an, doch ist das ein außergewöhnlicher Preis in einer belagerten Stadt (Ruggini 468 mit Anm. 459; vgl. Hannestad 92_8). Eine gravierende H. wurde 493/94 in Ligurien durch den Einfall der Burgunder bewirkt (Ruggini 468f). Möglicherweise dauerte die H. aber noch länger; denn die Burgunder führten Tausende von coloni u. servi rustici cisalpini weg. Im J. 496 hatte Ligurien eine Mißernte (ebd. 469), der normalerweise eine H. folgen mußte. Im selben J. kam es zur H. in Mesopotamien (Jones 1, 446; 3, 115_{87}).

c. Sechstes Jh. H. traten in den J. 507/11 in verschiedenen Teilen Italiens auf. Sie resultierten zT. aus einer Trockenheit, zT. aus Versorgungsmaßnahmen für die gotischen Truppen, in Lukanien u. Bruttium aus den Verwüstungen durch byzantinische Truppen. In der Provence gab es kriegsbedingt eine H. in den J. 505/10. Mit verschiedenen Maßnahmen spornte die Regierung den freien Handel an. Eine Flotte, die von Sizilien Getreide zur Provence bringen sollte, ging im Sturm unter (W. Enßlin, Theoderich d. Gr. [1947] 166; Ruggini 470f; Hannestad 31_{21}. 34/6). In den J. 522/23 herrschte eine H. in Italien (Ruggini 296), in den J. 523/27 war die Lage in Teilen Italiens zumindest sehr kritisch (ebd. 472; Hannestad 31_{21}), zumal da iJ. 526 auch noch eine H. in Africa auftrat u. spanische Kaufleute das von Theoderich für die Stadt Rom angeforderte Getreide nach Africa brachten (Ruggini 471f). Schon im Frühjahr 534 kündigte sich eine H. in Ligurien u. Venetien an, die klimatisch bedingt war, u. Westligurien litt darüber hinaus auch noch unter einem Feindeinfall (Franken ?), der mit Sicherheit nicht

ohne landwirtschaftliche Schäden abging (ebd. 473). Das war der Auftakt zu einer langen Hungerzeit (bis 538; zT. bis 542) vor allem in Norditalien: Die H. begann heftig 535 in Norditalien u. wütete 536 weiter. Die Regierung verkaufte verbilligtes Getreide. Ligurien u. die Aemilia wurden überdies durch einen germanischen Streifzug in Bedrängnis gebracht. Das verschärfte noch die H. Der Staat half mit Steuersenkung u. verbilligtem Getreide. 538/39 wurde Mailand von den Ostgoten belagert (Notnahrung: Hunde, Mäuse; Procop. b. Goth. 2, 21, 26) u. schließlich in ihre Hand gegeben; 539 fielen die Franken in Italien ein u. plünderten Ligurien u. die Aemilia. Tuscien, Picenum u. das Po-Gebiet litten auch durch Mißernten. Die Bevölkerung der Aemilia floh nach Picenum vor der H., die Tuscier aßen Brot aus gemahlenen Eicheln; Krankheiten brachen aus, u. in Picenum starben die Menschen vor Hunger (ebd. 2, 20, 15/26). Vereinzelt gab es Fälle von Kannibalismus (ebd. 2, 20, 27: zwei Frauen aus einem Dorf in der Nähe von Ariminum sollen angeblich, aber kaum glaublich, 17 Männer verzehrt haben). In dem von Belisar belagerten Urbibentus (Orvieto) wurde bei H. ebenfalls Notnahrung (Leder u. Tierhäute in Wasser aufgeweicht) verzehrt (ebd. 2, 20, 14). Die Goten unter Wittigis kamen durch H. in Schwierigkeiten (ebd. 24, 13f), u. die Excerpta Sangallensia 698 (MG AA 9, 334) verzeichnen zJ. 542 (?) eine nimia mortalitas (zu diesen Vorgängen Ruggini 473/6; Hannestad 31_{21}. 40_{13}; Jones 3, 115_{87}. 236_{95}). 548 verursachte eine ungünstige Nilschwelle H. in Ägypten (Procop. b. Goth. 3, 29, 6/8; Ruggini 477). Die schreckliche H. dJ. 549 in Placentia, bei der es auch zu Kannibalismus kam (Procop. b. Goth. 3, 16, 2), gehört sachlich zu den Ereignissen, durch die Rom im selben J. eine H. erlitt. 552/53 unternahmen Germanen wieder Streifzüge durch Italien (Ruggini 477), wodurch mit Sicherheit mancherorts H. hervorgerufen wurden. Eine sehr fühlbare H. ist für Kroton bei der Belagerung durch die Goten zu registrieren (Procop. b. Goth. 4, 25, 24). – In den J. 562/68 kam es in Ligurien zu einem Zusammenbruch der Landwirtschaft: Seuche, Unterlassung der Ernte, H. u. Langobardeneinfall charakterisierten die Lage (Ruggini 479); 568/69 wütete die H. (fames nimia) in ganz Italien (ebd. 480 mit Anm. 728). Im Herbst 580 entstanden im Rhônegebiet aber auch in Italien schwere landwirtschaftliche Schäden durch Überschwemmungen (ebd. 481), die kaum ohne Folgen für Preise u. Versorgung blieben. Eine schwere H. trat 585 in Gallien auf. Getreide u. Wein waren sehr teuer. Aus Traubenkernen, Haselblüten, zermahlenen Wurzeln wurde unter Mehlbeigabe Ersatzbrot gebacken. Der Verzehr von Kräutern führte ebenso wie der Nahrungsmangel zu Todesfällen. Um zu überleben, begaben sich pauperes in das servitium (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 45 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1]). Mit dieser H. hängt vielleicht die im selben J. erfolgte Einschärfung des Zehntgebotes durch die Synode von Mâcon zusammen (s. Text 9 bei G. Franz, Quellen zur Geschichte des dt. Bauernstandes im MA [1967] 14), durch dessen Erfüllung unter anderem die Unterstützung der Armen gefördert werden konnte (vgl. entsprechende Forderungen des hl. Severin in Noricum: Eugipp. vit. Sev. 17, 4f; 18, 1/3). Überschwemmungen u. Seuchen folgten in Italien 589/90, u. 590 wütete dort eine derartige H., daß die Franken nach ihrem Einfall sich nicht aus dem Lande ernähren konnten, sondern wieder abziehen mußten (Ruggini 481f). 591/92 herrschte wieder H. (penuria famis), diesmal durch Trockenheit u. Heuschreckenbefall hervorgerufen (ebd. 482). Die Lage war besonders drükkend in der Gegend von Trient, weil hier iJ. 590 die Franken Verwüstungen angerichtet hatten. H. in ganz Italien ist für das J. 604 festzustellen (ebd. 484f), von der auch Rom betroffen wurde. Eine schwere H. in Ravenna u. Umgebung (677/91) wurde vom dortigen Bischof Theodorus angeblich geschickt ausgenutzt, um seine Einkünfte nachhaltig zu steigern (ebd. 486. 462_{641}), doch ist bei solchen Nachrichten Vorsicht bzw. Skepsis geboten (vgl. die Sabinianuslegende: A. Kalsbach, Art. Annona: o. Bd. 1, 446).

IV. Religiöse Auseinandersetzung / Deutung. a. Allgemein. H. (viel beachtet war in christl. Zeit die H. unter dem ägypt. Joseph [o. Sp. 839]: Aug. civ. D. 18, 4; Oros. hist. 1, 8; Greg. Tur. hist. Franc. 1, 9) konnten in antiker Sicht als Züchtigung oder Strafe der Götter gedeutet werden. Ähnlich war das offensichtlich in christlicher Interpretation. Nach der Weissagung Mt. 24, 7 gehört die H. wohl zu den Plagen, die als apokalyptische Ereignisse, nicht als Vorzeichen des Weltendes verstanden werden dürfen, son-

dern nur den Beginn der Wehen vor der Endzeit bilden. Die Apc. 6, 5f erwähnte H. unter Kaiser Domitian, die möglicherweise zu der H. gehört, die in Antiochia / Pisidien von L. Antistius Rusticus bekämpft wurde (o. Sp. 866f), ist mit ihrem Kontext Musterbeispiel. Die von den Kommentatoren aus dem AT zusammengestellten zusätzlichen Aussagen lassen sich auf die Kurzformel bringen: wilde Tiere, H., Krieg u. Pest (Lev. 26, 21/6; Dtn. 32, 24; Hes. 5, 17; 6, 11f; 7, 14f; 12, 16; 14, 13/21; 33, 27). Die damit umschriebene Situation sah zB. Hydatius bei der schrecklichen H. in Spanien (iJ. 410) (chron. 2, 410 [MG AA 11, 17f]) als gegeben an: Kannibalismus wurde geübt (sogar Kinderverzehr durch die Mütter), die Menschen wurden gladio fame pestilentia dahingerafft, wilde Tiere fraßen Leichen u. fielen Menschen an. In diesen vier Plagen, die nach seiner Version in der ganzen Welt wüteten, erhielten die von Gott über die Propheten gemachten Ankündigungen ihre Erfüllung. Bei Eus. h. e. 9, 8, 3 werden H., Pest u. eine andere Krankheit mit der Prahlerei des Kaisers Maximinus Daia verknüpft, der im Vertrauen auf die alten Götter H., Seuche u. Krieg für seine Regierungszeit ausgeschlossen habe, dem aber jetzt bewiesen wurde, daß die Vorsehung nicht heidnisch war (J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne [Dakar 1961] 442/4): Der Getreidepreis stieg ins Unermeßliche, viele Menschen starben, die Steuerlisten mußten weitgehend getilgt werden, manche Menschen verkauften sogar ihren Besitz (vgl. Ziegler 39_{58}), um sich Lebensmittel zu verschaffen (Eus. h. e. 9, 8, 4/6), Speiseabfälle u. schädliche Kräuter wurden gegessen, edle Frauen bettelten auf öffentlichen Plätzen (ebd. 9, 8, 6f), Todkranke wankten durch die Straßen, brachen zusammen u. schrieen ‚Hunger' (9, 8, 8), Leichname lagen unbestattet auf der Straße, wurden von Hunden angefressen, die man daraufhin zu töten begann. Die Wohlhabenden spendeten zwar sehr viel (zur christl. Wohltätigkeit / *Armenpflege generell G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche [1882]; H. Krumpholz, Über sozialstaatl. Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians, Diss. Bonn [1992] 26/51; einseitig P. Veyne, Brot u. Spiele. Gesellschaftliche Macht u. politische Herrschaft in der Antike [1990] 40/64 [‚Euergetismus u. christl. Barmherzigkeit'; zu *Euergetes vgl. B. Kötting: o. Bd. 6, 859]; Kaiser Julian erkannte, daß in der Auseinandersetzung mit dem von ihm als atheistisch angesehenen Christentum dessen caritative Einrichtungen nachgeahmt werden mußten [Veyne aO. 63; Veynes Urteil über die heidn. Armenpflege ist durch H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939) zu ergänzen]; zur *Diakonie A. Kalsbach: o. Bd. 3, 909/17), stellten aber schließlich aus Furcht vor der Fortdauer der H. ihre Hilfeleistungen ein (Eus. h. e. 9, 8, 9f). Mit diesen Schicksalsschlägen gab Gott (so ebd. 9, 8, 15) seinen Unwillen über das den Christen zugefügte Leid kund. Auf ähnlicher Ebene liegt die Deutung für die Verursachung der H. dJ. 370 in Phrygien. Nach Socr. h. e. 4, 16 (PG 67, 510) waren letztlich Kaiser Valens u. sein praefectus praetorio per Orientem Modestus daran schuld. Valens hatte über einige Priester die Todesstrafe verhängt, u. Modestus (näheres A. Lippold, Art. Modestus: KlPauly 3 [1969] 1378), der Unruhen in der Bevölkerung befürchtete (zu diesem Phänomen Kneppe aO. [o. Sp. 853] 29/35 u. ö.), ließ die Priester nicht öffentlich hinrichten, sondern auf einem Schiff, das dann in Brand gesteckt wurde, aussetzen. Für Eugippius ist die Heuschreckenplage in Cucullis aus der angeblichen Sicht des hl. Severin Ausfluß der divina indignatio gegenüber dem sündigen Volk (vit. Sev. 18, 2f). Deswegen mußte profaner Kampf gegen die Schädlinge wirkungslos bleiben (ebd. 18, 4/6). Nur religiöser Einsatz (Umkehr, Fasten, Wehklagen, gute Werke usw.) in Anlehnung an die Joel 1, 14f; 2, 12/7 skizzierten Maßnahmen gegen eine Heuschreckenplage konnte helfen (vgl. Eugipp. vit. Sev. 3, 2f; vgl. als Vorbeugungsmittel den Einsatz von geweihtem Wasser u. zur Abwehr die Durchführung von *Bittprozessionen: Weber aO. [o. Sp. 835] 1246). Die schwere H. in Lauriacum resultierte nach Eugipp. vit. Sev. 18, 1 aus der trotz wiederholter Anmahnung durch Severin erfolgten Einbehaltung des Zehnten durch die Bürger (vgl. ebd. 17, 4f). Dessen gewissenhafte Leistung garantierte nicht nur ewigen Lohn, sondern vor allem auch handfeste Vorteile in der Gegenwart (18, 2f). Die heidn. wie die christl. Denkweise waren vom Ansatz her weithin gleichgelagert. Züchtigung/Strafe drohten seitens der Gottheit bei menschli-

chem Fehlverhalten. Umgekehrt versprachen sich ,Heiden wie Christen ... von der rechten Gottesverehrung Wohlstand u. Glück im irdischen Leben' (Wytzes 3). Die Kirche machte für die Plagen u. Übel dieser Welt ,die Anbetung der falschen Götter verantwortlich' (A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jh. nC. [1967] 288), das heidn. Volk forderte unter anderem bei Tiberüberschwemmung, mangelhafter Nilschwelle u. H.: Christianos ad leonem (Tert. apol. 40, 1f). Solchen in rhythmischen Sprechchören vorgetragenen Forderungen, kam ,ein politisches Gewicht zu, so daß die Statthalter in den Provinzen diesen Akklamationen Gehör schenkten' (Alföldi, Studien aO. 289). Die Heiden erklärten, propter multitudinem christianorum ... fieri bella et fames et pestilentias (Orig. in Mt. comm. ser. 39 [GCS Orig. 11, 2, 75, 3f]; Alföldi, Studien aO. 289). Bei der christl. Reaktion auf derartige Vorwürfe (D. van Berchem, Le ,De pallio' de Tertullian et le conflit du christianisme et de l'Empire: MusHelv 1 [1944] 100/14 bzw. ders., Tertullians ,De pallio' u. der Konflikt des Christentums mit dem Imperium Romanum: Klein 110f) mochte zunächst die Existenz der Christen u. der Kirche im Vordergrund stehen, aber im 4. Jh., als Christentum u. Kirche mehr u. mehr die Maßstäbe für eine antiheidn. Politik setzten, ging es im wesentlichen darum, ein Wiedererstarken der von der Mehrheit der stadtröm. Aristokratie getragenen u. verteidigten alten Religion zu verhindern.

b. In Verbindung mit der Romidee. Die heidn. Senatsreaktion konnte sich wesentlich gestützt sehen, als nach der von Kaiser *Gratian iJ. 382 veranlaßten Sperrung der für die Durchführung der öffentlichen Kulte vorgesehenen Geldmittel u. nach der von ihm verfügten Entfernung des Altars der Victoria aus dem Senat (H. Bloch, A new document of the last pagan revival in the West, 393-394 A. D.: HarvTheolRev 38 [1945] 199/244 bzw. ders., Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums in Westrom 393/94 nC.: Klein 129/86, bes. 135; Wytzes 4) eine weiträumige, schwere H. ausbrach (J.-R. Palanque, Famines à Rome à la fin du 4e s.: RevÉtAnc 33 [1931] 346/56; Kohns, Versorgungskrisen 158/82), die Q. Aurelius Symmachus (R. Klein, Symmachus [1971]) in seiner berühmten Relatio 3, 16 mit dem sacrilegium zusammenbrachte. Dieses habe die fames publica hervorgerufen (Wytzes 288). Das Wohl Roms hänge ab von dem alten status religionum (rel. 3, 3). Er habe der res publica lange Heil gebracht, durch den alten cultus sei der Erdkreis den röm. Gesetzen untertan geworden, die gegenwärtige Krise sei aus dem Abrücken vom herkömmlichen Kult zu erklären (ebd. 3, 9; J. Straub, Regeneratio Imperii 1 [1972] 111; vgl. 38; 2 [1986] 75). Der ,Entzug finanzieller Vergünstigungen' u. der damit verbundene Wegfall ,der gewohnten Opfer' wurde aus heidnischer Sicht als ,Verlust an religiöser Substanz' gedeutet (R. Klein, Die Romidee bei Symmachus, Claudian u. Prudentius: F. Paschoud / G. Fry / Y. Ruetsche [Hrsg.], Colloque genevois sur Symmaque, à l'occasion du mille-six-centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire [Paris 1986] 121). Entscheidend für das Wohl des Staates war ,der in den herkömmlichen Formen geübte kultische Dienst' u. nicht etwa eine ,religiöse Gesinnung u. soziale Tätigkeit der Vestalinnen' (ebd.). Der ,Entzug der sacra castitatis alimenta' provozierte den Zorn der Götter (ebd. 122), die mit harten Strafen ihre Vernachlässigung ahndeten (Klein, Symmachus aO. 61f). Die Vorwürfe des Symmachus, die hinsichtlich des Ausmaßes der H. zT. sicher übertrieben waren, beantwortete Ambrosius (ep. 73 [18], 17/21 [CSEL 82, 3, 44/6]) mit Ausführungen, die auch nicht die ganze Wahrheit beinhalteten (Kohns, Versorgungskrisen 50_{55}). Die Mißernten in den J. 382/83 konnte Ambrosius ebensowenig wie den Verzehr von Notnahrung leugnen, den Symm. rel. 3, 16 herausgestellt hatte, aber er konnte sie u. a. mit dem Hinweis auf erfahrungsgemäß wechselnde Jahreserträge relativieren u. vor allem auf gute Ernten iJ. 384 verweisen (ep. 73 [18], 20f [45f]). Die Argumente des Symmachus waren für die Christen u. die Kirche gefährlich. Formal zeigt das bereits die gut eineinhalb Jahrzehnte später anzusetzende erneute Bekämpfung der Gedanken des Symmachus durch Prudentius (c. Symm. 2, 910/1019), der zT. ähnlich polemisierte wie Ambrosius (F. Homes Dudden, The life and times of St. Ambrose 1 [Oxford 1935] 259_{4}). Der Wunsch des Symmachus, am Überkommenen festzuhalten (rel. 3, 4: consuetudinis amor magnus est; vgl. Straub, Regeneratio aO. 1, 38), also das Verlangen nach Beibehaltung des priscus

mos (ebd. 2, 256; vgl. 1, 242), mußte die Zeitgenossen durch die scheinbar prompte Reaktion der alten Götter auf ihre Vernachlässigung beeindrucken, u. das gilt auch für die Christen, die gewiß zT. in den heidn. Göttern irgendwelche Dämonen mit entsprechenden Kräften erblickten (Ambr. ep. 72 [17], 1 [CSEL 82, 3, 11f]; D. Koch-Peters, Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit [1984] 156) u. nicht etwa wesenlose Einbildungen des Heidentums. Die Bestätigung der heidn. Vorwürfe schien durch den Fall Roms iJ. 410 jedenfalls für einen großen Teil der Reichsbevölkerung endgültig gegeben zu sein, u. auch das Selbstbewußtsein der Christen war erschüttert (Straub, Regeneratio aO. 1, 253; 2, 85. 87; K. Rosen, Über heidn. u. christl. Geschichtsdenken in der Spätantike [1982] 21). Die Antwort mußte in dem Nachweis liegen, daß Rom ,von Pest, Hunger u. verheerenden Kriegen ... auch in der vorchristl. Vergangenheit heimgesucht worden' war (Straub, Regeneratio aO. 1, 253). Darum bemühten sich Augustinus (Rosen aO. 21f) in den Büchern 1 bis 5 seiner Civitas Dei u. Orosius in seiner Historia adv. paganos (C. Andresen: A. Lippold, Paulus Orosius. Die antike Weltgeschichte in christl. Sicht 1 [1985] 19. 24; vgl. ebd. 18; ders., Rom u. die Barbaren in der Beurteilung des Orosius, Diss. Erlangen [1952] 14. 18). Für die Gegenwart ließ sich die Überlegenheit des christl. Glaubens zB. dadurch begründen, daß bei einer gefährlichen Trockenheit Christen wie Heiden einander bei pausenlosem Gebetseinsatz abwechselten, jedoch nur an den christl. Gebetstagen Regen fiel (Oros. hist. 4, 17, 10; Lippold, Rom aO. 33), aber in anderen kritischen Situationen war die Überlegenheit des Christentums zumindest vordergründig allein schon durch eine Art von Selbstkritik (ebd. 21; Koch-Peters aO. 54) in Frage gestellt.

c. Fortleben heidnischer Vorstellungen. Die Lebenskraft des Heidentums war nicht gebrochen. Das zeigen nicht nur die Erwartungen u. Umstände beim Einfall des Radagais (ebd. 56f), oder die gesetzliche Feststellung (Nov. Theod. 3, 8 vJ. 438), an Schlechtwetter, Mißernte, grimmigem Winter samt böser Konsequenz für die Ernte sei die paganorum exacerbata perfidia schuld (Wytzes 3; vgl. 44_{98}), sondern das zeigte sich auch noch in der Folgezeit, in der immer wieder deutlich wurde, ,daß nicht nur Landbewohner ..., sondern auch die gebildete Oberschicht noch lange heidnische Kulte pflegten' (Koch-Peters aO. 156_{2}), u. das gilt selbst für die Pächter kirchlicher Ländereien auf Sardinien bis zum Ende des 6. Jh. (A. H. M. Jones, Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum u. Christentum: Klein 340). Als der gegenüber Heiden u. Häretikern tolerante Kaiser Anthemius (A. Lippold, Art. Anthemius nr. 2: KlPauly 1 [1964] 371) im Frühjahr 467 nach Rom kam, wurden dort die *Lupercalia gefeiert (Ruggini 467 mit Anm. 653; vgl. Latte, Röm. Rel. 361; Ch. Ulf, Das röm. Lupercalienfest [1982] 10. 68. 70f. 74. 81. 137; Muth 302). 537/38, als in Rom durch die Belagerung des Wittigis H. herrschte, scheint es noch Altgläubige gegeben zu haben, die versuchten, die Türen des Janustempels zu öffnen (Procop. b. Goth. 1, 25, 17/25). Solche Vorgänge zeigen, daß das Christentum sich auch nach seinem Sieg vor allem in Zeiten der H. immer wieder gegen die überkommene Religion durchsetzen mußte. Der Nilkult etwa scheint auch im 4. Jh. nC. noch außerordentlich lebenskräftig gewesen zu sein. Bereits Kaiser Konstantin griff 331 nC. massiv in die Nilverehrung ein u. unterband den Kult. Er ließ die Nilelle sogar in eine Kirche bringen (A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 33). Julian sorgte iJ. 362 für die Wiedereinführung des Kultes (ebd. 30f). Libanius setzte sich iJ. 384 in der an Kaiser Theodosius gerichteten or. 30, 35f (3, 105/7 Foerster) ,mit den Christen offen wegen des Nilkultes auseinander' (vgl. Symm. rel. 3 [o. Sp. 887/9]; Hermann aO. 37). Die Christen waren zwar gegen den Nilkult eingestellt, fürchteten aber offensichtlich für den Fall seiner Abschaffung schlimme Konsequenzen für die Lebensmittelversorgung (ebd.). Selbst Kaiser Theodosius I scheint im Rahmen der Bekämpfung des Heidentums mit nachteiligen Folgen gerechnet zu haben, dennoch erklärte er nach Soz. h. e. 7, 20 (GCS Soz. 332f) Glaubenstreue für wichtiger als das Erkaufen der Fruchtbarkeit des Nils durch Opfer (Hermann aO. 35). Hier im kulturell nichtrömischen Bereich scheint es vor Konstantin u. in späterer Zeit Menschenopfer (bzw. Ersatzhandlungen) für den Nil gegeben zu haben (ebd. 50f; Bonneau, Crue 402f).

A. Alföldi, Das frühe Rom u. die Latiner (1977). – G. Alföldy, Röm. Sozialgeschichte[3]

(1984). – A. ANDREADES, Geschichte der griech. Staatswirtschaft 1 (1931). – M. AUSTIN / P. VIDAL-NAQUET, Economic and social history of ancient Greece (London 1977) bzw. Gesellschaft u. Wirtschaft im alten Griechenland (1984). – A. BEN-DAVID, Talmudische Ökonomie 1 (1974). – H. BENGTSON, Griech. Geschichte von den Anfängen bis in die röm. Kaiserzeit[5] = HdbAltWiss 3, 4 (1977); Grundriß der röm. Geschichte mit Quellenkunde 1[3] = ebd. 3, 5 (1982). – D. BONNEAU, La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J. C.) = Études et commentaires 52 (Paris 1964); Le fisc et le Nil (ebd. 1971). – H. BRAUNERT, Die Binnenwanderung (1964); Art. Lebensmittelversorgung: LexAltWelt (1965) 1695f. – J. A. BRINKMAN, A political history of post-Kassite Babylonia 1158-722 B. C. = AnalOr 43 (Roma 1968). – H. BRUNNER, Grundzüge einer Geschichte der altägypt. Literatur (1966). – G. BUSOLT, Griech. Staatskunde[3] 1 = HdbAltWiss 4, 1, 1, 1 (1920); ders. / H. SWOBODA, Griech. Staatskunde[3] 2 = ebd. 4, 1, 1, 2 (1926). – E. CASSIN / J. BOTTÉRO / J. VERCOUTTER (Hrsg.), Die altoriental. Reiche 1. 3 = Fischer Weltgeschichte 2. 4 (1965/67). – A. CHASTAGNOL, La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire (Paris 1960); Le ravitaillement de Rome en viande au 5[e] s.: RevHist 210 (1953) 13/22. – K. CHRIST, Röm. Geschichte (1973); Krise u. Untergang der röm. Republik (1979). – G. CORNFELD / G. J. BOTTERWECK (Hrsg.), Die Bibel u. ihre Welt. Eine Enzyklopädie 1/6 = dtv-Lexikon 3092/7 (1972). – A. DEMANDT, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989). – F. DE MARTINO, Wirtschaftsgeschichte des alten Rom (1985). – G. DOWNEY, A history of Antioch in Syria (Princeton, NJ 1961). – R. DUNCAN-JONES, The economy of the Roman empire (Cambridge 1974). – D. O. EDZARD (Hrsg.), Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland u. in den angrenzenden Gebieten = AbhMünchen NF 75 (1972). – P. GARNSEY, Famine and food supply in the Graeco-Roman world (Cambridge 1988). – F. GRAEFE, Die Hungerblockade in der Geschichte Alt-Athens: Marine-Rundschau 30 (1925) 219/29. 269/77. – E. L. GRASMÜCK, Coercitio. Staat u. Kirche im Donatistenstreit (1964). – K. HANNESTAD, L'évolution des ressources agricoles de l'Italie du 4[ème] au 6[ème] s. de notre ère (Kopenhagen 1962). – J. HASEBROEK, Staat u. Handel im alten Griechenland (1928); Griechische Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit (1931). – F. M. HEICHELHEIM, Art. Sitos: PW Suppl. 6 (1935) 819/92. – W. HELCK, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. u. 2. Jtsd. vC.[2] = ÄgyptolAbh 5 (1971); Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches 1/5 = AbhMainz (1961/64); Zur Verwaltung des Mittleren u. Neuen Reichs = Probl. d. Ägypt. 3 (Leiden / Köln 1958). – P. HERZ, Studien zur röm. Wirtschaftsgesetzgebung. Die Lebensmittelversorgung = Historia Einzelschr. 55 (1988). – W. HINZ, Das Reich Elam (1964). – E. HORNUNG, Grundzüge der ägypt. Geschichte[3] (1988). – J. JANSSEN, Bemerkungen zur H. im Alten Ägypten: Biblica 20 (1939) 69/72. – A. H. M. JONES, The later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey 1/3 (Oxford 1964). – J. KARAYANNOPULOS, Das Finanzwesen des frühbyz. Staates (1958). – R. KLEIN (Hrsg.), Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 267 (1971). – H. KLENGEL, Soziale Aspekte der altbabyl. Dienstmiete: ders. (Hrsg.), Beiträge 39/52. – H. KLENGEL (Hrsg.), Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien = SchrGeschKulAltOrient 1 (1971). – H. KLOFT, Das Problem der Getreideversorgung in den antiken Städten. Das Beispiel Oxyrhynchos: ders. (Hrsg.), Sozialmaßnahmen 123/54. – H. KLOFT (Hrsg.), Sozialmaßnahmen u. Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik = Grazer-Beitr Suppl. 3 (Graz / Horn 1988). – H. P. KOHNS, H. u. Hungerbewältigung in der Antike: Kloft (Hrsg.), Sozialmaßnahmen 103/21; Die staatliche Lenkung des Getreidehandels in Athen (zu Lysias, or. 22): Studien zur Papyrologie u. antiken Wirtschaftsgeschichte, Festschr. F. Oertel (1964) 146/66; Wirtschaftsgeschichtliche Probleme in der Historia Augusta: BonnHistAugColloqu 1964/65 = Antiquitas 4. R. 3 (1966) 99/126; Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom = ebd. 1. R. 6 (1961). – K. KÖSTER, Die Lebensmittelversorgung der altgriech. Polis = Neue Dt. Forsch., Abt. Alt. Gesch. 7 (1939). – S. N. KRAMER, Modern social problems in ancient Sumer: Edzard 113/21. – F. LEO, Geschichte der röm. Literatur (1913). – H. LICHT, Sittengeschichte Griechenlands 1/3 (1925/28). – R. MACMULLEN, Enemies of the Roman order (Cambridge, MA 1966). – B. MEISSNER, Warenpreise in Babylonien = AbhBerlin 1936 nr. 1 (1937). – H. MICHELL, The economics of ancient Greece (Cambridge 1940). – R. MUTH, Einführung in die griech. u. röm. Religion (1988). – E. NORDEN, Aus altröm. Priesterbüchern = Acta Reg. Soc. Human. Litt. Lund. 29 (Lund / Leipzig 1939). – F. OERTEL, Kl. Schriften zur Wirtschafts- u. Sozialgeschichte des Altertums (1975). – P. PETIT, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4[e] s. après J.-C. (Paris 1955). – R. v. PÖHLMANN, Die Übervölkerung der antiken Großstädte (1884). – B. POSTL, Die Bedeutung des Nil in der röm. Literatur = Diss. Univ. Wien 40 (Wien 1970). – G. RICKMAN, The corn supply of ancient Rom (Oxford 1980). – ROSTOVTZEFF, Röm. Reich; Hellenist. Welt. – L. RUGGINI, Economia e società nell'Italia annonaria' (Milano 1961). – A. SCHARFF / A. MOORTGAT, Ägypten u. Vorderasien im Altertum = Weltgesch. in Einzeldarst. 1 (1950). – S. SCHMIDT, Zur Krise der Getreideversorgung Roms iJ. 68 nC.: MünstBeitr-AntHandelsgesch 8, 1 (1989) 84/106. – H. SCHMÖKEL, Hammurabi von Babylon (1958; Nachdr. mit Nachtrag 1975). – H. SCHNEIDER (Hrsg.), Zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte der späten röm. Republik = WdF 413 (1976). – W. SCHWENZNER, Zum altbabyl. Wirtschaftsleben = MittVorderasiatGes 3, 1914 (1915). – W. H. SHEA, Famines in the early history of Egypt and Syro-Palestine, Diss. Univ. of Michigan (1976). – E. STEIN, Geschichte des spätröm. Reiches 1 (Wien 1928). – W. TARN / G. T. GRIFFITH, Die Kultur der hellenist. Welt[3] (1966). – E. TENGSTRÖM, Bread for the people. Studies of the corn-supply of Rome during the late empire (Stockholm 1974). – J. VANDIER, La famine dans l'Égypte ancienne = Rech-ArchéolPhilolHist 7 (Le Caire 1936). – C. VIRLOUVET, Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron (Paris 1985). – H. VOLKMANN, Kleopatra (1953); Sullas Marsch auf Rom (1958). – W. WILL, Der röm. Mob. Soziale Konflikte in der späten Republik (1991). – J. WYTZES, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom = ÉtPrélimRelOr-EmpRom 56 (Leiden 1977). – J. ZABŁOCKA, Landarbeiter im Reich der Sargoniden: Edzard 209/15. – E. ZIEBARTH, Beiträge zur Geschichte des Seeraubs u. Seehandels im alten Griechenland (1929). – R. ZIEGLER, Münzen Kilikiens als Zeugnis kaiserlicher Getreidespenden: JbNumGeldgesch 27 (1977) 29/67. – A. ZIMMERN, The Greek commonwealth. Politics and economics in the fifth-cent. Athens[5] (Oxford 1931).

Hans Peter Kohns.

Hyäne.

A. Allgemeines. Die H. ist ein Raubtier (Fam. Hyaenidae), das trotz hundeartigen Aussehens (daher oft zB. mit dem Schakal verwechselt) von katzenartigen Vorfahren abstammt (zum H.hund Keller 89f; L. Störk, Art. H.hund: LexÄgypt 3 [1980] 92f). Griechisch-römische Bezeichnungen: ὕαινα, lat. hyaena, Ableitung wohl von ὗς (Steier, H. 761; H. Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1970] 952), synonym gebraucht γλάνος (Aristot. hist. an. 8, 5, 594a 31; vgl. Keller 152) u. κοροκόττας (Ael. nat. an. 7, 22; Keller 152 hält das Wort für libysch), später auch bel(l)ua (Arnob. nat. 7, 16 [361 Marchesi]; PsClem. Rom. recogn. 8, 25 in Rufins Übers. [GCS PsKlem. 2, 232]; Hieron. in Jes. 65, 4 [CCL 73A, 747, 35]; Steier, H. 762). Von den zwei Gattungen mit insgesamt drei Arten waren im Altertum die Streifen-H. (hyaena hyaena striata, Verbreitungsgebiet Nordafrika, Ägypten, Arabien, Persien) sowie die Tüpfel- oder Flecken-H. (crocuta crocuta, Verbreitungsgebiet südl. Abessinien, im Altertum möglicherweise auch weiter nördlich) bekannt. Eine eindeutige Unterscheidung beider Arten ist in den antiken Quellen nur selten möglich, gemeint ist wohl meist die Streifen-H. (Keller 152; Steier, H. 762; vgl. B. Grzimek: Enzykl. d. Tierreiches 12 [Zürich 1972] 186/92; H. Wendt: ebd. 192/5). Die dritte H.art, die Schabracken-H. (hyaena brunnea), will Keller 152 in dem Plin. n. h. 8, 72 erwähnten leucrocotas sehen (da ‚crocota' bei Plinius maskulin gebraucht wird, wohl zu Recht, obwohl es nach Solin. 52, 34 feminin ist). Plin. n. h. 8, 72 nennt crocotas eine Kreuzung von Hund u. Wolf (Steier, H. 762; Keller 153; Quelle soll Agatharch. mar. Erythr. frg. 77 [Geogr. Gr. Min. 1, 161f] sein), dagegen n. h. 8, 107 corocottas eine Kreuzung von Hund u. Löwin in Äthiopien (zur Krokotta s. auch A. Dihle, Antike u. Orient = SbHeidelberg Suppl. 2 [1983] 217).

B. Nichtchristlich. Die erste Erwähnung der H. in der griech. Literatur findet sich bei Herodot (4, 192), der sie eher beiläufig unter den Tieren Libyens nennt, in der lat. Literatur bei Ovid (met. 15, 409). Da die H. den Griechen fremd war, konnte sie auch in ihren Mythen keine Spuren hinterlassen. Dennoch erlangte sie in Volksglauben u. -medizin eine wichtige Stellung (Steier, H. 762; s. u. Sp. 897). Eine bedeutendere Rolle als bei den Griechen u. Römern spielte die H. im Alten Ägypten u. in Afrika, wo sie in Volksmärchen bzw. heute noch in der Folklore öf-

ters vorkommt (B. Brentjes, Gelegentlich gehaltene Wildtiere des Alten Orients: WissZsHalleWittenb 11 [1962] 710f mit Lit.; J. Boessnieck, Die Tierwelt des alten Ägypten [1988] 35f; L. Störk, Art. H.: LexÄgypt 3 [1980] 92; I. Hofmann, Hase, Perlhuhn u. H. Spuren meroitischer Oralliteratur [1988]; für Äthiopien s. Acta des Marḫa Krestos [CSCO 331 / Aeth. 63, 11]; Acta des Yāfqerana 'Egzi': I. Wajnberg [Hrsg.], Das Leben des hl. Jāfqerana 'Egzī' [Roma 1936] 80f).

I. Naturkundliches. a. Aussehen. Nach Aristoteles, der die fundiertesten Aussagen über die H. bietet, ähnelt die H. in Gestalt u. Farbe dem Wolf, der Rücken weist eine kammartige Mähne auf (hist. an. 6, 32, 579b 16/30; vgl. Plin. n. h. 8, 72; Steier, H. 763). Nachrichten über das besonders starke Gebiß der H. (Diod. Sic. 3, 35, 10; Keller 153) oder die Unbeweglichkeit ihres ersten Halswirbels (sie soll keinen beweglichen Nacken haben, Plin. n. h. 8, 44, 106; Steier, H. 766), womit wohl die besonders kräftig ausgebildete Nackenmuskulatur gemeint ist (ebd. 765; Keller 153), entsprechen der Wahrheit. Das Gebiß einer H. stellt das eines ausgewachsenen Karpatenwolfes in den Schatten (Grzimek aO. 186. 192). Aristot. part. an. 3, 4, 667a 21 zählt die H. zusammen mit *Hase, Reh, Maus, *Esel u. Leopard zu den Tieren mit besonders großem *Herzen. Große Herzen gelten ebd. 667a 16 als Zeichen von Feigheit; vgl. Plin. n. h. 11, 183.

b. Lebensweise. Die H. ist ein nachtaktives Raubtier mit stark ausgebildetem Sozialverhalten. Nach Aristot. hist. an. 8, 5, 594a 31/b 5 gräbt sie auch Leichen aus u. nährt sich von deren Fleisch (vgl. Plin. n. h. 8, 106; Keller 152; Stemplinger 113). Zwar verschmäht die H. in der Tat Aas nicht, erlegt aber auch lebende Tiere (Grzimek aO. 189). Der am Tage beobachtende Mensch sieht den Löwen an der Beute, während die von jenem vertriebene H. abwartet. Daher hält er die H. für den Trabanten des Löwen u. für feige. Positiv gesehen wird das Aasfressen der H. jedoch in der kopt. Erzählung vom hl. Makarios u. der dankbaren H. (s. u. Sp. 902). *Hunde locke sie durch Imitation von Erbrechenslauten an, da diese gerne vomita fressen (Aristot. hist. an. 8, 5, 594b 3; Plin. n. h. 8, 44, 106; Ael. nat. an. 7, 22; Steier, H. 763). In Wirklichkeit folgen andere Tiere gern den gelächterartigen Lauten jagender H. in der Hoffnung auf Beute (Grzimek aO. 189). Die Abneigung zwischen H. u. Hund ist indes durch neuere Beobachtung bestätigt (Ael. nat. an. 6, 22 spricht von einer natürlichen Feindschaft zwischen H. u. Leopard). Dies zusammen mit der nächtlichen Lebensweise, den in der Dunkelheit unheimlich klingenden H.lauten (Steier, H. 763) sowie der Beobachtung des Aasfressens (Aristot. hist. an. 8, 5, 594a 31 zählt γλάνος oder ὕαινα sogar zu den menschenfressenden Tieren; vgl. Stemplinger 113) machen die H. zu einem gefürchteten u. verabscheuten Tier, das gerne mit den Todesdämonen (Keller 152; Steier, H. 763f) assoziiert wird (Tod u. Todesdämonen werden oft als ‚Menschenfresser' bezeichnet; vgl. J. Schwabe, Archetyp u. Tierkreis [Basel 1951] 34 u. die Etymologie von Daemon = Zerreißer bei W. Pötscher, Art. Δαίμων: KlPauly 1 [1964] 1361f; dagegen die Ableitung von δαίομαι [‚zuteilen']: Daemon = ‚Zuteiler' [gilt allg.] bei J. ter Vrugt-Lentz: Art. Geister: o. Bd. 9, 600f u. Frisk aO. 1 [1960] 340f). – Seltsames berichtet Aristoteles über einen alljährlichen Geschlechtswechsel der H. (gen. an. 3, 6, 757a 9; hist. an. 6, 32, 579b 15; vgl. Plin. n. h. 8, 44, 105; Ael. nat. an. 1, 25). Er referiert diese Meinung, wendet sich aber dagegen; denn sie beruhe auf ungenauer Beobachtung. Die H. hätten unter dem Schwanz eine tief eingeschnittene Falte (γραμμή), die mit einem weiblichen Geschlechtsorgan verwechselt werde (Keller 153; Steier, H. 763). Hist. an. 6, 32 erläutert Aristoteles den physiologischen Befund näher u. beschreibt dies männlichen wie weiblichen Tieren gemeinsame Merkmal. Da nun weibliche Tiere seltener gefangen würden, sei der Irrtum aufgekommen. Ael. nat. an. 1, 25 hält die Geschichte dagegen für wahr u. führt Kaineus u. Teiresias als Beispiele an (vgl. Opp. cyneg. 3, 288; Steier, H. 764; Horap. hierogl. 2, 69 [181 Sbordone]). Auch von heutigen Autoren wird auf die Ähnlichkeit männlicher u. weiblicher Geschlechtsorgane der H. hingewiesen, die eine eindeutige Geschlechtsbestimmung selbst für erfahrene Tierpfleger ungemein erschweren (H. Wickingen, Über die Geschlechtsbestimmung bei Tüpfel-H.: Säugetierkundl. Mitt. 4, 3 [1956] 129f; Grzimek aO. 186).

II. Symbolik. Die erste röm. Erwähnung der H., Ovid. met. 15, 408/10, bezieht sich auf den angenommenen Geschlechtswechsel, der ohne jede moralische oder sonstige Wer-

tung neben anderen staunenswerten Dingen wie dem Phoenix, der Bugonie (vgl. A. Sallinger: o. Sp. 442) oder der Geburt des *Bären als Beispiel für Übergang u. Verwandlung von einem Zustand in einen anderen angeführt wird. In der Fabel (Aesop. fab. 240f [1, 2, 61f Hausrath]) steht die H. jedoch bereits als Symbol für Zweideutigkeit u. Unverläßlichkeit; der Fuchs spottet, er wisse nicht, ob er an der H. einen Freund oder eine Freundin gewinne. Auch in den Kyraniden wird die Zwitternatur der H. genannt (s. u. Sp. 898). Vgl. auch Horap. hierogl. 2, 69 (181 Sbord.).

III. Volksglaube u. -medizin. Volksglaube u. volkstümliche Medizin haben sich des unheimlichen Tieres bemächtigt. Es gibt kaum einen Teil seines Körpers, der nicht als wirksam für magische oder medizinische Zwecke erachtet wurde. Das meiste berichtet schon Plinius mit etwas ironischem Unterton (n. h. 28, 92; Keller 153; Steier, H. 765f). Die H. gehörte offenbar zu denjenigen Tieren, deren Körper auf zauberische Weise mit dem menschlichen in Verbindung stehen sollte (Stemplinger 113). Ihrer linken Tatze soll hypnotische Kraft innewohnen (Ael. nat. an. 6, 14; Keller 154); ihr Schatten bannt Menschen u. Hunde (Ael. nat. an. 3, 7; Plin. n. h. 8, 106; Geopon. 15, 1, 10 [433 Beckh], s. auch Stemplinger 118f; J. G. Frazer, The golden bough 2 [London 1911] 82). Ebenso bannen ihre funkelnden Augen jedes Tier nach dreimaligem Anblick (Plin. n. h. 8, 106; Ael. nat. an. 3, 7; 6, 14). Ihrer Galle wurde große Heilkraft zugeschrieben (Keller 155; Stemplinger 118; Steier, H. 766); ihr Blut, an den Türpfosten gestrichen, mache jeden Zauber zunichte (Keller 155). Die Galle heilt Augenleiden (ebd. [vgl. u. Sp. 900]; Galen. compos. medicam. sec. loc. 9 [13, 284 Kühn]; compos. medicam. per gen. 6 [ebd. 942] ist sie schädlich für den *Ibis). Ihr Kot wehrt Schadenszauber ab; die Asche der linken Tatze oder ihr linkes Auge machen verhaßt; ihr Fett in einem Talglicht ruft bei Abbrennen Erscheinungen hervor (Stemplinger 118) u. hilft gegen Rheuma (Plin. n. h. 28, 27). Ihre Zunge, im Schuh getragen, vertreibt Hunde (ebd.; vgl. u. Sp. 900). In Indien werden heute noch H.zungen genossen, sie sollen gegen Tumore helfen (Wendt aO. [o. Sp. 894] 194). Im Nildelta glaubte man, der Genuß des Herzens verleihe Mut. Das Fell, an ein Hoftor genagelt, wehrt *Hagel ab (Keller 156; vgl. W. Speyer: o. Bd. 13, 317f). Wird es um den Korb bei der Aussaat gewickelt, schützt dies die junge Saat gegen Hagel (Keller 156; Steier, H. 766). So waren H.felle auch begehrte Handelsware u. das Edikt Diokletians setzte einen Höchstpreis fest (ebd.). Auch Haaren, Nieren, *Genitalien u. dem *Harn wurde magische Kraft zugeschrieben, letzterer helfe gegen Starrsucht, die durch Therionarca hervorgerufen wurde (ebd.). Für ihren Totenzauber gebraucht die Hexe Erichtho bei Lucan. 6, 672 (Keller 153) neben anderen schauerlichen Ingredienzien auch den Nackenwirbelknochen einer H. Auch die Kyraniden wissen einiges über die H. zu sagen. Die Doppelgeschlechtlichkeit ist bekannt (2, 40, 1/5. 27/33 [176f Kaimakis]), ebenso die Heilkraft der (süßen) Galle (2, 40, 6/10; vgl. 2, 43, 9; 4, 9, 8. 27, 4 [176. 231. 249. 263 K.]); ihr Fett in der Glut (2, 40, 14 [176 K.]) ruft Erscheinungen hervor; ihr Magen hat Zauberkraft; die Zunge, unter der linken Sandale getragen, bringt Hunde u. Menschen zum Verstummen (2, 40, 45/52 [178 K.]); ihr Fell lindert Gelenkschmerzen (2, 40, 53/9; vgl. 3, 1, 49 [179. 189f K.]). Die magischen Kräfte wirkten vor allem, wenn man Teile des H.körpers bei sich trug (Stemplinger 118). – H. soll auch ein weiblicher Mystengrad gewesen sein (Porph. abst. 4, 16, 350, 10; vgl. Steier, H. 766). H. in Träumen haben negative Bedeutung: Sie zeigen die Geburt einer Hexe (φαρμακίς), eines Androgynen oder Kinäden an (Keller 154). Bei Zirkusvorstellungen wurden H. unter anderen wilden Tieren gezeigt (Hist. Aug. vit. Gord. 33, 1; vgl. Keller 156; Steier, H. 767). Ein kostbarer Stein namens Hyaenia soll im Auge der H. verborgen sein: unter der Zunge getragen, verleiht er die Gabe der Weissagung (Plin. n. h. 37, 168; vgl. H. Biedermann, Knaurs Lex. d. Symbole [1989] 210). Auch als Name eines Fisches ist H. bezeugt (Plin. n. h. 32, 154; vgl. W. Rehm, Art. H.: ThesLL 6, 3, 3130, 13).

IV. Jüdisch. a. Altes Testament. (Vgl. H. Lesêtre, Art. H.: DictB 3, 1 [1912] 790f.) Die Ortsbezeichnung ‚H.tal' (1 Reg. 13, 18) spiegelt örtliches Vorkommen von H. im Erfahrungsbereich der biblischen Schriftsteller, die ihr jedoch wenig Beachtung schenken. Die beiden einzigen weiteren Belege (Jer. 12, 9; Sir. 13, 17 [13, 18 LXX; 13, 22 Vulg.]) sind im hebr. Text unklar u. erst in der LXX eindeutig auf die H. bezogen: In der Rätselfra-

ge nach dem Glück der Gottlosen beklagt Jer. 12, 9 LXX, sein Besitz sei wie die von Raubvögeln umlagerte Höhle einer H. geworden (eines ‚bunten Vogels‘ verstehen griech. Hss., die altlat. u. die syr. Bibelübers.; vgl. PsJoh. Chrys. frg. in Jer. 12, 9 [PG 64, 880]). Sir. 13, 18 LXX kennt die sprichwörtliche Feindschaft zwischen H. u. Hund (zum unsicheren hebr. Text [Sir. 13, 17] G. Sauer: JüdSchrHRZ 3, 538_{17c}; Sir. 13, 22 Vulg. [doch vorhieronymianisch] ersetzt die H. durch einen ‚Heiligen‘; vgl. Mt. 7, 6).

b. Frühjudentum. (Vgl. J. Feliks, Art. H.: EncJud 8 [Jerus. 1974] 1139.) Im Judentum hat die H. (hebr. ṣābô‘a) keine besondere Bedeutung. Baba Qamma 1, 4 wird sie (bard^{e}læs; zur Deutung als H. L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmud [1858] 76) zu den gefährlichen Tieren gerechnet, für deren Schäden Eigentümer vollen Ersatz leisten müssen; bBaba Qamma 16b berichtet von der Metamorphose der (männlichen) H. in ein Gespenst (vgl. Aristot. gen. an. 3, 6; o. Sp. 896). Nach jBaba Qamma 1, 5, 2c ist sie gelegentlich so gefährlich wie ein Löwe.

C. Christlich. I. Naturkundliches. Christliche Autoren beschreiben die H. als wildes, gefährliches Nachttier, das sich von Aas u. Leichen ernährt, in oder bei Gräbern wohnt (Orig. hom. in Jer. 10, 8 [SC 232, 412]; Hieron. in Jer. 12, 9 [CSEL 59, 156]; Pallad. hist. Laus. 23 [2, 76 Butler]; Apophth. patr. Joh. disc. Pauli: PG 65, 240B), Menschen angreift (ebd.), sogar tötet u. frißt (Apophth. patr. N 368 [ed. F. Nau: RevOrChr 18 [1913] 140f; vgl. o. Sp. 896). Die Vorstellung von Geschlechtswechsel oder Doppelgeschlechtlichkeit der H. (s. o. Sp. 896) bleibt überwiegend erhalten (Ep. Barn. 10, 7c [SC 172, 154]; PsClem. Rom. recogn. 8, 25 [GCS PsKlem. 2, 232]; Tert. pall. 3, 2 [CCL 2, 738]; Physiol. 24 [85f Sbordone]; syr. Buch der Naturgegenstände 7 [38 Ahrens]). Als unglaubwürdig wird diese Nachricht von Clemens v. Alex. abgelehnt, der, im Anschluß an Aristoteles (s. o. Sp. 896), eine relativ exakte Beschreibung der Anatomie weiblicher u. männlicher H. bietet (paed. 2, 85, 2 / 86, 1 [SC 108, 168/70]; danach PsEustath. Ant. [4./5. Jh.] hex.: PG 18, 744AB). Timotheus v. Gaza (περὶ ζῴων exc. 4. 50 [M. Haupt, Opuscula 3, 1 (1876) 279. 299]) sammelt alle bekannten Äußerungen über die H. u. gibt sie unkommentiert wieder. Hieron. adv. Iovin. 2, 6 (PL 23^{2}, 305f) nennt, im Anschluß an Porphyrios (H. Hagendahl / J. H. Waszink: o. Bd. 15, 129), die Heilkraft ihrer Galle (vgl. o. Sp. 897). Nach dem syr. ‚Buch der Naturgegenstände‘ schützt vor H. die Wurzel vom Nachtschatten, anderseits die Zunge einer getöteten H. vor Hundebiß (7 [38 Ahrens]; vgl. o. Sp. 897). Als furchtlose Gegner der H. rühmt Synesios sogar die kleinen Dorfhunde (ep. 148 [263, 16. 265, 17/9 Garzya]).

II. Symbolik u. Paränese. Anknüpfungpunkte bilden 1) das Aasfressen u. 2) die Gefährlichkeit des Raubtiers H. sowie 3) ihr angenommener Geschlechtswechsel. Die Heimat christlicher Erzählungen über die H. ist für gewöhnlich Ägypten.

a. Die unreine, wechselhafte Hyäne. Der alexandrinische Physiologus (24 [85f Sbordone]) betrachtet die H. als ein unreines Tier u. beruft sich dafür auf das ‚Gesetz‘ (gemeint ist wohl Dtn. 14, 8 [ὗς LXX] in der Wiedergabe durch Ep. Barn. 10, 7a [SC 172, 152; vgl. P. Prigent: ebd. 154_{1}]) sowie auf Jer. 12, 9 LXX (manche Übertragungen im Abendland [wo die H. bei Jer. fehlt; s. o. Sp. 899] nennen stattdessen irrtümlich Jesaja; D. Kaimakis, Der Physiologus nach der ersten Redaktion [1974] 72f; F. Maurer [Hrsg.], Der altdt. Physiologus [1967] 19/21). Als biblisch gilt das Verbot des Essens von H.fleisch auch Method. Ol. conv. 5, 6, 125 (SC 95, 156). – Dem Geschlechtswechsel der H. ähneln nach Ep. Barn. 10, 7b (SC 172, 152/4) Ehebrecher u. Knabenschänder. Clem. Alex. paed. 2, 85, 3 (SC 108, 168) nennt die H. wollüstig u. unterstellt ihren Männchen gleichgeschlechtlichen Geschlechtsverkehr. Mit Hinweis auf Rom. 1, 27, wo von gleichgeschlechtlichen Beziehungen der Männer die Rede ist (*Homosexualität), wird die H. im Physiologus als Sinnbild widernatürlicher Unzucht gedeutet (24 [85f Sbord.]). Die äthiop. Fassung zitiert jedoch Rom. 1, 26, der von solchem Verkehr unter Frauen spricht (F. Hommel, Die äthiop. Übers. des Physiologus [1877] 70; C. Conti Rossini, Il ‚Fisiologo‘ etiopico: RassStudEtiop 10 [1951] 35; vgl. O. Seel, Physiologus [Zürich 1960] 83_{110}). Mit der wechselhaften H. (vgl. o. Sp. 896) vergleicht der kopt. Physiologus Christen, die einmal in die Kirche gehen, beten u. fasten, ein andermal Astrologen, Zauberer u. Giftmischer um Hilfe angehen (O. v. Lemm, Kopt. Miscellen 84/90: BullSt.-Pétersbourg 4, 14 [1910] 1097f, ähnlich der georg. Physio-

logus: Th. Kluge: WienZsKMorg 28 [1914] 143f). Nach den äthiop. ‚Regeln des Pachomius‘ gleichen der H. Mönche, die tagsüber fasten, nachts aber mit Nonnen Unzucht treiben (E. König: TheolStudKrit 51 [1878] 333f). Die lat. Fassung des Physiologus hingegen sieht die H. als Sinnbild für die Untreue der Juden, die dem göttlichen Gesetz bald folgen, bald nicht folgen; stattdessen gäben sie sich Lust u. *Habsucht hin, u. das bedeute soviel wie *Götzendienst (F. Lauchert, Geschichte des Physiologus [1889] 24; auch H. Sachs / E. Badstübner / H. Neumann, Wb. z. christl. Kunst^{3} [1989] 287 s. v. Physiologus). – Abscheulicher aber als jede H. ist der sündige Mensch. Jene folgt ihrer Natur, dieser hingegen verleugnet seine Gottebenbildlichkeit (Apophth. patr. 15, 125 [griech. Text unediert] par. Patericon aeth. 416 [CSCO 278 / Aeth. 54, 168]).

b. Die wilde Hyäne. Durch H. gefährdet sahen sich vor allem Mönche Ägyptens, die in einem hyänenreichen Gebiet lebten (Pallad. hist. Laus. 16 [2, 42, 13f Butler]). Diesem Milieu entstammen die meisten erbaulichen Erzählungen über die H. Als Musterbeispiel von *Gehorsam galt es hier, daß Johannes, Schüler des Altvaters Paulus, dessen im Scherz geäußerten Auftrag, eine H. einzufangen, tatsächlich ausführte. Um den Jünger *Demut zu lehren, bestrafte u. beschimpfte ihn Paulus, nur einen dummen *Hund gefangen zu haben, u. ließ die H. frei (Apophth. patr. Joh. disc. Pauli: PG 65, 240). Die Tötung eines Einsiedlers durch eine H. wird als Sühne für seine menschliche Unvollkommenheit begriffen (Apophth. patr. N 368 [Nau aO. (o. Sp. 899)] 140f). Von einigen Mönchsvätern findet sich berichtet, daß sie aus Verzweiflung über ständige Versuchungen den Tod oder ein Gottesurteil in H.höhlen suchten (Pallad. hist. Laus. 23 [2, 76 Butler]; Asceticon aeth. 11 [CSCO 459 / Aeth. 78, 10]; Apophth. patr. N 512 = Paul. Everget. coll. 2, 26, 5 [2^{6}, 314 Kannas]). Als Zeichen göttlichen Erbarmens empfinden sie, daß die wilden H. friedlich werden u. ihr Leben schonen.

c. Die zahme Hyäne. Die Zähmung der Wildheit von H. bildet das zweite Motiv dieser ägypt. Mönchserzählungen. So soll eine H. Gregorios pünktlich zum Ende seines Fastens mit Nahrung versorgt (Asceticon aeth. 11 [CSCO 459 / Aeth. 78, 10]), eine andere auf das Gebet eines verlassenen Kindes hin dieses zusammen mit den eigenen Jungen gesäugt haben (Apophth. patr. Jacob. S 1 [Subs. hag. 36, 25 Guy]). Eine Begebenheit aus dem Leben des hl. Makarios v. Alex., die er von dessen Schüler Paphnutios gehört haben will, erzählt Palladios (hist. Laus. 18 [2, 57 Butler] par. Hist. mon. Aegypt. 21, 15f [Subs. hag. 53, 127 Festugière]): Eine H. habe ihr blindes Junges zu Makarios gebracht u. durch Klopfen mit dem Kopf an der Hoftür seine Aufmerksamkeit erregt. Der Heilige spuckte dem blinden Jungen in die Augen (‚Augenöffnung‘, vgl. Biedermann aO. [o. Sp. 898] 211) u. sprach ein Gebet, worauf es sehend wurde (Anklänge an Joh. 9, 6, vgl. Lc. 18, 43; Mc. 7, 33; 8, 23; 10, 46; Mt. 9, 27; 20, 34). Als Dank (*Gratus animus) für die Heilung brachte die H. dem Heiligen das Fell eines Schafes. Palladios erinnert an die Zähmung der Löwen Daniels (Dan. 6, 22; vgl. Nitschke 77), um die göttliche Vermittlung von Einsicht an H. zu beglaubigen. Nach der ausführlicheren Fassung mancher griech. Hss. verspricht die H. auf entsprechende Vorhaltung hin, künftig ungerechten *Erwerb u. Schädigung der Armen zu unterlassen (2, 57 Butler im App.). Noch deutlicher wird die kopt. Version der Historia Lausiaca. Der Heilige nimmt das Geschenk der H. erst an, nachdem sie ihm verspricht, in Zukunft kein lebendes Wesen mehr zu töten u. nur noch tote Beute zu fressen; in äußerster Not werde sie von ihm Brot bekommen (ed. E. Amélineau, Histoire des monastères de la Basse-Égypte = Annales du Musée Guimet 25 [Paris 1894] 235/8; dt. Übers.: J. Bernhart, Heilige u. Tiere [1937] 52/4). So erscheint das Aasfressen der H. als etwas Positives, ein Zeichen für die Abkehr von natürlicher Wildheit durch die sittliche Kraft des Eremiten selbst bei negativen Anlagen (Biedermann aO.). Eine lat. Nacherzählung dieser Makarios-Geschichte bietet auch Rufin (h. e. 11, 4 [GCS Eus. 2, 2, 1006f] nach der verlorenen ‚Kirchengeschichte‘ des Gelasios v. Kaisareia; vgl. Georg. Mon. chron.: 2, 554 de Boor). Sulpicius Severus hingegen berichtet Ähnliches von einem namenlosen Anachoreten, der die fünf blind geborenen, inzwischen herangewachsenen, also gleichfalls gefährlichen, Jungen einer Löwin geheilt habe (dial. 1, 15, 2/7 [CSEL 1, 167f]). Bei ihm ist die Rolle des Tieres noch deutlicher mit menschlichen Zügen ausge-

stattet. Nitschke 76/8 stellt die Geschichte in eine Reihe mit anderen Beispielen, in denen Tiere als der göttlichen Hilfe bedürftige Wesen gezeigt werden. Sulpicius selbst interpretiert sie, offensichtlich im Sinn ihrer Urheber (s. o. Sp. 901), als Beweis dafür, daß die Wunderkraft Christi vernuftlose Wesen verständig machen u. wilde zähmen kann, wohingegen mancher vernunftbegabte Mensch die Herrlichkeit Christi nicht anerkennen mag (Sulp. Sev. dial. 1, 14 [167]). Die Wahl des Löwen ist vielleicht nicht zufällig, symbolisieren doch nach Physiol. 1 (5 Sbord.) die beim Schlafen offenen Augen des Löwen die weiterbestehende Göttlichkeit Christi am Kreuz (vgl. J. B. Bauer: o. Bd. 14, 1124). Wahrscheinlicher aber dürfte sein, daß hier wie auch sonst häufig bei Übertragungen solcher H.erzählungen in das Lateinische der auch in der paläst. Mönchsliteratur gewöhnliche Löwe die Stelle der unbekannteren H. einnimmt (so in der Übers. von Apophth. patr. Joh. disc. Pauli durch Pelagius [Vit. patr. 5, 14, 4 (PL 73, 948C)] u. PsRufin [Vit. patr. 3, 27 (ebd. 755f)] sowie den Geschichten der Historia Lausiaca in deren 2. lat. Version [PL 74, 353. 364D/365A u. 2, XLI Butler]; vgl. ferner Pallad. hist. Laus. vers. lat. I 11 [PL 74, 288A] u. Rufin. h. e. 11, 4 nach den Hss. L_1 u. L_2 [GCS Eus. 2, 2, 1006 im App.]). Umgekehrt verwandelt die griech. Übersetzung BHG 1467 von Hieronymus' Vita des Paulus v. Theben dessen Wolfs- (9 [PL 23^2, 25A]), wohl aus Landeskenntnis, in eine H.-Höhle (ed. J. Bidez, Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes [Gand / Bruxelles 1900] 17).

III. Fortleben antiker Vorstellungen im MA. Der antike Volksglaube (s. o. Sp. 897) findet im MA kaum eine Fortsetzung, außer durch gelehrte Vermittlung (E. Stemplinger, Art. H.: Bächtold-St. 4 [1931/32] 547 mit Hinweis auf Agrippa v. Nettesheim). Der Symbolgehalt von H.darstellungen (beginnend schon mit Horap. hierogl. 2, 69 [181 Sbord.]; vgl. A. Henkel / A. Schöne, Emblemata [1967] 102) ist meist negativ; sie gilt als Symbol des Geizes u. der *Habsucht (Biedermann aO. 211; M. Oesterreicher-Mollwo, Art. H.: Herder Lex. Symbole^7 [1978] 80). Apc. 13, 1 wird einer der sieben Köpfe des Tieres als H.kopf vorgestellt (Biedermann aO.; Oesterreicher-Mollwo aO.). Zur Ikonographie der H. s. auch H. van de Waal, Iconclass 2/3 (Amsterdam 1973) 25 F 23. Zusammen mit anderen Tieren des Physiologus findet sich die H. zB. an Portalen, wobei auch hier der Symbolgehalt negativ ist (zusammen mit anderen wilden Tieren häufig als Symbol der Feigheit den ,mutigen' Tieren gegenübergestellt; v. Blankenburg 63. 107; vgl. E. Droulers, Dict. des attributs, allégories, emblèmes et symboles [Turnhout oJ.] 102). Auch als Sinnbild für Gier, Schmeichelei u. Mißachtung der Toten kommt sie in bildlichen Darstellungen vor (Henkel / Schöne aO. 407f).

K. Alpers, Untersuchungen zum griech. Physiologus u. den Kyraniden: Vestigia Biblica 6 (1984) 13/87. – W. v. Blankenburg, Heilige u. dämonische Tiere^2 (1975). – R. A. Dart, The myth of the bone-accumulating Hyena: American Anthropologist 58 (1956) 40/62. – U. Dierauer, Tier u. Mensch im Denken der Antike = Studien zur ant. Philos. 6 (Amsterdam 1977). – W. Fiedler, Antiker Wetterzauber = WürzbStudAltWiss 1 (1931) 82. – E. Hornung, Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten: StudGen 20 (1967) 69/84. – O. Keller, Die antike Tierwelt 1 (1909). – M. Lurker, Hund u. Wolf in ihrer Beziehung zum Tode: Antaios 10 (1969) 199/216. – A. Nitschke, Tiere u. Heilige: Dauer u. Wandel der Geschichte, Festschrift K. v. Raumer = Neue-MünstBeitrGeschichtsforsch 9 (1966) 62/100. – W. Richter, Art. H.: KlPauly 2 (1967) 1252f. – W. H. Roscher, Das von der ,Kynanthropie' handelnde Frg. des Marcellus v. Side = AbhLeipzig 17, 3 (1896). – E. Schmitz, Die H. des Heiligen Landes: HlLand 57 (1913) 95/100. – A. Steier, Aristoteles u. Plinius. Studien zur Geschichte der Zoologie (1913); Art. H.: PW Suppl. 4 (1924) 761/8. – E. Stemplinger, Antiker Volksglaube (1948).

A. B. C III: *Franz Witek;*
C I. II: *Franz Witek / Heinzgerd Brakmann.*

Hybris s. Hochmut: o. Bd. 15, 799/808.

Hydatius v. Aquae Flaviae s. Hispania II: o. Bd. 15, 664f.

Hydra (Hydrus).

A. Name. Griech. ὕδρα, mask. ὕδρος; der Name wurde schon im Altertum von ὕδωρ abgeleitet (Serv. Verg. Aen. 6, 287; vgl. Isid. orig. 11, 3, 34; 12, 4, 23; Mythogr. Vat. 3, 13, 4; Hraban. Maur. univ. 8, 3 [PL 111, 233]; Sittig 44) u. ist verwandt mit altindisch udrás, althochdt. ottar, engl. otter (ebd.). Er bedeutet Wassertier, Wasserschlange (H. Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1972] 957). Der Name H. bezeichnete, zumeist in der fem. Form, die Ringelnatter (Gossen / Steier 554), in der mask. Form überhaupt eine (meist giftige) Wasserschlange (ebd. 555). Doch man unterschied beide Genera oft nicht, da sich vor allem in der späteren Auslegung das Bild der vielköpfigen H. des Mythos in den Vordergrund schob (Lauchert 153).

B. Hydra v. Lerna. I. Nichtchristlich. a. Mythologie. Ein altes, in der Dichtung wie in der bildenden Kunst oft behandeltes Motiv ist die Erlegung der lernäischen H. durch *Herakles mit Hilfe des Iolaos. Als erster spricht Hesiod. theog. 313/8 darüber. Diese Tat des Herakles erhält dann ihren festen Platz an zweiter Stelle des Dodekathlos (Sittig 45), obwohl Eurystheus die Leistung wegen der Hilfe des Iolaos zunächst nicht anerkennen wollte (Apollod. bibl. 2 [77/80], 5, 2), was aber spätere Ausschmückung ist (Sittig 46). Die H., Tochter des Typhon u. der Echidna, von der dem Herakles übelwollenden *Hera aufgezogen (ebd. 44), ist ein vielköpfiges Ungeheuer. Die Anzahl der Köpfe variiert; drei, neun, fünfzig, hundert oder einfach ,viele' Köpfe werden genannt (ebd. 45f; Stoll 2769; vgl. Kokkorou-Alewras 34), der mittlere (goldene) soll unsterblich sein (Sittig 48). Die H. haust in einem Sumpf in der Nähe von Lerna in der Argolis, in einer Grotte unter einer Platane, bei der Quelle Amymone (ebd. 44f). Dieser Sumpf galt als Eingang zur Unterwelt (ebd.). Römische Schriftsteller lokalisierten hingegen den Wohnort der H. irrtümlich in *Arcadia (ebd.). Da die H. das Land ringsum verwüstet, beauftragt Eurystheus den Herakles, das Untier zu vernichten. Dieser treibt es zuerst mit glühenden Pfeilen aus seinem Versteck (Stoll 2769). Während Hera dem Heros schaden will u. einen riesigen Krebs schickt, der ihn behindern soll (Sittig 46), unterstützt ihn *Athena (Stoll 2769). Der Kampf des Helden gegen die H. entweder mit dem Schwert (ebd.) oder mit der ἅρπη (Sittig 46; auch Kokkorou-Alewras 42) oder der Keule, die als notwendiges, aber in diesem Fall unpassendes Requisit des Herakles auf bildlichen Darstellungen erscheint (Sittig 46), bleibt zunächst vergeblich, da für jeden abgehauenen Kopf zwei neue nachwachsen. Erst der zu Hilfe herbeigerufene Iolaos verhindert das Nachwachsen, indem er die Stümpfe mit brennenden Baumstämmen eines eigens zu diesem Zwecke angezündeten Waldes ausbrennt (Stoll 2769). Den unsterblichen mittleren Kopf der H. verbirgt Herakles unter einem Felsblock (ebd. 2770). In das Blut u. in die Galle der H. taucht Herakles seine Pfeile, wodurch sie tödlich giftig werden (ebd.). Mit ihnen erlegt er später den Nessos, dessen durch die H. verseuchtes Blut das Gewand durchtränkt, das Herakles' Tod verursacht. Nach dieser, wohl auf die Tragiker zurückzuführenden Verbindung bringt die H. dem Helden also schließlich doch noch Verderben (ebd.; Sittig 46f; v. Geisau 1260). – Vor allem von den Dichtern wurde die Erzählung aufgegriffen (Stellen: Sittig 44f. 47; Rehm 3131, 29/59; Kokkorou-Alewras 34). Die kanonische, sehr ausführliche Darstellung liefert Apollodor in der ,Bibliothek' (2 [77/80], 5, 2). Der zunächst vergebliche Kampf des Herakles gegen die immer wieder nachwachsenden Köpfe der H. ist bald sprichwörtlich geworden (Sittig 47). Die Komödie vergleicht die H. gerne mit Hetären (wie auch die Echidna, Sphinx u. die Harpyien; vgl. ebd.). Bereits antik ist auch die Deutung des Herakleskampfes gegen die H. als Austrocknung der Sümpfe durch den kulturbringenden Heros (Stoll 2770; Sittig 48f; Malherbe 560f), wie ja Herakles auch die Katabothren des arkadischen Pheneos geschaffen haben soll (Paus. 8, 14, 2; Catull. 68, 109/12). Schoo 294 betrachtet die H. geradezu als Personifikation des Wassers u. sucht Beispiele beizubringen, daß eine Reihe von Drachenkämpfen in Volksglauben u. Märchen Spiegelungen von Kämpfen gegen die zerstörerische Gewalt des Wassers seien. Die Schlange sei überhaupt Symbol des Wassers, als fließendes Element auf der Erde, als geflügelter Wasserdrachen in der Luft (ebd. 287. 290; vgl. A. Barb, Der Heilige u. die Schlange: MittAnthrGesWien 82 [1953] 6_{37}). Egli 119f betont ebenfalls den im Volksglauben stark verankerten Zusammenhang zwischen Schlange u. Wasser bzw. Schlange u. Quelle,

als deren Hüterin H. zuweilen auftritt. Eine weitere, rationalistische Deutung, wohl der 2. Hälfte des 4. Jh. vC.: Für jeden gefallenen Verteidiger der von Herakles belagerten Burg H. treten zwei neue an (Stoll 2770; Sittig 47f). R. v. Ranke-Graves, Griech. Mythologie (1990) 435 sieht in dem Mythos ein historisches Ereignis, die Überwindung lernäischer Fruchtbarkeitsriten, gespiegelt: Die immer wieder im Platanenhain erscheinenden Priesterinnen werden erst vertrieben, als Achaier oder Dorer den Hain niederbrennen. K. Kerényi, Die Heroen der Griechen (Zürich 1958) 158 deutet die H. als die von Herakles besiegte Wächterin des Einganges zum Totenreich (vgl. Verg. Aen. 6, 288). Auffallend ist hingegen, daß Herakles von seiner Geburt an in Zusammenhang mit Schlangen steht; bereits in der Wiege wurde er von Schlangen, die bisweilen H. oder Hydrus genannt werden (Ovid. ep. 9, 85; Sen. Herc. fur. 222; Martial. 14, 177, 2; Eleg. in Maecen. 1, 82), angegriffen u. überwältigt sie. Das deutet auf einen tieferen Zusammenhang hin als auf jenen des Zivilisationsbringers. Auch mit dem *Drachen, der die Äpfel der Hesperiden bewacht, gerät Herakles in Berührung (Sittig 45 hält dieses Motiv der Sage für sekundär, aber schon Varro Men. 299 nennt H. u. den Drachen zusammen).

b. Kunst. Herakles' Kampf mit der H. war seit früher Zeit ein überaus beliebtes Motiv der bildenden Kunst; diese Tatsache weist auf das hohe Alter der Sage hin (Sittig 49). Furtwängler 2198f. 2224. 2243 hat die Denkmäler ausführlich beschrieben. Seine Darstellung behält neben der neueren von Kokkorou-Alewras ihren Wert (diese ist um zwei korinthische Terrakottenfrg. [spätarchaisch bzw. 5. Jh. vC.] zu ergänzen: G. S. Merker, Fragments of architectural-terracotta hydras in Corinth: Hesperia 57 [1988] 193/202). Dargestellt wurden Herakles allein im Kampf mit der H., außerdem Iolaos, der Krebs u. Athene (Kokkorou-Alewras 34). Das älteste Zeugnis findet sich auf einer boiotischen Fibel aus geometrischer Zeit (ca. 700 vC.; Sittig 49; Kokkorou-Alewras 37 nr. 2019), sonst sind es vor allem Vasenbilder, aber auch Reliefdarstellungen in Metall, Stein u. Elfenbein (ebd. 39) sowie Münzen u. Terrakotten; in römischer Zeit treten noch Malereien u. Mosaiken hinzu (ebd. 40). Die H. ist zumeist als vielköpfiges Ungeheuer von menschlicher oder übermenschlicher Größe dargestellt; die Anzahl der Köpfe beträgt gewöhnlich neun, später sieben u. viele Varianten (ebd. 43). Mitunter windet sich die H. um einen Baum, häufiger jedoch sind Darstellungen, in denen sie Herakles umschlingt (ebd.). In römischer Zeit wird die H. auch mit einem Frauenkopf bzw. -oberkörper dargestellt (ebd.; Furtwängler 2243). Das Motiv des *Baumes ist vielleicht eine Einwirkung des Lebensbaumes der Hesperiden, den der Drache Ladon bewacht (vgl. H. v. Geisau, Art. Hesperiden: KlPauly 2 [1967] 1117).

II. Christlich. a. Literatur. Im nichtchristl. Bereich ist die H. mit negativen Eigenschaften ausgestattet: Sie ist ein gefährliches Untier; ihr Hauch u. alle ihre Körperteile sind tödlich giftig; sie gehört zu den Bewohnern der Unterwelt (vgl. Verg. Aen. 6, 576; s. auch P. Cambronne, L'hydre de Lerne dans Virgile: Orphea Voce 2 [1985] 9/20); das Nachwachsen der Köpfe war sprichwörtlich geworden (s. o. Sp. 906). – Die christl. Deutung setzt nun an diesen negativen Eigenschaften an: Die H. versinnbildliche die *Häresie, die unbesiegbar erscheint. Eine zentrale Stelle für dieses Verständnis ist Ambr. fid. 1, 6, 46: Die Häresie gleiche der mythischen H.: Sie wuchs selbst durch ihre Verwundungen u. wucherte empor, während sie zurückgeschnitten wurde, dem Feuer verfallen u. wert, durch Brand unterzugehen. Im folgenden vergleicht Ambrosius die Häresie weiter mit der vielgestaltigen Skylla, vor deren Höhle sich die Seeleute hüten müssen. Auch Athanasius (or. adv. Arian. 3, 58 [PG 26, 445B]) vergleicht die Häresie der Χριστομάχοι mit der H., der immer neue Köpfe wachsen, ohne jedoch das Motiv des Ausbrennens mit Feuer aufzugreifen. Er erwähnt zwar die Skylla nicht, gebraucht jedoch ebenfalls das Bild der Seefahrt bzw. des Schiffbruchs. Joh. Cass. c. Nest. 1, 1, 1 führt dagegen den Vergleich sehr ausführlich durch: Haereses ... hydrae similitudinem gerunt ... et istae sectis capitibus renascuntur. So, wie die Köpfe des Untiers bis ins Mark ausgebrannt werden mußten, werde das feurige Schwert des Hl. Geistes das Innere des Irrglaubens ausbrennen. Joh. Cassianus beruft sich auf fabulae poetarum u. meint damit wohl Ovid. met. 9, 192f: nec profuit hydrae crescere per damnum, bei Johannes: hydram ... per sua damna crevisse.

Auch für Ambrosius' hydra fabularum vulneribus suis crevit könnte Ovid. met. 9, 70: vulneribus fecunda suis erat illa im Bericht des Achelous Ausgangspunkt gewesen sein. Minucius Felix, der über Leichtgläubigkeit gegenüber Lügenerzählungen der Alten spottet, denkt wohl auch an diese Stelle: Hydram felicibus vulneribus renascentem (Oct. 20, 3). Schon Hippolyt (ref. 5, 10, 11) hatte aber den Irrtum der Häretiker mit der H. verglichen: πολυκέφαλός ἐστιν ἡ πλάνη καὶ πολυσχιδὴς ὡς ... ὕδρα (derselbe Vergleich auch Iren. haer. 1, 30, 15 [SC 264, 384] mit Bezug auf die Valentinianer; s. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 54), dieselbe aber als ἀληθῶς ἱστορουμένη bezeichnet, während Joh. Cassianus (aO. 1, 1, 2) ausdrücklich poetarum commenta finxerunt sagt u. die Sage als gentilium falsitas bezeichnet. Hieronymus (in Hes. comm. praef.: CCL 75, 3) spricht ganz allgemein vom Zischen der H. mit ihren vielen Köpfen als von den Anschlägen der Häretiker, für Potamius ist die Häresie eine hydra virosior (PL 8, 1417B; vgl. Rehm 3131, 65). Gregor v. Naz. nennt Herakles groß u. führt als Beispiel für den Kampf gegen das Böse (κακία) gerade eben den Sieg über die H. an (ep. 156, 1). Umgekehrt stellt Arnobius nat. 1, 38 die Leistung von Christus über die Taten des Herakles (u. a. die Bezähmung der natrices), da er die Menschen von ihren großen Irrtümern weg zur Wahrheit geführt habe; Arnobius rezipiert dabei Lucret. 5, 22/38, wo die gleiche Leistung für Epikur in Anspruch genommen wird (v. 26f die H.). Georg der Pisidier vergleicht die πλάνη der Perser mit der vielköpfigen H. (exped. Pers. 3, 349/54 [1, 131 Pertusi]). Basileios v. Kaisareia gebraucht zweimal in Briefen das Bild der πολυκέφαλος ὕδρα, um Gefahr für Fromme zu charakterisieren (ep. 285, 7; 315, 4). Gregor v. Naz. vergleicht Verfolger der Christen mit H., Chimäre, Skylla u. Charybdis sowie *Cerberus (or. 4, 627 [SC 309, 236]). – Geht der Vergleich der H. mit der Häresie vom unheimlichen Nachwachsen der abgehauenen Köpfe aus, so bildet sich, wohl aufgrund der Vielköpfigkeit, eine weitere Vergleichsmöglichkeit heraus, nämlich mit der *Gefräßigkeit. Der Vergleich ist bereits in der heidn. Topik vorgebildet: Diogenes v. Sinope soll in seiner Polemik gegen die Unmäßigkeit den Bauch Χάρυβδις τοῦ βίου genannt haben (Diog. L. 6, 51; vgl. R. Arbesmann: o. Bd. 9, 362). Da nun die Skylla, gedanklich mit der Charybdis fest verbunden, als vielköpfiges Ungeheuer erscheinen kann u. ebenso mit der lernäischen H. assoziiert wird, bildet sich leicht die Brücke zur H. als Symbol der Gefräßigkeit. Joh. Chrysostomos vergleicht die Gefräßigkeit, die er ,Quelle u. Mutter aller Laster' nennt (Arbesmann aO. 382), mit Skylla u. H. (in Mt. hom. 70, 3 [PG 58, 659]); wie jene hätten Trunk- u. Freßsucht viele Häupter. Ähnlich äußert sich Philoxenos v. Mabbug-Hierapolis (hom. 10, 353f [SC 44, 321]; Arbesmann aO.). – Naheliegend ist nun der Übergang zum Symbol für die fleischlichen Begierden überhaupt. Basileios v. Ankyra sagt virginit. 67 (PG 30, 805B), die H., eine vielgestaltige Schlange, versinnbildliche die in vielerlei Form auftretende körperliche Lust, u. er hält dies für die ursprüngliche Bedeutung des Mythos. Dies mag auch in einer Tradition stehen, in der die einzelnen Taten des Halbgottes dem Kampf gegen bestimmte Übel zugeordnet werden (Malherbe 568f); darin kommt der H. Symbolkraft für die fleischlichen Begierden zu (Eisler 81f). Diese Tradition wird bei Boethius (cons. 4 carm. 7) aufgegriffen, v. 22 nennt er auch die H., ähnlich Tertullian pall. 4, 3, 42. Letzterer spricht von den vergifteten Pfeilen u. hebt den Gegensatz zum weichlichen Verhalten des Herakles bei Omphale hervor (vgl. Malherbe 577). Isidor v. Pelus. vergleicht Menschen, die fleischlichen Begierden hingegeben sind, mit wilden Tieren, u.a. mit Skylla, Chimaera u. der H. (ep. 2, 135 [PG 78, 577]). Dasselbe sagt Salvian von den der gula u. lascivia Verfallenen u. vergleicht ihre Zunahme mit anguinum illud monstrum, ut fabulae ferunt, quod multiplicabat occisio (gub. 6, 76). Speziell als Symbol für die *Habsucht sieht Joh. Chrysostomos die H.: Die Armut gleiche einer schönen Jungfrau, die φιλαργυρία jedoch einem tiergestaltigen Weibe wie der Skylla oder H. oder anderen mythischen Monstern (in Mt. hom. 90, 4 [PG 58, 791, 40]). PsClem. Rom. hom. 6, 16 (GCS PsKlem. 112) sieht die Kämpfe des Herakles überhaupt als Gleichnis für den Kampf der verständigen Tugend: die Schlange (ὄφις) ist ,Fürst u. Wächter des Reichtums'; mit dem Laster der Habgier behaftete Menschen gleichen den vielfach sich ringelnden H. Isidor v. Pelus. widmet einen Brief an Martinianos (ep. 2, 233 [PG 78,

667]; vgl. ebd. 135 [578]) der φιλαργυρία: Im Gegensatz zur körperlichen Begierde, die man darzustellen oder zu beschreiben vermöge, könne man die Habsucht nicht darstellen; sie sei nämlich schlimmer als die H. u. besitze mehr Häupter als jene, die nur fünfzig Häupter u. Rachen habe. Sie sei auch schlimmer als Briareus oder die Skylla. Methodios vergleicht auszehrende Krankheit mit der H. (lepr. 6, 2 [GCS 27, 458]; res. 1, 62 [ebd. 329]). – Bei späteren christl. Autoren erscheint die H. mitunter als gelehrte Reminiszenz unter anderen wunderlichen Erscheinungen ohne weitere moralische Wertung, so Isid. orig. 11, 3, 34; 12, 4, 23 oder Hraban. Maur. univ. 8, 3 (PL 111, 233): draco multorum capitum.

b. Kunst. Wie andere pagane Mythen (zB. Achill, **Bellerophon, dionysische Themen) erfreut sich der des Herakles noch in der Spätantike großer Beliebtheit. Der Kampf mit der H. findet sich auch unter den Wiedergaben der zwölf kanonischen Taten (vgl. o. Sp. 905), die den Heros als Tugendideal vorstellen. An Darstellungen dieser Episode sind besonders zu erwähnen (für die Spätantike unvollständige Kataloge: Boardman; Kokkorou-Alewras): 1) Piazza Armerina, Fußbodenmosaik im Triclinium (um 320/40 nC.; A. Carandini / A. Ricci / M. de Vos, Filosofiana. The Villa of Piazza Armerina [Palermo 1982] 312/4 Taf. 49; Boardman 14 nr. 1743; zur Frage des Villenbesitzers J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 1013f). Es zeigt die H. neben anderen besiegten Gegnern des Herakles. 2) Rom, Katakombe an der Via Latina, Saal N, rechte Kammer, linke Wand (ca. 350/75 nC.; W. Tronzo, The Via Latina catacomb [Univ. Park/London 1986] 16f; A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina [Città del Vat. 1960] 79 Taf. 80, 1; 112; Malherbe 581/3; Kokkorou-Alewras 40 nr. 2059), in Zusammenhang mit anderen Taten des Helden angebracht. 3) Eine tauschierte Bronzeplatte in Princeton (4. Jh.; K. J. Shelton: Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York 1977/78 [1979] 160f nr. 137; Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt 1983/84 [1983] 585 nr. 181; Kokkorou-Alewras 41 nr. 2084); weitere zugehörige Platten des Zyklus dürften verloren sein. 4) Eine reliefierte Keramikschale nordafrikanischer Sigillata ‚C' in Madrid (4. Jh.; J. W. Salomonson: BullAntBesch 44 [1969] 33f. 103 nr. A 19; J. W. Hayes, Late Roman pottery [London 1972] 217 nr. 36); auch Motive anderer Herakles-Taten kommen vor bzw. sind zu erschließen. 5) Trier, Fußbodenmosaik (367/83 nC.; K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] 59f Taf. 56, 1; Kokkorou-Alewras 40 nr. 2061), einzige erhaltene Szene von fünf Bildfeldern. 6) Eine auf der Kathedra Petri (Rom, 9. Jh.) wiederverwendete Elfenbeintafel des 6./7. Jh. (M. Maccarone u. a., La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano = MemPontAcc 3, 10 [Città del Vat. 1971] 209; dies., Nuove richerche sulla cathedra lignea di S. Pietro in Vaticano = ebd. in 8° 3, 1 [1975] 40/9; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] 147 nr. 260; Von Constantin zu Karl dem Großen, Ausst.-Kat. Speyer 1990/91 [1990] 66/70 mit weiteren restauratorischen Beobachtungen; Boardman 15 nr. 1759); sie zeigt mit den anderen Taten des Dodekathlos den Kampf mit der H. 7) Koptische Stoffe (6./7. Jh.; zB. in St. Petersburg [Boardman 14 nr. 1744; W. A. P. Childs: Age of Spirituality aO. 160 (Lit.)], New York [ebd. 159f nr. 136; C. Nauerth, Formen des Herakles. Seine Taten auf koptischen Stoffen: Θίασος τῶν Μουσῶν, Festschr. J. Fink (1984) 150f], Prag [ebd. 148; Kokkorou-Alewras 40 nr. 2060]; weitere Stücke bei Nauerth aO. 148/50). Die Textilien geben den Kampf mit der H. u. andere Herakles-Taten wieder; möglicherweise sind auch auf einem Clavus in Trier (ebd. 148 alternativ ein Amazonenkampf erwogen) Herakles u. die H. gemeint. – Wie das Beispiel der Via Latina-Katakombe zeigt, kann der H.kampf mit anderen mythologischen Themen in unmittelbarer Nähe von biblischen Darstellungen auftreten, ohne daß dies anscheinend als Widerspruch aufgefaßt wurde (Tronzo aO. 34). Auch die Werkstätten der Keramikschüsseln (Salomonson aO. 23/45) u. der koptischen Stoffe produzierten nebeneinander Stücke mit paganen u. biblischen Themen. Im frühen MA konnte das Bild des Kampfes mit der H. mit den anderen Taten des Herakles programmatisch ausgewählt werden.

C. Hydrus. Die mask. Form zu H. wird oft mit dem Fem. verwechselt (Rehm 3138, 44; Gossen / Steier 556); das männliche Wesen weist oft ebenso negative Eigenschaften auf.

I. Nichtchristlich. Als Hydrus werden besonders der Kadmeische Drache bezeichnet (Verg. georg. 2, 141; vgl. Serv. Verg. georg. 2,

140) u. überhaupt große Schlangen (Rehm aO.). Die Schlangen auf dem Haupt der *Furien, sonst Nattern (coluber) genannt, werden bisweilen als Hydri bezeichnet (Verg. Aen. 7, 447; Val. Flacc. 2, 195 u. a.; vgl. Rehm 3138, 74/9, 2). – Die Schlangen, die den jungen Herakles in der Wiege angriffen (s. o. Sp. 907), nennt Ovid immanes hydri (ep. 9, 85), Vergil die Giftschlange, der Eurydike zu Opfer fiel (georg. 4, 458). – In der Fabel von den unzufriedenen Fröschen (Phaedr. 1, 2, 24; vgl. Serv. Verg. georg. 1, 378) schickt Iuppiter ihnen den Hydrus (Wasserschlange) zur Strafe als König.

II. Christlich. Auch der männliche Hydrus wird als Symbol des Bösen genannt (Prud. ham. 614; Greg. Tur. vit. patr. 11, 1 [MG Scr. rer. Mer. 1, 710] u. Praedest. 1, 16 [PL 53, 592] nennen die Häresien singula capita ... hydri; Athanasios Sinaites sagt, allein die wahre Kirche sei imstande, das Haupt des vielköpfigen Drachen im Wasser der Taufe zu vergraben [hex. 12, 36 (PG 89, 1073A)]). Doch der Physiologus gibt eine ganz andere Deutung (87 Sbordone mit Quellenhinweisen; vgl. Lauchert 25. 153): Der Hydrus sei ein Feind des *Krokodils, er wälze sich im Schlamm, schlüpfe hierauf dem Krokodil ins Maul, lasse sich von diesem verschlingen u. zerreiße dann dem Krokodil die Eingeweide. Dies versinnbildliche Christus, der in die Hölle hinabstieg u. so den Teufel besiegte (ebd. 256; das Krokodil als Symbol des Bösen: M. Boskovits, Art. Krokodil: LexChristlIkon 2 [1970] 659). Diese Deutung mag jedoch eine Variation der unmittelbar darauf folgenden Erzählung vom Ichneumon u. dem Drachen sein (Lauchert 25; vom Ichneumon berichten ältere naturhistorische Quellen tatsächlich ein solches Vorgehen). Möglicherweise liegt hier aber auch eine christl. Adaptation paganer Vorstellungen vor; vgl. Gossen / Steier 555, 10/9. 25/8. – Die Aussaat der Drachenzähne erwähnt Ambrosius; er hält es für unmöglich, daß Menschen aus Schlangen entstehen oder Fleisch aus Zähnen, es könne nur Fleisch von Fleisch u. Knochen von Knochen entstehen (exc. Sat. 2, 70 [PL 16, 1152]). Die Kyraniden bezeichnen Hydrus als eine im Wasser lebende Schlange; durch Beschwörung könne man sich eines Zaubersteines in ihrem Kopf bemächtigen (4, 65 Kaimakis). – Einen Berg namens Hydrus in Kalabrien erwähnt Mela 2, 66.

D. Sternbild. Eudoxos v. Knidos (bei Hipparch. 2, 2, 13) u. Arat. phaen. 444 nennen die H. für uns erstmalig als Sternbild (vgl. Cic. Arat. 214; Ovid. fast. 2, 257; Manil. 1, 612; Germ. Arat. 619. 626. 698). Die mask. Form verwenden u. a. Eudoxos (aO.), Germ. Arat. 426 u. Martian. Cap. 8, 841. Nach der Syntaxis mathematica des Ptolemaios (um 138 nC.), dem großen Handbuch der antiken Astronomie, war die H. eines von 48 Sternbildern u. umfaßte 27 Einzelsterne (P. Kunitzsch, Der Almagest [1974] 168). Es liegt nahe, das Sternbild als die lernäische H. zu deuten (zusammen mit den Sternbildern Herakles u. Krebs), doch ist auch die Deutung möglich, es handle sich um die Wasserschlange, die der Rabe Apollo statt des Wassers brachte (Hygin. astron. 2, 40). Eine einköpfige Wasserschlange würde zu dem langgestreckten Sternbild auch besser passen als ein vielköpfiges Untier (Boll 172). Nach einem Scholion zu Arat 443 (s. Boll 175) hätten Ägypter das Sternbild als Symbol für den Nil aufgefaßt. – Durch das Handbuch des Ptolemaios gelangte das Sternbild der H. auch zu den Arabern. In einer der zahlreichen Übersetzungen wird die griech. Vorlage transkribiert, das Wort erklärt u. dann übersetzt (ḥayyat aš-šuğā'). Diese Version übersetzte Gerhard v. Cremona 1175 in Toledo aus dem Arab. ins Latein u. legte damit die Fassung des Handbuches vor, die in Europa bis zum Erscheinen einer lat. Übersetzung aus dem griech. Original 1528 maßgeblich in Gebrauch war (P. Kunitzsch, Arab. Sternnamen in Europa [1959] 17f; zum Folgenden ebd. 198f. 100. 113f. 334/6). Gerhard übersetzte die arab. Transkription 'ḏrs durch die ihm (wie auch schon den Römern) wohl geläufigere fem. Form, ydra, womit er den heutigen Namen des Sternbildes H. festlegte. Die Existenz eines nördl. Sternbildes H. veranlaßte dann 1603 den Astronomen Bayer, ein Sternbild Hydrus (männl. Wasserschlange) auf der südl. Hemisphäre zu benennen (J. Herrmann, Atlas zur Astronomie [1973] 277).

J. Boardman, Art. Herakles, Dodekathlos: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 5/16. – F. Boll, Sphaera (1903). – F. Brommer, Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst u. Literatur[4] (1979) 12/7. – H. Egli, Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos (1982). – R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike

(1925). – A. FURTWÄNGLER, Art. Herakles: Roscher, Lex. 1, 2 (1886) 2135/252. – H. v. GEISAU, Art. H.: KlPauly 2 (1967) 1259f. – H. GOSSEN / A. STEIER, Art. Schlange: PW 2 A, 1 (1921) 494/557. – G. KOKKOROU-ALEWRAS, Art. Herakles C. Herakles and the Lernaean H.: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 34/43. – F. LAUCHERT, Geschichte des Physiologus (1889). – A. J. MALHERBE, Art. Herakles: O. Bd. 14, 559/83. – F. PANZER, Art. Wasserschlange: Bächtold-St. 9 (1938/41) 197f. – A. REHM, Art. H.: ThesLL 6 (1936) 3131f; Art. Hydrus: ebd. 3138f. – A. RUMPF, Art. Idra: EncArteAnt 4 (1961) 90f. – K. SCHEFOLD / F. JUNG, Die Urkönige, Perseus, Bellerophon, Herakles u. Theseus in der klass. u. hellenist. Kunst (1988) 142/5. – S. SCHILLING, Die Schlangenfrau. Über matriarchale Symbolik weiblicher Identität u. ihre Aufhebung in Mythologie, Märchen, Sage u. Literatur = Frauen-Forschung 2^2 (1987). – J. SCHOO, Der Kampf mit der H.: Mnemos 3, 2 (1939) 281/317. – E. SITTIG, Art. H.: PW 9, 1 (1914) 44/50. – W. STOLL, Art. H.: Roscher, Lex. 1, 2 (1886) 2769f.

Franz Witek (A. B. I. II a. C. D) / Franz Rickert (B. II b).

Hygieia s. Asklepios: o. Bd. 796f; Gesundheit: ebd. 10, 920/6; Heilgötter: ebd. 13, 1208. 1214. 1229f.

Hygiene s. Bad: o. Bd. 1, 1134/43; Gesundheit: ebd. 10, 915/20, 932/5; Körperpflege; Krankheit.

Hymnodie s. Musik.

Hymnus I.

A. Antike Terminologie. I. Das Wortfeld ,Hymnus'. a. Vorchristlich. 1. Griechisch. Bereits in den 33 sog. Homerischen H., die sich außer im Umfang auch nach Abfassungszeit, Inhalt u. Absicht (ἀείδειν, ὑμνεῖν, ὕμνον ἀείδειν) unterscheiden, ist der Sprachgebrauch durchaus uneinheitlich (Lattke, H. 13/5 mit Lit.). Ihr Name, eine Zuschreibung in frühmittelalterlichen Hss., die uns die Kollektion überliefern, darf nicht dazu verleiten, sie insgesamt für ein Frühstadium des griech. H. in Anspruch zu nehmen. Wenn Pindar (Nem. 2, 3) vermutlich auf sie als auf rhapsodische προοίμια u. nicht nur auf den gebetsspezifischen Topos ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα anspielt, wie er hernach (seit Arat) das Lehrgedicht einzuleiten pflegt, kann er damit also kaum alle Stücke der uns vorliegenden Sammlung gemeint haben (sie gehört zu einer mittelalterl. Sammel-Hs. von H. verschiedenster Provenienz). Thukydides zitiert Hymn. Hom. 3, 146/50. 165/72 als προοίμιον Ἀπόλλωνος (Thuc. 3, 104, 4f); hier ist προοίμιον also keinesfalls bedeutungsgleich mit ὕμνος (zum ganzen s. Lattke, H. 13/5; vgl. ferner PsHesiod. frg. 357 [176 Merkelbach / West]; Athen. dipnos. 1, 40, 22B). Ὕμνος erscheint zB. als ,Sang', nicht so sehr als ,Preislied' (Hymn. Hom. 3, 161; 9, 9; 18, 11); das entsprechende Verb kann die Tätigkeit des H.dichters bezeichnen (ebd. 3, 19), aber auch das Wirken der Muse (ebd. 4, 1; 9, 1; 14, 2), das genauso, gemäß dem epischen Musenanruf (Il. 1, 1; Od. 1, 1), ἐννέπειν bzw. ἀείδειν heißen kann (Hymn. Hom. 5, 1); der H.dichter kündigt gleichfalls sein ἀείδειν vorher an (u. a. ebd. 9, 8; 10, 1; 11, 1; 13, 1). Bereits Hesiod. op. 1f sollen die Musen ,kommen' (δεῦτε) u. Zeus ,besingen' (ἐννέπειν, ὑμνεῖν), ebd. v. 9 steht die Bitte um Gehör (κλῦθι); theog. 1 will der Dichter selbst ἀείδειν (mehr dazu bei Lattke, H. 15). Hier zuerst erscheint ein (literarisches) Gebet am Kopf zweier Lehrgedichte; dies wird in hellenistischer Zeit zum festen Gattungselement, in Rom begegnet es folglich seit Lukrez u. Vergil (vgl. J. Laager, Art. Epiklesis: o. Bd. 5, 577/80; s. u. Sp. 931). Hymn. Hom. 3, 158 heißt ὑμνεῖν einfach ,preisen', überwiegend bedeutet es allgemein ,singen' oder ,besingen' (weniger oft mit der Zusatzbedeutung ,ein Preislied verfassen'). Vor allem meinen die Ausdrücke nirgends eine bestimmte Struktur, so daß ein formgeschichtlicher Zugriff ausscheidet. Der Sprachge-

brauch schwankt auch später erheblich (Belege aus frühgriechischer Lyrik: Lattke, H. 16/9); als Synonyme zu ὕμνος (Wünsch 156) können nicht zuletzt deswegen von jeher Ausdrücke wie ψαλμός oder ᾠδή hinzutreten (vgl. etwa ὕμνοι μετ' ᾠδῆς zum Preis der Götter: Diod. Sic. 5, 46, 3), das Wortpaar ὕμνοι θεῶν oder Wendungen wie ὑμνεῖν θεόν (Xenophan.: VS 21 B 1, 13; Xen. inst. Cyr. 18, 1, 23; Dio Chrys. or. 80, 26) setzt sich mehr u. mehr als ,Lobgesang', ,Festlied', H. (auf Götter) bzw. als ,(Götter-) Preisen' durch (zum einschlägigen Sprachgebrauch der Vorsokratiker s. Deichgräber; Lattke, H. 20; vgl. Norden, Agnost. 164_2). Seit hellenistischer Zeit gewahrt man dann ὑμνοπόλοι (zB. Anth. Graec. 1, 10, 67; 6, 190, 1; 7, 25, 2), nämlich wie ὑμνῳδοί solche, die H. vortragen. *Hesiod wird gelobt als ὕμνῳ νικήσας gegenüber Homer; dieser selbst gilt als κοίρανος ὕμνων (ebd. 7, 33, 7), aber auch Pindar war berühmt als Meister von H. (ebd. 7, 34, 1). Die Sprache unterschied also den Kult-H. nicht vom literarischen (schon Pindar pries ja auch Städte unter Nutzung hymnischer Motive [Wünsch 160f; Race 13f; vgl. Pind. Ol. 2, 12/5; 13, 24/7]).

2. Lateinisch. Im Lateinischen taucht der Begriff H. nicht vor der frühen Kaiserzeit auf, nennenswert häufig begegnet das Wortfeld erstaunlich spät, nämlich erst im 2./4. Jh.; so verteidigt Servius Vergils Salierlied auf Herakles gegen Kritiker mit der ratio … hymnorum (Serv. Verg. Aen. 8, 291), andere subsumieren, ebenfalls gemäß griechischer Tradition, den H. unter die carmina, quibus dii placantur, hoc est: paeanas, dithyrambos, hymnos, prosodia (Porph. Hor. epist. 2, 1, 134). Das mag den H. näher ans Kultlied rücken als etwa die Gleichsetzung von hymni mit laudes zB. bei spätantiken Grammatikern (u. a. Sacerd. gramm.: GrLat 6, 498, 8; s. Rubenbauer 3143, 78/4, 21). Verwendbare Bedeutungsunterschiede fehlen aber generell auch hier. Ähnlich wie ,carmen' u. ,canticum' ohne Differenzierung zusammenrükken (Quint. inst. 1, 10, 23), so auch die drei Begriffe hymnus, *carmen, canticum (u. a. Apul. mund. 35).

3. Jüdisch (hebräische Bibel, LXX u. Vetus latina). Auch im AT ist die Terminologie alles andere als fest (allgemein Lattke, H. 97/103 [zu den außerkanonischen Schriften ebd. 105/21]). Entsprechend kontrovers bleibt zB. in der Psalmenforschung die Gattungsfrage (ebd. 99f). Während Philon (ebd. 129/32) den Psalter unrichtig als ὕμνοι einstuft (u. a. plant. 29; conf. ling. 39. 52; migr. Abr. 157; ψάλλειν / ψαλμός gebraucht Philon nirgends, ψαλτήριον nur post. Cain. 103. 111), ohne übrigens das Wortfeld auf die Psalmen zu beschränken (ὕμνος scheint überhaupt Philons Allerweltswort für gebets- u. liedartige Texte zu sein), tragen die Psalmen im Original Überschriften wie t^ehillîm (,Loblieder'; LXX: ψαλμοί oder ψαλτήριον; H. J. Kraus, Psalmen 1^5 = BiblKommAT 15, 1, 1 [1978] 1f), mizmôr (LXX: ψαλμός, ganz selten ᾠδή), t^effilāh (LXX: προσευχή), šîr (LXX: ᾠδή, lat. canticum u. a. Ps. 17 = 16 LXX); auch das Wortpaar mizmôr / šîr (LXX: ψαλμὸς ᾠδῆς [!] / psalmus cantici) kommt vor (Ps. 48 [47]). Verfasser, Schreiber u. Übersetzer fühlten sich offenbar nicht veranlaßt, Psalmen u. andere ,poetische' Texte des AT auf einen Begriff zu bringen (Philons Gewaltakt [Psalter = ὕμνοι] steht hier ähnlich isoliert wie Cod. A der LXX mit ψαλτήριον). Es herrscht Titelwillkür auch im Liederanhang der LXX (Gebete, H., ᾠδαί / cantica). Generell gilt: in LXX werden ὕμνος, ᾠδή, ψαλμός promiscue verwendet (vgl. zB. noch Joseph. ant. Iud. 7, 305 [ὕμνοι u. ᾠδαί]; 12, 323 [ὕμνοι u. ψαλμοί] sowie Bauer / Aland, Wb.^{6} s. v. ὕμνος). – Außerhalb des Psalters herrscht eine ähnliche Vielfalt im Sprachgebrauch (,hymnologische Synonymik': Lattke, H. 101), daher mißlingt heute auch hier die wissenschaftliche Definition einer ,Gattung' (jedoch ist u. a. ,der *Cento 1 Chron. 16, 18/36 … sicherlich ein H.' [Lattke, H. 101]; zum Ganzen vgl. Kommentare u. Einzelexegesen etwa zu Ex. 15, 1/18. 21 u. Dtn. 33, 2/5. 26/9). Im späten ,hellenist.' Teil des AT u. in seinen deuterokanonischen Schriften gewahrt man dann schon deutlicher Elemente des antiken H.stils (Du- u. Er-Prädikationen usw.), von Norden, Agnost. (bes. 207/23) aus dem Orient hergeleitet; das hymnologische Vokabular verfestigte sich jedoch begrifflich immer noch nicht: die Ausdrücke ὕμνος, ψαλμός, ᾠδή mögen im Einzelfall (extensional) durchaus Verschiedenes betreffen, semantisch (intensional) sind sie nicht eindeutig (s. auch Kroll, Hymnodik 6_1). Am ehesten gibt canticum so gut wie stets ᾠδή wieder (so auch zB. 1 Macc. 13, 51: et hymnis [ὕμνοις] et canticis [ᾠδαῖς]), zuweilen tritt für psalmus (in der Regel wie hymnus als

Fremdwort belassen) sogar carmen ein (u. a. Ps. 8, 1: canticum / ψαλμός / mizmôr). Diese Daten gelten unter Vorbehalt, da ein Entsprechungssystem nicht möglich ist: schon die LXX geben die Psalmenüberschriften nicht einheitlich wieder; hinzu kommen Verschiedenheiten der Textüberlieferung: Ps. 4, 1 LXX ἐν ψαλμοῖς: ᾠδή erscheint zB. in Cod. A nur als ψαλμός. Infolgedessen ,streuen' hier auch die Veteres Latinae; vieles bleibt unsicher, da wir nicht alle griech. Vorlagen kennen. Dazu ein letztes Beispiel: Ps. 17 (16), 1 bietet hebräisch t^{e}ffilāh, griechisch προσευχή, lateinisch oratio; derselbe hebr. Ausdruck erscheint dagegen Ps. 72 (71), 20 als οἱ ὕμνοι, im Lateinischen als psalmus oder canticum (canticum steht für ψαλμός auch Ps. 18 [17], 1 [im hebr. Text fehlt eine Überschrift]).

b. Christlich. Das frühe Christentum benutzt weiter den Ausdruck H., auch im Latein (hier aber ebenso *carmen [J. Quasten: o. Bd. 2, 901/10], Hilar. Pict. in Ps. 54 tract. 1 [CSEL 22, 147, 8f]; vgl. schon Apul. flor. 18, mehr bei Rubenbauer 3143, 78/4, 21 [christl. Schriftsteller über pagane H.]; 3144, 22/79 [laus Dei oder Christi]). Das gesamte Wort- oder Bedeutungsfeld, im vorchristl. Latein eigentlich nicht vor dem 2. Jh. vC. stärker ausgeprägt, liefert die Hauptmasse seiner Vorkommen überhaupt erst im Christentum; vor allem natürlich unter dem Einfluß liturgischer Praxis sowie, im Zusammenhang mit ihr, in der *Exegese biblischer Psalmen u. Lieder. Dieses Übergewicht christlicher Bezeugung mag bewirkt haben, daß zB. Simonetti seinen H.begriff ausschließlich am altkirchlichen Befund entwickelt hat, nicht das einzige Manko seiner Abhandlung über innologia popolare cristiana (auch hier ein Verzicht auf Differenzierung; ,popolare' soll sich aber augenscheinlich auf die Sangbarkeit eines H. beziehen, gleichwohl wird neben [vermuteten] gnostischen H. [ebd. 346/9] u. ,inni liturgici' [351/5] auch Clemens v. Alex. behandelt [344f]; in der Hauptsache geht es dem Vf. jedoch um *Ambrosius). Jener Vagheit der althergebrachten Ausdrucksweise entspricht das meist unterschiedslose Nebeneinander von psalmus, H., canticum, carmen bzw. ψαλμός, ὕμνος, ᾠδή als aller möglichen Arten der Danksagung (so schon Philon; v. Severus 1169; vgl. o. Sp. 917f). Insgesamt wird heute auch die urchristl. (deuteropaulinische) Reihe ψαλμοί - ὕμνοι - ᾠδαί in Col. 3, 16 (aufgegriffen Eph. 5, 19), im lat. Text psalmi - hymni - cantici, als plerophore Umschreibung des prinzipiell Gleichen aufgefaßt (u. a. Hengel, Christuslied 391; zum hergehörigen Sprachgebrauch des NT vgl. Lattke, H. 228f [mit Lit.]). Der o. Sp. 917f skizzierte Wortgebrauch stützt die Annahme ,hymnologischer Synonyme' (Bedeutungsgleichheit hielt auch Kroll für wahrscheinlich [Hymnodik 5: ,Wir stehen diesem ... Terminus ratlos gegenüber']; Norden, Agnost. 179_2; Versuche, dennoch zu differenzieren: Kroll, Hymnodik 5_2). ,Lieder' könnten höchstens in ᾠδαὶ πνευματικαί / cantica spiritalia gemeint sein (Eph. 5, 19; im älteren Text Col. 3, 16 gehört dagegen πνευματικοῖς bzw. spiritalibus ursprünglich zu allen drei Substantiven). Daß die Angeredeten ,im Herzen' singen sollen (ᾄδοντες [Col. 3, 16] bzw. ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες [Eph. 5, 19]), legt den Schluß auf liturgische Praxis (womöglich in dreifacher Gestalt) ebenfalls nicht zwingend nahe (Vielhauer 40 bezieht das auf ,christliche Lieder'). Immerhin sind zumindest ὕμνοι u. ψαλμοί hier als Formen des Miteinanders von Gemeindegliedern vorgeschlagen, u. der Zusatz πνευματικός, auf alle drei Hauptwörter oder nur auf ᾠδαί bezüglich, grenzt die betreffende(n) Kommunikationsart(en) gegen ihre profanen Vorstufen oder Gegenstücke ab, einerlei, woran konkret der Autor denkt. Interessant, wie wenig auch die altkirchliche Exegese zu differenzieren u. zu präzisieren trachtete, so sehr inzwischen canticum oder hymnus als gottesdienstliche Gesangsform verstanden u. insoweit von psalmus als Terminus technicus unterschieden worden sein mag. Die Bedeutungsgleichheit von hymnus mit laus (als solche geläufig, seit es H. gibt) bringt etwa Augustin wiederholt zum Bewußtsein (u. a. en. in Ps. 53, 3; 54, 2; 60, 1; 64, 18 [CCL 39, 649. 656. 765. 837]). Noch Isidor v. Sev. behält sie aus christlicher Tradition bei (orig. 1, 39, 17: hymni autem ex Graeco in Latinum laudes interpretantur; vgl. ebd. 6, 19, 17; eccl. off. 1, 6, 2 [CCL 93, 6]). Daß natürlich ,Die drei Männer im Feuerofen' (Dan. 3, 51 LXX) grundsätzlich hymnum canebant, war ähnlich erwartbare Notiz (zuerst wohl Cypr. domin. orat. 8 [CSEL 3, 1, 271, 14/20], später u. a. Aug. en. in Ps. 33, 2, 22 [CCL 38, 296]; 68, 1, 5 [39, 906] u. ö.) wie das Doppel psalmi et hymni eine stehende Junktur (seit Tert.

orat. 28, 4 [CCL 1, 273]; uxor. 2, 8, 8 [ebd. 394]; so später u. a. noch Isid. eccl. off. 1, 6, 1. 12, 13 [CCL 93, 6. 15]). In vielen dieser Zeugnisse darf man die Wendung hymnum dicere (canere) gewiß so verstehen, daß wirklich, wie Augustin wollte, ein gesungener H. (Text des Psalters) gemeint ist. Trotz des Wortpaars hymni et psalmi gilt das für psalmus schwerlich; diesen Ausdruck faßt Hieronymus im allgemeinen wie im besonderen Sinn (u. Sp. 925f). Augustin kennzeichnet überhaupt nur hymnus u. canticum; psalmi ist selbstverständlicher Terminus technicus für die Psalmen des AT. Allerdings kann aus Wendungen wie hymnum canere keinesfalls auf gesungene Formen geschlossen werden, spricht doch auch Apuleius vom Vortrag seines in griechischer wie in lateinischer Prosa verfaßten H. (s. hierzu G. Schöllgen: JbAC 28 [1982] 24f) als von hymnum canere (flor. 18: eius dei hymnum Graeco et Latino carmine vobis ‹etiam› canam, u. kurz darnach: ut nunc hymnum eius utraque lingua canam). Höchstwahrscheinlich handelt es sich hier also um laudes dei in gehoben-feierlicher Prosa, um einen Redetyp also, der uns im Isisgebet des Apuleius selbst (met. 11, 2) oder vorher in den ,Heiligen Reden' des *Aristides Rhetor begegnet. Die christl. Rezitation von psalmi et hymni wird man sich demgemäß wohl als Sprechgesang vorzustellen haben; die Abgrenzung zum *Lied ist, sooft ein Reden im accentus vorausgesetzt zu sein scheint, nicht leicht. – Wie die bescheidene Belegauswahl zeigt, erbt das Frühchristentum in Ost u. West nächst der allgemeinen Begriffsbestimmung (H. als Lob Gottes [statt Götterpreisung], später dann auch laudes martyrum, entsprechend der antiken Lobrede in Poesie oder Prosa auf *Gottmenschen [o. Sp. 917]) auch die Position des H.begriffs zwischen bloß geschriebenem u. zugleich gesungenem Text, anders gesagt: Wir heute stoßen auf eine Mehrdeutigkeit der antiken Terminologie, indem das Wortfeld ,H.' zwar den Hauptinhalt ,Gotteslob' usw. aufweist, abgesehen davon aber (formal) sich der Entscheidung ,gesprochen oder gesungen?' entzieht, es sei denn, das Metrum des betreffenden Stückes, vor allem der Hexameter, mache Vertonung eher unwahrscheinlich. Zweitens muß häufig offen bleiben, ob mit ,H.' eine poetische Form oder ein Prosatext gemeint ist; das liegt daran, daß die Antike nicht so streng wie wir zwischen Dichtung u. Prosa unterschied: die ,Kunstprosa' mit ihrer zT. hochrhetorischen Rhythmisierung machte einen ,unpoetischen' Text sprachlich u. musikalisch durchaus der Dichtung ebenbürtig. In der Mehrzahl der Fälle rechnet die Forschung stillschweigend mit liturgischer H.praxis (Psalmen, gesungene *Gebete, *Doxologien). Mehr als daß ein gottesdienstliches Lied gemeint ist, gibt auch Plin. ep. 97, 10 nicht her (allgemein Lattke, H. 86/8), alle Einzelheiten bleiben dunkel (Kroll, Hymnodik 18f; ebd. 18_3 auch zu carmen allgemein u. zu carmen dicere als Formel). Daß die Bezeichnungen (auch εὐχή gehört oft zu den Äquivalenten) gegeneinander austauschbar sind (ebd. 6 u. ö.), läßt Versuche, so etwas wie ,Gattung' einzugrenzen, von vornherein nicht erwarten. – Der grundsätzlich liturgische Zweck des christl. Canticum, Carmen usw. rechtfertigt es denn auch, alles, was christlich Hymnodik heißen kann, unter dem Stichwort *Lied zu behandeln. Es sollte, schon um eines besseren Vergleichs zwischen ,Antike u. Christentum' willen, wenigstens versucht werden, den zweifelsfrei liturgischen H. (Lied) vom sicher rein literarischen zu scheiden; dieser, selbst Hauptgegenstand des vorliegenden Art., wirkt formgeschichtlich im Christentum bruchlos weiter (u. Sp. 940f). Wenn die Rechnung nur teilweise aufgeht, liegt das am Zustand der Überlieferung: ein H. kann literarischen Ursprungs sein, hernach aber dennoch Kultfunktion erhalten haben (falls er nicht, obschon literarischen Zuschnitts, trotzdem als ,Gemeindelied' gedacht war [man denke an Hilarius]); gelegentlich glückt es, eine Notation aufzuspüren, so bei den H. des Mesomedes, des Kapellmeisters am Hof Hadrians (E. Pöhlmann 14/21); sie wird durchweg zeitgleich zum Text entstanden sein, muß es aber nicht (vgl. kaiserzeitliche Vertonungen von Chorliedern oder Arien der attischen Tragiker).

II. Antike Definitionen. a. Nichtchristlich. Versuche, H. begrifflich festzulegen, entsprechen durchweg dem lexikalischen Befund. Gemäß einer Fixierung des H. auf ,Götterpreislied', im Einklang mit zeitgenössischer Dichtung seit dem 6./5. Jh. vC. (Wünsch 160; u. Sp. 927f) u. dann vor allem in Reaktion auf die entstehende Epideiktik mit ihren Enkomia in Poesie (Fraustadt 32/41 [vgl. etwa Pind. Pyth. 10, 53]) u. Prosa

(Fraustadt 42/8), bildet sich die Unterscheidung zwischen H. u. *Enkomion heraus (Dorsch 166_1; Th. Paye: o. Bd. 5, 332/43): H. lobe Gottheiten, das Enkomion preise Menschen (u. a. Plat. conv. 177a; resp. 10, 607a; leg. 8, 822b; εὐχαὶ πρὸς θεούς sind H. laut leg. 3, 700b als Spielart von ᾠδαί u. im Gegensatz zB. zu Threnoi). Da herrschen eher inhaltliche Kriterien. Oberbegriff wird *Musik oder, seitdem über die drei poetischen Gattungen reflektiert wird, die Lyrik (H. Görgemanns, Zum Ursprung des Begriffs ‚Lyrik': Musik u. Dichtung, Festschr. V. Pöschl [1990] 51/61). Das lief allgemein auf eine Zuordnung des H. zur Lyrik hinaus, allerdings nicht ausschließlich (Belege: Färber 1, 26/9, zugehörige Erörterung ebd. 2, 28/30). Noch Proklos (u. nach ihm mancher Scholiast u. Kommentator; auf Plat. resp. 10, 607a bezieht sich zB. auch Ammon. Gramm. diff. nr. 482 Nickau) hat später wie Platon zwischen H. (Götter) u. Enkomion (Menschen) unterschieden (bei Phot. bibl. cod. 239, 319b 35/20a 3). Manche stellen demgemäß ὕμνος neben ἔπαινος (Arrian. anab. 4, 11, 2). – Wohl hauptsächlich unter dem Einfluß von Götterenkomien in Prosa tritt zum nicht-lyrischen H., zuweilen vom ‚epischen' unterschieden, der rhetorische; daß der ‚Prosa'-H. sich aus dem poetischen speist, zeigt aE. des 3. Jh. nC. der Rhetor Menander (tract. I [3, 333, 1/44, 14 Spengel]; D. A. Russell / N. G. Wilson [Hrsg.], Menander rhetor [Oxford 1981] 6/28 [wichtig der Kommentar ebd. 230/46]; Amann 1/5; L. Früchtel, Art. Aristides Rhetor: o. Bd. 1, 655). Damit erfaßte der Begriff H. ebenso erzählende (epische) wie lyrische (gesungene) Gedichte, aber eben auch rezitierte Lobreden auf Götter in Kunstprosa, sprachlich oder rhythmisch stilisierte Gebete eingeschlossen (zur möglichen Anknüpfung des Prosa-H. der sog. Zweiten Sophistik an Platon Kroll, Hymnodik 8_3 [bes. zu Aristides]). Blickt man zunächst wieder auf den H. als dichterische Götterpreisung, so führte der Begriff, sofern auf Lyrik zielend, zur Differenzierung nach εἴδη, die auf bestimmte Gottheiten abheben, so im Paian auf *Apollon, im Dithyrambos auf Dionysos (*Liber) usw. (auch diese Zuordnungen lockerten sich im Laufe der Zeit). Ein Beispiel aus der hellenist. Diskussion: Einerseits galt es als frevelhaft, einen Paian auf Menschen zu verfassen (oder zu singen), andererseits geschah dies dennoch (Athen. dipnos. 15, 51, 696A/E); der Widerspruch löste sich, wenn man im Paian Menschen vergöttlicht werden sah (Färber 1, 31). Zwischen literarischem H. u. Kultlied zu unterscheiden war unter den gegebenen Voraussetzungen unmöglich: Lyrik war potentiell Gesang, ein Prosa-Enkomion (s. u. Sp. 930f) war es grundsätzlich nicht (s. jedoch o. Sp. 921f). Die antike Theorie faßte nach alledem sachgemäß zusammen: Ein H. sei alles Geschriebene, das sich (scil. lobend) auf Übermenschliches beziehe (Färber 1, 29). Diese inhaltliche Bestimmung, die einen H. als bloßen Sammelbegriff für spezielle Unterarten vorsah (Wünsch 150; s. auch u. a. Him. or. 14, 10: παιάν; Paus. 10, 8, 10: προοίμιον; PsPlut. mus. 3, 1132A: ὕμνος; Strab. 8, 7, 5), konnte nicht gut ein γένος mit engumgrenzten Merkmalen ins Auge fassen (zum Versuch, eine bestimmte Spielart des ὕμνος in den Rang eines γένος mit dem spezifischen Merkmal der σεμνότης [oder eben auch der Kitharabegleitung]) zu heben, s. Färber 2, 29f). Für Horaz schließlich, um nur dies noch zu nennen, umfaßt Lyrik nächst erotisch-sympotischen Stoffen (Liebes- u. Trinkpoesie) u. Epinikien auch das Lob auf Götter u. Heroen (ars 83/5; C. O. Brink, Horace on poetry 2 [Cambridge 1971] 160/75). Seinem Inhalt nach zielt also ein H., verallgemeinernd gesprochen, auf ‚etwas Göttliches'.

b. Christlich. Da, wie erwähnt, im Frühchristentum der angestammte Sprachgebrauch andauert, weichen hier auch Definitionsversuche zunächst nur wenig ab (entsprechende Äußerungen griechischer Schriftsteller bei Lampe, Lex. 1431 s. v. ὕμνος A. 1; für den Westen s. hier Rubenbauer 3144, 24/33). Der H. umkleidet primär ein θεολογεῖν, stets wieder als Lob Gottes verstanden (o. Sp. 917). Neben einer flachen Verwendung als eines bloßen αἶνος steht merkwürdigerweise auch einmal H. gegen die, sonst synonym gebrauchten, Ausdrücke wie ψαλμός, ᾠδή (Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 3 [GregNyssOp 5, 74]); offenbar ist dann ein eher literarischer H. gemeint. Wenn sich Veränderungen greifen lassen, dann liegen sie darin, daß je länger, desto mehr der Begriff H. christlich an den liturgischen Charakter geknüpft wird: Daß man ihn (bes. im Gottesdienst) ‚singt' (vgl. o. Sp. 922), wird entscheidendes Merkmal; cantus wie laudes u. deus gehören unlöslich in die Begriffsbe-

stimmung (s. o. Sp. 920 zu Augustin); im Griechischen steht es ja nicht anders. Die Theozentrik der Definition (Ambr. off. 1, 45, 221 [202 Testard]) verbot es vorerst, in den H.gesang laudes auf Menschen, Märtyrer oder Heilige, einzuschließen. – Hieronymus sprach ferner vom liber hymnorum des *Hilarius v. Poitiers (vir. ill. 100 [48, 11 Richardson]), setzte also die Buchform voraus; das unterscheidet des Hilarius H. (Hilar. Pict. in Ps. 54 tract. 1: H. = carmen, andere belassen das Fremdwort) einerseits von Einzelstücken wie u. a. Claudians carm. min. 32 (primär ein [wohl echtes] Christusgebet für den Kaiser; W. Schmid, Art. Claudian: o. Bd. 3, 162f; Lattke, H. 318), andererseits von wirklich gesungenen H. wie denen des Ambrosius (c. Aux. 34 [CSEL 32, 3, 105]: hymnorum ... meorum carminibus deceptum populum ferunt ...; vgl. Aug. conf. 9, 6f. 14f [CCL 27, 141]). – Der christl. Westen hat den literarischen H. recht viel später als der Osten übernommen; auch an Umfang der Produktion sticht das griech. Christentum hervor. Hier gab es ja auch schon früh die Konkurrenz gnostischer Gruppen (vgl. u. a. Heitsch 1 nr. 43; 44, 1; Lattke, H. 254/6; daß auch Markioniten ein ‚neues Psalmenbuch' in Auftrag gegeben haben, behauptet der Canon Muratori [H. Lietzmann, Das muratorische Frg.^{2} (1933) 10, 82/4]). Der literarische H. des großkirchlichen Ostens (u. a. Clemens v. Alex., Methodios v. Olympos) bedeutete im Christentum einen Neueinsatz. Weder die ‚Oden Salomos' (Lattke, H. 251/3) noch die H. des Corpus Hermeticum (*Hermetik) sind vergleichbar (Zuntz 81f). Das berühmteste griech.-christl. Exemplar steht Clem. Alex. paed. 3, 101, 3 (GCS Clem. Alex. 1, 291f = Heitsch 1 nr. 45, 1; zahlreiche Einzeldaten, Lit. u. sonstiger Sprachgebrauch bei Lattke, H. 278/81; vgl. Hengel, Christuslied 375). Daß sich bei diesem Alexandriner anderwärts griechischer H. u. traditioneller Psalmenstil verbinden (protr. 11, 113, 4f [GCS Clem. Alex. 1, 80, 5/12]), fügt sich in seine Gesamthaltung: David ebenso wie griechische Lyriker haben zuerst H. geschaffen (ὑμνεῖν τὸν θεόν bzw. Terpanders Preisung des Zeus: strom. 6, 88, 1f [GCS Clem. Alex. 2, 475, 27/6, 4]). – Erst Hieronymus hat versucht, den drei Ausdrücken psalmus, hymnus u. canticum unterschiedliche Eigenschaften zuzuweisen. Zunächst: Wer auf luxuria-fördernden Weingenuß verzichtet (vgl. Eph. 5, 18a), könne alle drei, psalmus, hymnus, canticum, ‚geistlich' auffassen (das erinnert also eher an die Parallele Col. 3, 16). ‚Über den Unterschied zwischen psalmus, hymnus u. canticum informiert uns überreichlich der Psalter. Dazu ist kurz zu sagen, hymni sind jene Psalmen, qui fortitudinem et maiestatem praedicant dei u. seine Güte u. Handlungsweise bewundern, nämlich jene, die als Überschrift oder subscriptio ein alleluia haben. Psalmen im engeren Sinn ad ethicum locum pertinent, denn sie belehren uns per organum corporis, was wir zu tun u. zu lassen haben. Ein Psalmist, der de superioribus disputat, d. h. sich über die Einheit des Kosmos u. die Ordnung der Welt äußert (*Homonoia), iste spiritale canticum canit (dies entspricht wieder ganz dem Ephesertext). Schlicht formuliert: psalmus ad corpus, canticum refertur ad mentem (Hieron. in Eph. 5, 19 [PL 26^2, 561]). Deutungskriterium für hymnus ist also das Lob des Schöpfers, als Charakteristikum von psalmus gilt, ebenfalls inhaltlich, die moralische Weisung. Schließlich läßt Hieronymus den Gegensatz vox - cor vorherrschen: non voce, sed corde cantandum (übrigens sei auch ein Vorleser [servus Christi] ohne Stimme im Urteil Gottes ein fähiger cantor; daher soll er die Hörer auch nicht mit seiner Vortragsform beeindrucken wollen, sondern den Sinn des Textes die Hauptsache bleiben lassen). Die merkwürdige Einteilung der drei ntl. Ausdrücke stammt aus Origenes (H. J. Frede [Hrsg.], Epistula ad Ephesios = Vetus latina 24, 1 [1962] 232). Auch sonst deckt sich, was Hieronymus äußert, mit der Anschauung griechischer Väter (Lampe, Lex. 1430/2 s. v. ὑμνέω); daß ein H. (ὕμνος) Gottes Macht u. Gottheit verkündet, weiß Origenes auch sonst (comm. in Eph. 5, 19 [J. A. F. Gregg: JournTheolStud 3 (1901) 565]); wer das θεολογεῖν versteht, wisse schon, was ὕμνοι πνευματικοί sind (ebd.). Ein H. ist Gotteslob im Blick auf τὰ γεγονότα (Orig. sel. in Ps. 148 [PG 12, 1677D]) oder angesichts erfahrener Wohltaten (Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 3 [GregNyssOp 5, 74]). Anderwärts hält Origenes ψαλμός u. ὕμνος auseinander (sel. in Ps. 118 [PG 12, 1628B]; so später Joh. Chrys. in Col. hom. 9 [PG 62, 363]). Ὕμνος u. αἶνος werden oft assoziiert (zB. Greg. Thaum. paneg. in Orig. 3, 31 [SC 148, 109]; Greg. Naz. carm. 1, 2, 34, 144 [PG 37, 956A]). Des Eusebius

Versuch, zweierlei ᾠδαί zu unterscheiden, eine (‚Psalm‘) als instrumental von einer anderen (‚Ode‘) als rein vokal (in Ps.: PG 23, 72D/3A), führte schwerlich weiter, beruhte aber wohl auf dem Nebeneinander von ψαλμοὶ ᾠδῆς u. ᾠδὴ ψαλμοῦ in LXX (o. Sp. 918). – Augustin schließlich schärft ein: hymni laudes sunt dei cum cantico, hymni cantus sunt continentes laudem dei (en. in Ps. 72, 1, 12/4 [CCL 39, 986]), oder: si sit laus et non sit dei, non est hymnus; si sit laus et dei laus et non cantetur, non est hymnus (ebd., vgl. ebd. 39, 4, 11 [38, 427]: canticum laudis). Es geht um die Verschmelzung von H., Lob, u. zwar Gottes, u. Gesang (daß sie dauernde Geltung erringt, zeigt u. a. Cassiod. in Ps. 148, 14 [CCL 98, 1320, 237/9]: hymnus est ergo sanctorum cantus in laude domini constitutus, cui anima corpusque perfecta puritate consentit).

B. Gattungsprobleme. I. Liturgie u. Literatur. a. Hymnus u. Gebet. Eine begrifflich zufriedenstellende Definition des H., gar als Gattung, hat also im antiken Befund keine Stütze. Nicht zuletzt deshalb hat die Forschung zur antik-christl. Hymnodik ein buntes Durcheinander im Sprachgebrauch von ‚H.‘ gezeitigt. Teils herrschen inhaltliche Kriterien vor, teils formale. Wir hören von ‚eschatologischen‘ H. (Dibelius 223f u. a.), von ‚Christus-‘ oder ‚Isis-H.‘ (zu diesen s. Versnel, Inconsistencies 4 [mit Lit.]). Daß es lyrische H. gab, ist o. Sp. 923 erwähnt; wer nach Versmaßen sortiert, kennt auch zB. elegische H. Überhaupt läßt sich gewiß, wenn auch mit Vorbehalt (o. Sp. 921), metrische Dichtung als H.poesie vom Prosa-H. unterscheiden (er beginnt für uns mit Plat. Phaedr. 257a [für anderes s. Lattke, H. 30f]; nachplatonisch PsAristot. mund. 7, 401a; s. auch Kroll, Hymnodik 8_3), nur fragt man sich, was dann wissenschaftlich noch H. heißen kann. Andere H., namentlich auf Inschriften gefundene, werden nach ihrem Kultort klassifiziert; so gibt es delphische oder epidaurische H. Eines der wichtigsten Probleme, ja die vielleicht größte Schwierigkeit liegt darin, daß ein H., dessen Bauelemente, Redeformen oder Motive sich in der Regel aus dem Kult herleiten lassen, sich also aus tatsächlichen Gebeten speisen, nie ganz zwingend oder auch nur mit der wünschenswerten Wahrscheinlichkeit vom *Gebet unterschieden werden kann, schon gar nicht gattungstypisch (M. Weglage, Leid u. Erkenntnis. Zum Zeus-H. im aischyleischen Agamemnon: Hermes 119 [1991] 267_9; wie andere setzte auch Platon, der Phaedr. 252b zwei ‚homeridische‘ [‚Homerus‘ frg. 17 (M. Davies, Epicorum Graecorum frg. [Göttingen 1988] 109)] Verse auf Eros zitiert [ὑμνοῦσι δὲ ὧδε], schon εὐχαὶ [πρὸς τοὺς θεούς] mit ὕμνοι gleich [vgl. o. Sp. 923]; Delling 493). Selbst rein literarische H. wie die des Kallimachos verleugnen die ursprüngliche Herkunft des H. aus der Liturgie nicht (Wülfing). Offen bleiben muß aber natürlich, ob diese Elemente aus Gebet oder Kultlied gottesdienstlicher Praxis unmittelbar entnommen sind oder, was wohl bereits für die H.bestandteile der altgriech. Lyrik (Wünsch 157/60; Lattke, H. 16/9) u. die gebetsartigen Chorlieder der attischen Tragiker gilt, bereits literarische Imitation vorliegt. Hinzu kommt, daß wir, obwohl die Produktion von Kult-H. sicherlich auch im 6. u. 5. Jh. vC. geblüht hat, ihre Merkmale aus inschriftlich erhaltenen Kult-H. hellenistischer u. römischer Zeit rekonstruieren müssen (Dorsch 4f).

b. Hymnus-Stil u. Kult (zu E. Norden). 1. Allgemeines. Dieser Typ von H. läßt umgekehrt durchweg jene Eigenheiten des ‚hymnischen Stils‘, mit denen wir seit Nordens grundlegenden Arbeiten zu rechnen gewohnt sind, vermissen: Anruf der Gottheit (*Epiklese), oft durch Epitheta (*Gottesnamen) erweitert, sodann die pars epica (Ausfeld), besser Aretalogie oder Prädikation, die sich, wie bereits in einigen alten homerischen H., verselbständigen kann, u. schließlich als dritter Teil Grußformel mit Dank oder Bitte. Jener erzählend-rühmende Mittelteil bietet, wenn entsprechend stilisiert, jene von Norden aufgewiesenen Prädikationen im Du-, Er- oder Relativstil. Auch diese Formen sind in den H. aus dem Gebet übergegangen, in der Mehrzahl sind sie aber eben nur literarisch greifbar, u. auch das nur seit einer bestimmten Zeit. Nicht alles, was durchweg Kult-H. heißt, muß deshalb auch für die Zusammenkunft einer Gemeinde gedacht oder verfaßt sein; für die, als Kollektion (Liederbuch?) auch wieder recht uneinheitlichen, Orphischen H. (wohl 2. Jh. nC.; Lattke, H. 431) steht das fest (sie begleiten ein Opfer; die Aufführungspraxis ist eine Frage für sich; wenn ‚gesungen‘, dann trotz ihres [‚epischen‘] Versmaßes). So wird man, zumindest für die ältere Zeit, lieber einen

‚festen Kanon hymnischer Elemente‘ zugrundelegen (Dorsch 5); denn leider können wir von der Gesamtheit möglicher H.elemente im Einzelfall stets nur Teilmengen nachweisen. Wenn aber keine wiederkehrende Bauform vorliegt, sondern nur verschieden kombinierte hymnische Elemente, sind natürlich gerade sie es, die eine Abgrenzung zum Gebet erschweren. Da wir sogenannte Kult-H. aus klass. Zeit kaum kennen, können wir auch sie nicht vom Gebet korrekt unterscheiden. Daß sie bis in die Spätantike weiterleben, bedarf keines Wortes (Maas 155 mit Belegen), aber inwieweit sie noch ‚hymnische Elemente‘ enthalten, bleibt offen. Sie tun es in dem Maße, in dem sie Gebetsformen aufgreifen. Es gab ferner Kultlieder, die auch im liturgischen Sinn kein H. waren; so nennt Plutarch das Lied der Frauen von Elis auf Dionysos einen ὕμνος (quaest. Gr. 39, 299B), es war aber schwerlich ein H. (Ziegler 1269; *Lied). Wie nicht jedes Kultlied auch ein H. ist, so ist bei vielen Texten, die wir H. zu nennen pflegen, ein kultischer Gebrauch fraglich. So war des Philodamos Paian auf Dionysos (I.-U. Powell [Hrsg.], Collectanea Alexandrina [Oxford 1925] 164/71) wohl Literatur im Dienste delphischer Propaganda (B. L. Rainer, Philodamus' Paian to Dionysos, Diss. Urbana, IL [1975]; vgl. die Literatur SupplEpigrGr 32 [1982] nr. 552 sowie M. Marcovich: ZsPapEpigr 18 [1975] 167f). Auch preisende Weihungen auf Inschriften (an Götter u. göttliche Wesen, so auch an Gewässer) dürfen zu den H. zählen (G. Pfohl, Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten u. öffentlichen Lebens [1966] 62 [zu einem Preis des Flusses Meles bei Smyrna; hier mehr Beispiele u. Lit.]). Einige solcher Inschriften, so ein Apollo-H. an der Wand des athenischen Schatzhauses in Delphi, sind gar mit Musiknoten versehen (ebd.); zT. sind derlei Zeugnisse also zugleich als Lieder aufzufassen. Wieder anders steht es mit den Isis-H. (oder Isis-Litaneien; Lit.: ebd.). – Da Norden im Laufe seiner bedeutenden Untersuchung mehr u. mehr auf den Nachweis eines ‚festen Formelstils literarischer H.poesie‘ zielt (Agnost. 157), trägt er zur gattungsbezogenen Fixierung des H. wenig bei, denn ein beträchtlicher Teil der H.literatur kommt ohne die von Norden aufgewiesenen H.elemente aus. – Norden, Agnost. 145f hat die Trennung von Liturgie u. Literatur, von H. als Kultlied u. Gebetspoesie selbst klar vollzogen, indem er mit Usener, Götternamen 336 die eigentliche Bedeutung zB. der sive-sive-Formel verlorengehen sah; die freie Anwendung der Formel seit Aischylos (Dorsch 13) zeige das bereits, erst recht tun dies spätere Schriftsteller. Träfe das zu, hätten sich Autoren schon des 5. Jh. nicht mehr an aktuelle Kult-H. angelehnt; literarische u. kultische Verwendung wären zeitlich gegeneinander verschoben (vgl. auch Wünsch 158). Je unzweideutiger also hymnische Elemente in der Literatur (Poesie u. Prosa) vorkämen, desto geringer sei inzwischen ihre Rolle im Kult geworden; eben deswegen, so schon Norden, auch die Möglichkeit zur H.parodie (wohl zuerst Plat. Protag. 358a). Begreiflich, daß Norden, Agnost. u. a. 183/5 spätere ‚echte‘ Hymnodik nur in Apokryphen wiederfinden mochte. Hat er recht, leuchtet es nicht ein, wenn Dorsch hellenistische Kult-H. zwecks Nachweis ‚hymnischer Elemente‘ heranzieht (s. seine Liste von H. ebd. 5f; unterschiedslos alles, was die Forschung je H. genannt hat, bucht die ausführliche Liste bei Keyßner XI/XVI); denn die Vergleichsstücke liegen zT. 200 Jahre später als etwa Aischylos. Eine Kontinuität des Formelrepertoires bis in die Kaiserzeit wäre nur literarisch, kaum in Liturgien denkbar. Je zweifelhafter der kultische Charakter eines H., desto wahrscheinlicher ist sein literarischer, zumindest solange die von Norden ermittelten H.bausteine als formgeschichtliche Konstanten von H. allgemein gelten. Norden könnte sich wohl auch darin bestätigt sehen, daß es schon um 200 vC. einen Paian auf den ‚Befreier Griechenlands‘ Titus Flamininus als σωτήρ gab (Powell aO. 173; Plut. vit. Flamin. 16; das Herrscher-Enkomion hat sich des Gebetsstils auch sonst bedient: Philo leg. ad Gai. 21; Norden, Agnost. 223f; vgl. Athen. dipnos. 6, 253D; s. o. Sp. 916 zum Lehrgedicht).

2. Vom Kult zur Literatur (Beispiele). Norden wollte auch zeigen, wie ‚das besprochene Gebetsschema aus der Poesie in die hohe Prosa eingedrungen ist‘ (Agnost. 156f mit Hinweis auf Apul. met. 11, 25). Dahin gehören kaiserzeitliche Prosa-H. (Norden, Agnost. 165f u. a. zu Aristides Rhetor; Lattke, H. 45/54; Amann 7/16), die man nun wieder, als Gattungsnamen, einem Stilkriterium zu unterwerfen pflegt. Schaut man weiter, gibt es *Epigramme in H.form (Wünsch

158), aber auch hier ist das Gebet die Folie, es mag liturgisch gedacht sein oder literarisch. Man sollte auch die Proömien des Lehrgedichts (Hesiod, Arat, Lukrez, Vergil usw., Material u. a. bei Lattke, H. 15. 33. 80/2) primär als Gebete, nicht als H. verstehen (später vgl. bes. Germ. Arat. 1/16 [s. Wünsch 179]: Ersatz des Zeus [Arat 1f] durch den Kaiser [Verg. georg. 1/42 stehen Götter u. Herrscher noch nebeneinander; vorher Lukrez besingt im Proömium einzig Venus als Aeneadum genetrix, der ‚Adressat' empfängt nur die gattungsübliche dedicatio, allerdings rühmt Lukrez in 3, 1/30 Epikur als Archegeten rettender Lehre durchaus ebenfalls ‚hymnisch']); solche literarischen Gebete können sich in der Kaiserzeit u. a. an Gestirne (Claudius ad lunam: E. Baehrens, Poetae Latini minores 3 [1881] 163f), oder etwa ans Meer als an Okeanos richten (ebd. 165; s. dazu K. Smolak: R. Herzog [Hrsg.], Hdb. der lat. Literatur der Antike 5 [1989] § 553, 1; vgl. außer Orph. hymn. 3 ['Ωκέανος] auch die H. auf Papyri bei Heitsch 1, 49, 1/14; die Titel der Mesomedes-H. bei Lattke, H. 43 [zB. hymn. 6: εἰς 'Αδρίαν]). Von dem für uns ältesten röm. Exemplar, dem (hexametrischen) Iuppiter-H. (frg. 2) des Valerius Soranus (gest. 82 vC.) sind nur zwei Verse erhalten (K. Büchner, Fragmenta poetarum latinorum [1982] 53 ~ Aug. civ. D. 7, 9), so daß wir nicht wissen, zu welchem literarischen Genos es gehört (vgl. Versnel, Inconsistencies 213/5). Es handelt sich da stets um Bestandteile des allgemein verbreiteten Gebetsstils, die in die verschiedensten Literaturgattungen, so dann auch in einen H. im engeren Sinn stilisierend übernommen werden, die betreffende Gattung aber nicht konstituieren (Kleinknechts [53/5] Ausdruck ‚Gebet als Kunstwerk' kommt diesem Befund nahe). Etwas anders steht es zB. mit Senecas Tragödien, da sie als Gattung, im Rückgriff auf klassische attische Vorbilder, mit ihnen auch das Chorlied wiederaufleben lassen (zu den Stellen bei Norden, Agnost. 155_1 vgl. ferner Sen. Oed. 403/508; gar nichts dazu bei Lattke, H.). Seneca aO. läßt die Frauen Thebens einen Bacchus-H. ‚singen'; der Epiklese (huc ades/ ... votis 405f, huc adverte ... caput 409) folgt hier die tu-Prädikation mit großer Aretalogie. Ähnlich obligat war ein H. eigentlich sonst nur in der Lyrik, in Rom wohl seit Catulls Diana-H. in sechs vierzeiligen Strophen (Catull. 34; s. o. Sp. 924 zu *Horaz; Beispiele sind u. a. Hor. carm. 1, 35; 3, 18; Wünsch 177; Norden, Agnost. 152f; Lattke, H. 83f); Horaz parodiert aber auch schon (s. Norden, Agnost. 143/50 zu Hor. carm. 3, 21; vgl. sat. 2, 6, 20). Gerade die Parodie des literarischen H. außerhalb der Lyrik zeigt, wie fest er seit hellenistischer Zeit im Bewußtsein verankert war. Von seinem Platz am Kopf des Lehrgedichts war schon die Rede (o. Sp. 916). Ferner wissen wir, daß sich seine Reichweite längst außer auf Götter auch auf ‚übermenschliche Wesen' erstrecken konnte, so in römischer Poesie u. a. bei Lukrez (o. Sp. 931). Im Epos ging es traditionsgemäß oft genug um Kulthandlungen mit H. u. Gebeten oder um laudes deorum als solche (Verg. Aen. 8, 284/97 findet ein Herakles-H. der Salier doppelchörig statt; allein die Wendung dicere laudes berechtigt allerdings nicht zur Annahme einer musikalischen Aufführung [anders Lattke, H. 85 zu Ovid. trist. 5, 3, 3f]; vgl. ferner Verg. Aen. 4, 576f [dazu Appel 78]). Geradezu überboten hat dann Ovid alles Ältere im Bacchus-H. der Metamorphosen (Ovid. met. 4, 11/32; dazu u. a. Norden, Agnost. 153f); auf das Opfer folgt ein ὕμνος κλητικός mit plerophorer Beinamensreihe (vgl. v. 16f: et quae praeterea ... plurima ... / nomina), in die sich der Dichter selbst einschaltet (v. 17 habes), um dann in tu-Prädikation u. Aretalogie fortzufahren. Aus dem allgemeinen Preis lenkt der Text dann zurück zum Hergang in Theben: Die Mänaden beten unter Instrumentalbegleitung um die Präsenz des Gottes (tympana, Trompeten, Flöten: 29f; placatus mitisque ... adsis: 319; vgl. u. a. noch das Monostichon 8, 598 [aus einem Neptun-Gebet]); daneben die Kurzform quisquis es, o faveas ... adsis (met. 3, 613) ist ausgesprochen komisch (angeredet ist Bacchus als trunkener Bursche, ungöttlich am Strande wankend). Intervention des Epikers im H.- oder Gebetsstil ist ferner u. a. Lucan. 4, 189f (nunc ades ... Concordia; *Homonoia). H.stil ist schließlich auch in die Elegie eingedrungen (u. a. Propert. 3, 17; J. F. Miller, Propertius' hymn to Bacchus and contemporary poetry: AmJournPhilol 112 [1991] 77/86; PsTibull. 3, 6 [Lygdamus]; 3, 10 [= 4, 4: De Sulpicia]; vgl. 3, 19; Norden, Agnost. 154; Lattke, H. 84), namentlich in die an Kallimachos orientierte aitiologische, so in Ovids Fasti, in denen der röm. Festkalender ohnehin Kult u. Götteranreden vorsah (Ovid. fast. 5, 663/90; 2, 127/44 preist ganz ‚hymnisch' den Kaiser). – Bausteine des H., übertragbar wie sie inzwischen waren, konnten ins Negative gewendet werden; das ergab eine kräftige Verfluchung (so Tibull. 1, 2, 7/14; andere Beispiele Ratkowitsch 165; schon Kroll, Hymnodik 58 hatte das bemerkt [zu Act. Thom. 44]; ein Anti-H. ist im 4. Jh. Tiberian. carm. 2 [Smolak aO. (o. Sp. 931) 265 § 552]). Erstaunlich nun, daß schon früher Cicero in seiner ersten Catilinaria diese Möglichkeit genutzt hatte (Cat. 1, 18). Er läßt die Patria dem (‚übermenschlich' bösen) Aufrührer Catilina ins Gewissen reden; die Inhalte einer Aretalogie sind hier ins Gegenteil verkehrt (vorzügliche Analyse bei Ratkowitsch). So hat Ciceros nullum ... nisi per te im H. in nil / nec sine te seine Entsprechung, über Kleanthes (u. Sp. 934) zurückreichend bis Pind. Nem. 7, 3 (in Rom vgl. u. a. Lucr. 1, 22; Catull. 61, 66/9; dazu Ratkowitsch 158f; ebd. 160/2 zur ‚Allmachtsformel' [generell zu den ‚All-Prädikationen' s. W. Pöhlmann]). Parodiert erscheint der literarische H. im Epigramm zB. Martial. 5, 24 (auf den gladiator et magister Hermes [v. 15 omnia solus et ter unus]; dazu Versnel, Parody; vgl. Kleinknecht 199/202; griechische Beispiele sind zB. Anth. Graec. 5, 134; 9, 485. 524 [**Abecedarius]; Wünsch 166/8, hier 168 auch zu H. als Epigramm [zB. auf den Demos von Athen oder auf hellenistische Herrscher]). Inwieweit die H.parodie sich christlich fortsetzt (Baehrens aO. [o. Sp. 931] 3, 170 [Anth. Lat. nr. 682 Riese]), ist strittig (Wünsch 179f).

3. Philosophische Hymnen. Daneben lebt als ‚echter' H. eine Spielart wie Aristot. εἰς ἀρετήν (D. L. Page, Poetae Melici Graeci [Oxford 1962] nr. 842) weiter, nämlich der poetische H. mit philosophischem Inhalt. Diese Tradition hat der Stoiker Kleanthes geradezu begünstigt (SVF 1 nr. 537 [Sen. ep. 107, 11]; v. Severus 1149f; Lattke, H. 33); sie wirkte bis Boethius weiter. Das Bestreben, Philosophie u. Poesie wieder zusammenzubringen (wie sie einst bis Parmenides beisammen waren), beginnt, gleichzeitig mit einer allgemeinen Renaissance ‚religiöser' Poesie, im 2. Jh. nC. zögernd neu (Serapion [Plut. Pyth. orac. 18, 402F]; vgl. J. Nollé: ZsPapEpigr 41 [1981] 197/206), um dann in der φιλόσοφος εὐχή (Esser 11_1 zu Max. Tyr. 5, 8; Procl. in Plat. Tim. comm. 1, 214, 3 Diehl; Clem. Alex. strom. 7, 7, 39f [GCS Clem. Alex. 3, 30]) des Spätplatonismus mit Proklos zum Höhepunkt zu kommen (dazu u. a. Esser 102/8, bes. 108: Die H. des Proklos sind echte Gebete als ἐπιστροφή [ebd. 7f] ‚im Dienste der Heilsfindung'; vgl. Procl. aO. 207, 20/14, 12). Vorher hatte hier Synesios angeschlossen, der die Form des H. als Einklang mit archaisch-religiösen Ursprüngen verstand (zum Dorischen [es verkörpert σεμνότης] s. Synes. hymn. 9, 4f Terzaghi; vgl. dazu J. Gruber / H. Strohm, Synesios v. Kyrene. Hymnen [1991] 20. 232f. 219 [zu hymn. 7, 1f]). Synesios hat Mesomedes zitiert (ep. 95 [1, 161, 9/13 Terz.; der Text entspricht Heitsch 1 nr. 3, 9/11]). Ob der Anspruch auf Erstmaligkeit (Synes. hymn. 6, 1/3) das Metrum meint (so vermuten Gruber / Strohm aO. 215 zSt.) oder die Buchform (ein H.buch nimmt Wilamowitz, Verskunst 595 schon für Mesomedes an), ist strittig (s. auch Lattke, H. 294/6; Strohm 51; zur Gesamthaltung jetzt Erler, Rez.; Vollenweider sah Synesios dagegen eher als Christen; so auch mit älterer Forschung Kroll, Hymnodik 46_3). In dieser philosophischen (stoischen u. mittel- bis spätplatonischen) Hymnodik wahrt der H. immer noch seine Theozentrik (‚etwas Göttliches' ist Inhalt [o. Sp. 917], wenn auch jetzt in verstärkt ‚weltanschaulicher' Perspektive). Das gilt nicht minder für den Westen, etwa für Martianus Capella oder Tiberian. carm. 3 (Baehrens aO. [o. Sp. 931] 3, 267f [32 Hexameter]; Text jetzt bei S. Mattiacci, I carmi e i frammenti di Tiberiano [Firenze 1990] 58f; Norden, Agnost. 78_1. 155_1 [hier sowie 77/81 zur ‚umfangreichen neuplatonischen Gebetsliteratur']; über Tiberian s. jetzt bes. Smolak aO. [o. Sp. 931] § 552 [‚Philosophenethopöie']); diese ‚didaktisch-religiösen' H., je länger, desto mehr, im ‚epischen' Versmaß ergehend u. jedenfalls von vornherein ‚literarischen' Zuschnitts, stehen als ‚Texte', ihrer mehr oder weniger obligaten H.elemente ungeachtet, durchaus für sich; ihre formgeschichtliche Nachwirkung in christlicher oder scheinchristlicher Poesie zeigt keine nennenswerten Brüche (des Synesios ‚lyrisches' H.buch ist als solches vielleicht ein Sonderfall, aber s. o. zu Mesomedes; auch ‚echte' Lieder könnten Vorbild gewesen sein; es gab ja Psalmbücher, zB. bei den manichäischen Kopten [4. Jh.; Lattke, H. 196/207]). – Aber auch hier, völlig anders als noch in Ciceros H. auf die Philosophie (Tusc. 5, 5), spielen

,hymnische' Elemente im Sinne Nordens, also Formalien des Gebets, eine sekundäre Rolle. Die religiös-philosophische Grundlage dieser H. brachte es mit sich, daß christliche (literarische) H. im Osten des 4. u. 5. Jh. verwandten, nämlich platonisierenden Inhalts blieben, durchaus im Einklang mit zeitgenössischer Dogmatik; infolgedessen könnte der berühmte H. Gregors v. Nazianz ὦ πάντων ἐπέκεινα, ein hexametrischer H. εἰς θεόν (carm. 1, 1, 29 [PG 37, 507/8A] = W. Christ / M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum Christianorum [1871] 24; Norden, Agnost. 78f; allgemein s. Lattke, H. 288f), ebensogut ,unecht' sein, da ihm spezifisch Christliches abgeht (vgl. auch B. Wyss, Art. Gregor II: o. Bd. 12, 811). *Boethius schließlich ist ohne diese Kontinuität des stoischen bzw. platonisierenden H. gar nicht zu denken (typischen Gebetsstil läßt er wohl häufiger ein); Gemeinsamkeiten mit Orphik u. Chaldäischen Orakeln tun das Ihre, die antik-christl. Ambivalenz (F. Wotke: o. Bd. 2, 487f) zu verstärken (s. Klingner; Theiler, Rückkehr).

II. Methodisches u. Sachliches zur altchristl. Hymnodik. Viel Material vom 2. bis 5. Jh.: Lattke, H. 275/93 u. 307/29.

a. Definitionsversuche. In der Forschung haben besagte Definitionsschwierigkeiten zu Ausdrücken wie ,Gebets-H.' u. ,Psalmgebet' geführt (v. Severus 1137. 1162). Es konnte nur eine notdürftige Lösung sein, unter H. eine ,Zusammenfassung aller Arten sakraler Dichtungen u. Gesänge' zu verstehen (Ziegler 1268); das entspricht zwar dem bekannt weiten Gebrauch des Wortes, der allein ja auch eine formal u. inhaltlich so heterogene Sammlung von H. wie die der sog. homerischen, die noch dazu aus verschiedenen Jhh. stammen, ermöglicht hat; es wird aber kaum angehen, die mit H. bezeichneten Gedichte des Kallimachos (Wünsch 166f), wenn sie denn schon als ,sakrale Dichtung' gelten sollen, mit Kultliedern unter einen Oberbegriff zu bringen. Eine gute Definition, wenn es sie gibt, müßte formgeschichtlich lauten. Kroll hat nun als ,formales Kriterium des H.' (Hymnodik 8), gut antik, den feierlichen, gehobenen Stil bestimmt, inhaltlich sei er eine Verherrlichung Gottes in Lob u. Dank (ebd. 10). Hier fehlt gleichfalls eine Unterscheidung des literarischen vom liturgischen H. Sie muß fehlen, wenn der Begriff H. gleichermaßen den Prosa-H. (Brioso Sánchez 85: himnos retóricos), biblische Cantica u. ambrosianische H. umfassen soll (die nun wieder, anders als christliche H. zuvor, ihren Platz als Chorgesang im Gottesdienst haben). Krolls nachdrückliche Warnung (Hymnodik 12), ,bei hymnodischen Gebilden ohne weiteres an liturgische Verwendung zu denken', klammert das Problem möglicherweise aus; fraglich ist allerdings, ob vom ,liturgischen' H. die H. des Kleanthes oder des Clemens v. Alex. als ,individuelle' H. unterschieden werden sollten (ebd.; s. auch 40), wenn man diese Texte formengeschichtlich einordnen möchte. Nach anderer Definition ist es ein H., ,der in ritualisierter Form u. für eine typische, wiederkehrende Situation Danksagung u. Lobpreis mit der Bitte um Segen verbindet' (v. Severus 1135). Damit sind zweifellos wichtige Merkmale des H. erfaßt; seine Nähe zum *Gebet (über die maßgebende Differenz s. Kroll, Hymnodik 11), *Akklamation, *Doxologie usw. steht ja außer Zweifel (ebd. 34f). Schon Keyßner 1 hat die Abgrenzungsschwierigkeiten betont; er sah im H. vorsichtig eine ,künstlerische Formung des Gebets'. So war es denn ein Rückschritt, den H. einfach als ,gesungenes Gebet' (Bremer 95) zu bezeichnen, eine Definition, die das Problem des H. ausklammert, bloß für einen Teil des H. gilt u. am ehesten für den christl. H. zutrifft, obwohl wir über ihn zu wenig wissen. Anders als im Gebet dürfte für H. eine Bitte, es sei denn die um das Kommen des Gottes, nicht konstitutiv sein, wie umgekehrt fürs Gebet die Prädikation durchweg nur zweitrangig ist (Dorsch 12; vgl. auch Kroll, Hymnodik 10f u. die Lit. Dorsch 170_{52}).

b. Frühkirche u. Umwelt. Wenn die christl. Hymnodik ,vorliterarisch' beginnt (Vielhauer 40), so läßt sich über dieses Frühstadium nur vermuten; der Streit, ob es sich im NT um H., ,Lieder', um ,gesungenes Bekenntnis' usw. handelt, fruchtet schwerlich (s. hierzu u. a. Riesenfeld; W. Pöhlmann; Hengel, Christuslied; eine ältere Diskussion bei Dibelius 219/25). Immerhin hatte bereits Kroll 1 Tim. 3, 16 u. 2 Tim. 2, 11 ,eine Art Symbol' (dagegen Dibelius 222: ,Lied') bzw. (im Anschluß an die Forschung) ,geradezu Lied' nennen können (H.dichtung 262). Paßt dazu die Annahme, es habe ,im Anfang bei den Christen überhaupt nur ... H.' gegeben (ebd. 260)? Allgemein rechnete auch Kroll im ältesten Christentum mit ,orientalisch'

beeinflußten Prosa-H. (ebd. 260f). Er wollte die fürs Urchristentum ,bezeichnende reiche Blüte des H.' in ,den großen Zusammenhang der religiösen Poesie der Kaiserzeit' gestellt sehen (Hymnodik 4); gelingen konnte das freilich nur mit jenen Spielarten, die einerseits noch dem urchristl. Impuls folgten (,seelische Erregung', ,religiöse Hochstimmung atem- u. besinnungsraubender Gefühle': Kroll, H.dichtung 258; ,Enthusiasmus u. Ekstase': ders., Hymnodik 47; vgl. ebd. 10. 13; paßt dazu, daß im NT vornehmlich Prosa-H. vorkommen [ebd. 91]?), ohne von kirchlicher Reglementierung gehemmt zu werden, zum andern sich auf die hellenistisch-kaiserzeitliche (literarische) H.poesie einließen. Nun ist die These vom ,ungeheuren H.reichtum der ersten christl. Jhh.', der zT. wegen des ekstatischen Charakters verlorengegangen sei (H.dichtung 259), nicht leicht zu beweisen u., hierin verwandt der doch wohl stark psychologischen Auffassung des urchristl. (angeblich konfliktfreien) Gemeindelebens, eher romantisierend. ,H. u. Ekstase gehören ihrem Wesen nach eng zusammen' (Kroll, Hymnodik 84) ist jedenfalls keine historische Bemerkung (Tert. adv. Marc. 5, 8 usw. ist von H. gar nicht die Rede). Kroll bezog sich namentlich auf die H. der Joh.-Apokalypse (H.dichtung 263f), aber u. a. auch auf Melito v. Sardes (ebd. 262; vgl. Lattke, H. 275f); nicht nur formal ganz unterschiedlich, sondern auch theologisch fernliegend sind die sog. Oden Salomos (ebd. 251/3); Kroll berief sich für seine These auch auf sie (Hymnodik 80/2; ders., H.dichtung 265/8), allerdings nicht ohne Vorbehalt, ihre ,Christlichkeit' betreffend (ebd. 268). Er zählte sie, zusammen mit den H. der apokryphen Apostelakten (ders., Hymnodik 49/80), ,der Häretiker' (ebd. 82/98), d. h. Markions (82/4), der Montanisten (84f) u. der Gnostiker (185/98), zu den ,volkstümlichen'. Lassen sich all diese Texte, ihrer form- u. religionsgeschichtlichen Eigenarten ungeachtet, für jene ,überreiche frühchristl. Hymnodik' in Anspruch nehmen? Gerade weil sich unser Material wissenschaftlich befriedigender Bearbeitung entzieht, sollten wir von Anfang an außer mit formalen Unterschieden, wie immer sie begründet sein mögen, auch mit religionsgeschichtlichen Überschneidungen rechnen, die eine Isolierung frühchristlicher H. von nichtchristlichen wie von ,häretischen' innerhalb der geistigen Gemengelage des 1./4. Jh. so ungemein erschweren. Wahrscheinlich hat Kroll von vornherein eine Sonderstellung christlicher Hymnodik ins Auge gefaßt (Nordens Ziele, auf die Kroll sich wiederholt berief, waren recht andere); gemessen an nichtchristlichen H. verkörpert ihm ihr ,speziell christliches' Gotteslob ,reinere' Form (sie ist ,nicht selbstsüchtig'), ist ,reinerer' Ausdruck des religiösen Bewußtseins (Hymnodik 10). Daß die ,altchristl. Zeit' (ebd.) Besonderes hervorgebracht habe, bleibt Postulat (der Untergang urchristlicher H. [Begeisterung, Mündlichkeit, Improvisation] hat kaum allein im ,antihäretischen Biblizismus' [ebd. 38] seine Ursache). Der Unterschied zur nichtchristl. ,Hymnodik' scheint laut Kroll also eher moralischer Art. Seine Grundkonzeption, der Zusammenhang von H. u. Ekstase sowie sein Bild der Urgemeinden, ist stark beeinflußt von F. Heiler (Das Gebet[3] [1921]; vgl. Kroll, Hymnodik 10_3 u. ö.), der selbst auf Schleiermacher verwiesen hatte (ebd. 10_5). Sein Bild des Urchristentums hat sich Kroll (Hymnodik 47_1. 48) von G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien (1921) bestätigen lassen, der für die Einheit von H. u. Ekstase wohl mehr als Kroll auf H. in Hermetik, Gnosis usw. eingegangen ist (kritisch dazu Kroll, Hymnodik 49_1). Kroll hatte ja mit seiner Monographie auch nur das Ziel verfolgt, ,den H. des Klemens auf Christus in den geschichtlichen Zusammenhang der christl. Hymnodik zu stellen' (ebd. 4); das bedeutete ja, den Schritt von einem in Stil, Epoche u. Absicht ganz gut beschreibbaren literarischen H. in durchaus andersartige Texte zu tun (der Satz, dem Alexandriner habe wie den ältesten Christen das ganze christl. Leben als H. auf Gott gegolten [ebd. 40], sollte vielleicht die Brücke schlagen zu den Verhältnissen der Urkirche, wie Kroll sie sah; er trägt aber für eine Gattungsanalyse nichts bei; auch Clemens lebt laut Kroll [ebd. 12] noch im ,Enthusiasmus', der ihn den berühmten Prosa-H. hat dichten lassen). Auch unabhängig von solchen Prämissen führt kein Weg von den urchristl. ,Liedern' in antike Gattungen (Vielhauer 47f), oder doch höchstens punktuell (zB. in ,Allmachtsformeln'; dazu W. Pöhlmann). Seit der Mitte des 3. Jh. jedenfalls (so Kroll, H.dichtung 259; ders., Hymnodik 38), wird die lebendige H.tradition der Gemeinden ,biblizistisch' verdrängt, u. es

gibt nur noch Psalmen u. Lieder aus den kanonischen Schriften der Bibel (ebd.). Das mag für den Gottesdienst gelten, u. eine dogmatisch-antihäretische Regulierung großkirchlicher H.produktion ist gewiß wahrscheinlich (während sich Groß- u. Teilkirchen bis ins 3. Jh. in ihrer Hymnodik nicht unterschieden, führten, so Kroll, Ausmaß, größere Volksnähe [Hymnodik 98] u. missionarische Wirkung der H. häretischer Gemeinden zu einem Konkurrenzdruck auf die Orthodoxen, auf den sie mit ‚biblizistischer Einschränkung frei strömender Hymnodik‘ reagierten). Krolls Perspektive läßt sich aber nur mit Mühe auf literarische Hymnodik beziehen; diese macht sich ja schon mit Clemens v. Alex. selbständig u. müßte für sich stehen, gerade weil sie ja, anders als die urchristl. Hymnodik, die wir kennen, als lyrisches Gebilde den Anschluß an die Poesie der Kaiserzeit vollzieht; sie sollte in der Tat mit zeitgenössischer nichtchristlicher verglichen werden. Ob die biblizistische Einschränkung mit stärkerer Christozentrik einhergeht, läßt die Überlieferung nicht mehr recht erkennen; Kroll (Hymnodik 44) hatte sie auch an der Textgeschichte von Col. 3, 16; Eph. 5, 19 ablesen wollen: hier hätten jüngere Hss. ‚Gott‘ durch ‚Christus‘ ersetzt; faktisch sind aber beide Stellen im Gedächtnis von Schreibern kontaminiert worden (u. das gilt nicht nur für den Austausch von τῷ θεῷ gegen τῷ κυρίῳ [nicht Χριστῷ], sondern auch für den Kontext; vgl. o. Sp. 925f zu Hieronymus).

c. Zum literarischen Hymnus der Christen. Der literarische H., der allein in diesem Art. zu Wort kommen sollte, beginnt im Christentum aA. des 3. Jh. Er fügt sich ohne Kontroversen in die Tradition u. ihre Spielarten. Ein so verbreiteter Texttyp müßte zur Fortsetzung drängen, sobald literarische Ansprüche wuchsen. Daß Götter, Kosmos u. Herrscher als Inhalte zugunsten der laudes dei ausfielen (o. Sp. 921), verstand sich eher von selbst; die Adressaten waren ja auch schon früher recht variabel, so daß zur Konfrontation kein Anlaß bestand. – Literarische H. christlicher Schriftsteller stehen fest in der Tradition der Gattung, indem sie Merkmale hymnischen Stils weiterverwenden; konstitutiv ist da nicht nur die Schriftlichkeit, sondern auch die Freiheit in der Anwendung der Gebetsstruktur. Ferner werden inzwischen Laudes martyrum selbstverständlich in den H. einbezogen. Das gilt etwa für Paulinus v. Nola oder Prudentius. Ihre Hymnodik kann gut verschiedenen Gattungen zugeordnet werden (Lyrik bzw. panegyrisches *Epos). Läßt man mehr oder weniger hymnisch geprägte Einzelstücke aus dem Spiel (*Marius Victorinus; s. Lattke, H. 309), zumal solche, die wie die kurzen H. Claudians (o. Sp. 925) primär Hofdichtung sind oder überhaupt eine religiös-philosophische Mischung verkörpern (s. zB. o. Sp. 934 zu Synesios; *Ausonius [ephem. 3, 13 (7 Peiper)]), dann bleiben von den dezidiert christl. Exemplaren westlicher Literatur hauptsächlich solche, die dank ihrer formalen Eigenschaften u. ihrer Kompositions- oder Publikationsart zur literarischen Hymnodik im engeren Sinn zählen. Daß gebetsartige Partien in vielen Gattungen auftreten, ja bestimmte Dichtungen, die als solche keine H. sind, nachhaltig prägen können, kennen wir aus antiker Tradition (s. zB. o. Sp. 932f). Das trifft etwa auf Sedulius oder auf *Dracontius zu (s. Lattke, H. 326. 328). Überhaupt wird man für die Spätantike günstig mit einer allgemeinen Mischung der Gattungen rechnen; ein literarischer H. in Reinform läßt sich jedenfalls nicht leicht entdecken. Um so lohnender müßte es sein, das Vorkommen gebetsartiger Sätze oder Abschnitte christlicher Poesie (also auch Merkmale des H.stils) zurückzuverfolgen. So gehört Prud. c. Symm. 2, 634 en ades, omnipotens wie Lucan. 4, 189 zu epischen Apostrophierungen, Prud. cath. 1, 97/100 (tu-Prädikationen in chiastischer Reihung) auch inhaltlich zur Lyrik der Chorlieder Senecas (o. Sp. 931; mit Sen. Oed. 405/12 vgl. ferner Prud. cath. 3, 5; *Licht; daß hymnische Einzel-Anrufe wie ‚omnipotens‘ umstandslos weitergeführt werden, bedarf keines Wortes). Selbst im lyrischen H. treten Eigenheiten des H.stils (im Sinne Nordens) zwar zweifelsfrei u. beabsichtigt auf, aber eben doch nur als ein Moment unter etlichen (Prud. cath. 3, 1: o crucifer bone lucisator / omnipotens pie etc.; ebd. 11 folgt das fast obligate te sine dulce nihil; 86/8 bieten wieder eine tu-Prädikation usw.). Auch ὕμνοι κλητικοί als Beistandsbitte (o. Sp. 916) sind christianisiert worden, u. zwar ebensogut gattungsspezifisch im Proömium (s. o. Sp. 931 zum Lehrgedicht; vgl. Paulin. Nol. carm. 29, 1/10 [CSEL 30, 305f]) wie als Teilelement im Gedicht (vgl. u. a. Prud. cath. 5, 153/6; 6, 1;

7, 3f; 10, 1/8). Nachweise von Kontinuität mit paganer Dichtung sagen zunächst naturgemäß noch nichts über Spezifika christlicher Nutzung; aber diese ergeben sich ja erst aus der Interpretation des Kontextes u. gehören, obwohl für den Inhalt von Christlichkeit allein entscheidend, vorerst nur sekundär in den Zusammenhang dieses Art. (daß freilich Paulinus v. Nola sich, obwohl durchaus im Fahrwasser literarischer Gebete, auf David beruft [carm. 32, 6f], mag man als ‚Christianisierung‘ [biblische Begründung antik geprägter Lyrik] werten, u. er macht ja diese Berufung auch explizit, indem er ‚davidische‘ Psalmen im Stile des *Horaz überträgt u. in sein polymetrisches Werk einbaut). – Im Rahmen der ‚Gattung‘ H. u. formengeschichtlich findet nennenswerte ‚Auseinandersetzung‘ nicht statt. Darum war hier vor allem von den Schwierigkeiten der Differenzierung zu sprechen, namentlich zu versuchen, eine Abgrenzung des (literarischen) H. vom *Lied plausibel zu machen.

A. ADAM, Die Psalmen des Thomas u. das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis = ZNW Beih. 24 (1959). – F. ADAMI, De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus: JbClassPhilol Suppl. 26 (1901) 213/62. – J. AMANN, Die Zeusrede des Ailios Aristeides = TübBeitrAltWiss 12 (1931). – G. APPEL, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 (1909). - J. ASSMANN, Ägyptische H. u. Gebete (Zürich/München 1975); Art. H.: LexÄgypt 3, 103/10. – P. AUFFRET, Hymnes d'Égypte et d'Israel. Études de structures littéraires = Orbis bibl. et orient. 34 (Fribourg / Göttingen 1981). – C. AUSFELD, De Graecorum precationibus quaestiones: JbClassPhilol Suppl. 28 (1903) 502/47. – A. BASTIAENSEN, De oudchristelijke hymne: Lampas 23 (1990) 244/58. – TH. BAUMEISTER, Art. Gebet V. Alte Kirche: TRE 12, 60/5. – E. BECK, Ephräms des Syrers Hymnik: Liturgie 1, 345/79. – J. BERGMAN, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretalogien (Uppsala 1968). – A. BERNABÉ, Orphei hymnorum concordantia (1988). – E. BOLISANI, L'innologia cristiana antica (Padua 1963). – H. BRAKMANN, Der Gottesdienst der östl. Kirchen: ArchLiturgWiss 30 (1988) 303/410; Zu den Liturgien des christl. Ostens: ebd. 24 (1982) 377/410. – J. M. BREMER, Griekse hymnen: Lampas 12 (1979) 95/110. – M. BRIOSO SÁNCHEZ, Aspectos y problemas del himno cristiano primitivo. Investigación sobre las formas de los himnos en lengua griega (Salamanca 1972). – S. P. BROCK, Syriac and Greek hymnography: StudPatr 16 = TU 129 (1985) 77/81; Syriac studies 1960/70: ParOr 4 (1973) 393/465; Syriac Studies 1971/80: ebd. 10 (1981/82) 291/412. – K. BUCHHOLZ, De Horatio hymnographo, Diss. Königsberg (1912). - W. BULST (Hrsg.), Hymni Latini antiquissimi (1956). – F. CABROL, La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles: RechScRel 18 (1928) 9/30. – J. S. CLAY, The politics of Olympos. Form and meaning in the maior Homeric hymns (Princeton 1989). – C. COLPE, Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der oriental. Gnosis: JbAC 7 (1964) 77/93. – F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von H. u. Danklied in Israel = WissMonogrATNT 32 (1969). – O. CRUSIUS, Die delphischen H. = Philol 53 Erg.H. (1894). – I.-H. DALMAIS, L'hymnographie syrienne: MaisonDieu 92 (1967) 63/72. – G. DANIELEWICZ, De elementis hymnicis in Sapphus Alcaei Anacreontisque carminibus obviis quaestiones selectae: Eos 52 (1974) 23/33. – R. DEICHGRÄBER, Gottes-H. u. Christus-H. in der frühen Christenheit = StudUmweltNT 5 (1967). – L. DEISS, Hymnes et prières des premiers siècles = Collect. Vivante tradition 2 (Paris 1963). – G. DELLING, Art. ὕμνος: ThWbNT 8 (1969) 492/506. – M. DIBELIUS, Lit. zur Formgeschichte des NT: ThRundsch 3 (1931) 207/42. – DIETERICH, Mithr. – K. D. DORSCH, Götter-H. in den Chorliedern der griech. Tragiker, Diss. Münster (1982). – G. M. DREVES / C. BLUME, Ein Jtsd. lateinischer H.dichtung 1/2 (1909). – M. ERLER, Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars: Proclus et son influence, Actes du Colloque de Neuchâtel (Zürich 1987) 179/217; Rez. S. Vollenweider: Gnomon 61 (1989) 104/11. – H. P. ESSER, Untersuchungen zu Gebet u. Gottesverehrung der Neuplatoniker, Diss. Köln (1967). – H. FÄRBER, Die Lyrik in der Kunsttheorie der Antike (1936). – S. FARRIS, The hymns of Luke's infancy narratives = JournStudNT Suppl. Ser. 9 (Sheffield 1985). – W. FAUTH, Der Morgen-H. Aeterne rerum conditor des Ambrosius u. Prudentius cath. 1 (Ad galli cantum): JbAC 27/8 (1984/85) 97/115. – P. FIEDLER, Zur Herkunft des gottesdienstlichen Gebrauchs von Psalmen aus dem Frühjudentum: ArchLiturgWiss 30 (1988) 229/37. – A. FITZGERALD (Übers.), Essays and hymns of Synesius (London 1930). – J. FONTAINE, Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence (Paris 1980); Naissance de la poésie dans l'occident chrétien (ebd. 1981). – G. FRAUSTADT, Encomiorum in litteris Graecis usque ad Romanam aetatem historia, Diss. Leipzig (1909). – M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie (1973). – H. J. GABATHULER, Jesus Christus, Haupt der Kirche,

Haupt der Welt. Der Christus-H. Colosser 1, 15/20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre = AbhTheolATNT 45 (Zürich 1965). – R. Gerber, Art. H., C. Der mehrstimmige H.: MusGeschGegenw 6 (1957) 1018/30. – J. Gnilka, Der Christus-H. des Philipperbriefes (2, 6/11) u. die ntl. H.dichtung: Liturgie 1, 173/86. – H. Grimme, Der Strophenbau in den Gedichten Ephraems des Syrers. Mit einem Anhange über den Zusammenhang zwischen syrischer u. byzantinischer H.form = CollectFriburgensia 2 (Fribourg 1893). – K. E. Grözinger, Musik u. Gesang in der Theologie der frühen jüd. Literatur = TextStudAntJud 3 (1982). – F. Hahn, Der urchristl. Gottesdienst = StuttgBibelStud 41 (1970); Liturgische Elemente in den Rahmenstücken der Johannesoffenbarung: Kirchengemeinschaft - Anspruch u. Wirklichkeit, Festschr. G. Kretschmar (1986) 43/57. – A. Hamman, La prière chrétienne et la prière païenne, formes et differences: ANRW 2, 23, 2 (1980) 1190/1247. – Ch. Hannick, Art. H. II. Orthodoxe Kirche: TRE 15, 762/70. – A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius[2] 1, 1/2, 2 (1958). – M. A. Harris, The literary function of hymns in the Apocalypse of John, Diss. Louisville, KY (1989). – E. Heitsch, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit 1[2]/2 (1963/64). – M. Hengel, H. u. Christologie: Wort in der Zeit, Festschr. K. H. Rengstorf (Leiden 1980) 1/23; Das Christuslied im frühesten Gottesdienst: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Festschr. J. Ratzinger 1 (1987) 357/404. – O. Hofius, Der Christus-H. Philipper 2, 6/11 = WissUntersuchNT 17(1976). – A. W. J. Holleman, The Oxyrhynchus papyrus 1786 and the relationship between ancient Greek and early Christian music: VigChr 26 (1972) 1/17. – F. Horst, Die Kennzeichen der hebr. Poesie: ThRundsch NF 21 (1953) 97/121. – M. Jenny, Art. Cantica: TRE 7, 624/8; Art. Hymnologie: ebd. 15, 770/8. – A. Kehl, Beiträge zum Verständnis einiger gnostischer u. frühchristl. Psalmen u. H.: JbAC 15 (1973) 92/119. – R. Keydell, Zu den H. des Synesios: Hermes 84 (1956) 151/62. - K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. H. = WürzbStudAlt 2 (1932). – W. Kirsch, Die lat. Versepik des 4. Jh. = SchrGeschKulturAnt 28 (1989) 193/220. – B. Kirschner, Alfabetische Akrosticha in der syr. Kirchenpoesie: OrChrist 6 (1906) 1/69. – H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike = TübBeitrAltWiss 28 (1937). – F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae = PhilologUnters 27 (1921) 28/67. – L. Koenen, Ein christl. Prosa-H. des 4. Jh.: Antidoron, Festschr. M. David = PapyrolLugdBatav 17 (Leiden 1968) 31/52. – Ders. / J. Kramer, Ein H. auf den Allgott: ZsPapEpigr 4 (1969) 19/21. – J. Kroll, Die christl. Hymnodik bis zu Klemens v. Alex.[2] (1968); Die H.dichtung des frühen Christentums: Antike 2 (1926) 258/81. – E. Krummen, Pyrsos Hymnon. Festliche Gegenwart u. mythisch-rituelle Tradition als Voraussetzung einer Pindarinterpretation = Unters. ant. Gesch. u. Lit. 35 (Berlin / New York 1990). – M. Lattke, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für NT u. Gnosis 1/3 = Orbis bibl. et orient. 25, 1/3 (Fribourg / Göttingen 1979/86); Sind Ephraems Madrāšē H.?: OrChrist 73 (1989) 38/43; H. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie = NT et Orbis antiquus 19 (Fribourg / Göttingen 1991). – H. Leclercq, Art. Hymnes: DACL 6, 2, 2826/928. – M. R. Lefkowitz, Who sang Pindar's victory odes?: AmJournPhilol 109 (1988) 1/11. – F. v. Lilienfeld, Psalmengebet u. christliche Dichtung in der kirchlichen u. monastischen Praxis des Ostens: Liturgie 1, 456/507. – R. J. Littlewood, Two elegiac hymns, Propertius 3, 17 and Ovid, Fasti 5, 663/92: Latom 34 (1975) 662/74. – Liturgie u. Dichtung, Festschr. W. Dürig 1/2 = Pietas Liturgica 1/2 (1983). – W. Ludwig, Die christl. Dichtung des Prudentius u. die Transformation der klass. Gattungen: EntrFondHardt 23 (1977) 303/72. – P. Maas, Epidaurische H. = SchrKönigsberg 9, 5 (1933). – J. McKinnon (Hrsg.), Music in early Christian literature (Cambridge 1988). – R. MacMullen, Paganism in the Roman empire (New Haven 1981) 237 (Reg.) s. v. hymns. 15/24 passim. 44f. 147/ $50_{67/88}$. – J. Maier, Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie: Liturgie 1, 55/90. – R. P. Martin, Carmen Christi. Phil. 2, 5/11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship = NTStudiesMonogr 4 (Cambridge 1967). – G. May, Der Christus-H. des Clemens v. Alex.: Liturgie 1, 257/73. – R. E. Messenger, Christian hymns of the first three centuries = PapHymnSoc 9 (New York 1942). – M. Meunier, Hymnes philosophiques[4] (Paris 1935). – H. Meyer, Hymnische Stilelemente in der frühgriech. Dichtung, Diss. Würzburg (1933). – A. Michel, In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine (Louvain 1976). – K. Mitsakis, The hymnography of the Greek church in the early Christian centuries: JbÖsterrByz 20 (1971) 31/49. – A. Neppi Modona, L'innologia cristiana primitiva: Bilychnis 20 (1922) 15/26. – Norden, Agnost. – Orphisme et Orphée, Festschr. J. Rudhardt = Recherches et rencontres 3 (Genève 1991). – W. Peek, Der Isishymnos von Andros u. verwandte Texte (1930). – M. Pellegrino, Innologia cristiana latina (Torino 1964). – J. Perret, Aux origines de l'hymnodie latine - l'apport de la civilisation romaine: MaisonDieu 173 (1988) 41/60. – Peterson, HTh. – E. Pöhlmann, Denkmäler altgriechischer Musik

= ErlangBeitrSprachKunstwiss 31 (1970). – W. Pöhlmann, Die hymnischen All-Prädikationen in Kol. 1, 15/20: ZNW 64 (1973) 53/74. – J. Préaux, L'hymne à Jupiter de Valérius de Sora: Hommages à M. Delcourt = Coll. Latom 114 (Brüssel 1970) 182/95. – J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit = LiturgQuellForsch 25 (1930). – W. H. Race, Aspects of rhetoric and form in Greek hymns: GreekRomByzStud 23 (1982) 5/14. – Ch. Ratkowitsch, Ein ‚H.' in Ciceros erster Catilinaria: WienStud 94 (1981) 157/67. – Th. Reinach, Art. Hymnes: DarS 5, 337/44. – M. Rese, Formeln u. Lieder im NT: VerkündForsch 15, 2 (1970) 75/95. – H. Riesenfeld, Unpoetische H. im NT? Zu Phil. 2, 1/11: Glaube u. Gerechtigkeit, Festschr. R. Gyllenberg (Helsinki 1983) 155/68. – R. Rubenbauer, Art. hymnus: ThesLL 6, 3 (1942) 3143, 55/5, 45. – D. A. Russel / N. G. Wilson, Menander Rhetor (Oxford 1981). – J. T. Sanders, The NT christological hymns = SocNTStudMonogrSer 15 (Cambridge 1971). – J. Schattenmann, Studien zum ntl. Prosa-H. (1965). – G. Schille, Frühchristliche H. (1965). – J. Schirmann, Hebrew liturgical poetry and Christian hymnology: JewQuartRev 44 (1953/54) 123/61. – W. Schütz, Der christl. Gottesdienst bei Origenes = Calwer theol. Monogr. 8 (1984). – F. Schwenn, Gebet u. Opfer = ReligionswissBibl 8 (1927). – E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1134/258. – M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli = MemAccLinc ser. 8, 4, 6 (Rom 1952) 341/485. – K. Smolak, Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios v. Kyrene: JbÖsterrByz 20 (1971) 7/30. – C. A. Sowa, Traditional themes and the Homeric hymns (Chicago 1984). – B. Stäblein, Art. H., B. Der lat. H.: MusGeschGegenw 6 (1957) 993/1018. – M. Stöhr, Art. H. A. Der Hymnos der Ostkirche: ebd. 987/93. – H. Strohm, Zur H.dichtung des Synesios v. Kyrene: Hermes 93 (1965) 47/54. – S. Szövérffy, Die Annalen der lat. H.dichtung 1 (1964) 7/166; A guide to Byzantine hymnography 1 (Leiden 1978). – W. Theiler, Die chaldäischen Orakel u. die H. des Synesios = SchrKönigsberg 18 (1942) bzw. ders., Forschungen zum Neuplatonismus (1966) 252/301; Antike u. christliche Rückkehr zu Gott: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.Bd. 1 (1964) 352/61. – K. Treu, Ein altkirchlicher Christus-H.: NovTest 19 (1977) 142/9. – H. S. Versnel, A parody on hymns in Martial 5, 24 and some Trinitarian problems: Mnemos 4. Ser. 27 (1974) 365/405; Inconsistencies in Greek and Roman religion 1. Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes = RelGrRomWorld 6, 1 (Leiden 1990). – Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristl. Literatur[2] (1978) 29/49. – S. Vollenweider, Neuplatonische u. christliche Theologie bei Synesios v. Kyrene = ForschKirchenDogmengesch 35 (1985). – A. S. Walpole (Hrsg.), Early Latin hymns (Cambridge 1922). – P. G. Walsh, Art. H. I. Westliche Kirche: TRE 15, 756/62. – E. Wellesz, Die Kirchenmusik im byz. Reiche: OrChrist NS 6 (1916) 91/125; A history of Byzantine music and hymnography[2] (Oxford 1961). – K. Wengst, Christologische Formeln u. Lieder des Urchristentums = StudNT 7 (1972). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos 1/2 (1924); Die H. des Proklos u. Synesios = SbBerlin 14 (1907) 272/95 bzw. ders., Kl. Schriften 2 (1940) 163/91; Griechische Verskunst (1921). – Th. Wolbergs, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristl. Jhh. 1 = BeitrKlassPhilol 40 (1971). – P. Wülfing, H. u. Gebet: StudClassice 20 (1981) 21/31. – R. Wünsch, Art. H.: PW 9, 1 (1914) 140/83. – K. Ziegler, Art. H.: KlPauly 2, 1268/71. – G. Zuntz, On the hymns in Corpus Hermeticum 13: Hermes 83 (1955) 68/92 bzw. ders., Opuscula selecta (Manchester 1972) 150/77.

Klaus Thraede.

Hymnus II s. Lied.

Hypapante.

H. ist ein aus Lc. 2, 21/40 gefolgertes kirchliches *Fest (volkstümlich ‚Lichtmeß', ‚Candlemas', ‚Chandeleur'; Missale Romanum vJ. 1970: In praesentatione Domini, ‚Darstellung des Herrn'), das gemäß dem mosaischen Reinigungsgesetz (Lev. 12, 2/8; G. Binder, Art. Geburt: o. Bd. 9, 67f) u. entstehender christl. Übung (ebd. 155f) 40 Tage nach Geburt Christi gefeiert wurde, d. h. solange *Epiphanie (6. I.) als *Geburtstag Christi galt, am 14. II., nach Einführung des 25. XII. als Weihnachtstermin am 2. II.

A. Ursprung u. Ausbreitung des Festes. I. Morgenland. a. Jerusalem. Ursprünglich war

H. ein spezifisches Lokalfest von *Jerusalem, bei dem weniger die Reinigung Mariens als die Freude über den erstmaligen Einzug des neugeborenen Herrn in die Heilige Stadt im Mittelpunkt stand. Hauptzeugnisse: 1) Eger. peregr. 26 (SC 296, 254/6; vgl. Bludau; S. Janeras, Egèria, Pelegrinatge [Barcelona 1986] 1, 86f; 2, 183f); 2) Lectionar. Hieros. armen. 13 (PO 36, 228f); 3) Hesych. Hieros. hom. 1f (Subs. hag. 59, 24/42. 61/74); occurs. iber. (G. Garitte, L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérus. sur l'H.: Muséon 84 [1971] 361/72); 4) PsCyrill. Hieros. occurs.: PG 33, 1187/204 (Mitte oder 2. H. 5. Jh.; vgl. Caro 596/9); 5) Cyrill. Scythop. vit. Theods.: TU 49, 2, 236 Schwartz; 6) PsGreg. Nyss. occurs.: PG 46, 1152/81 (vgl. Caro 600/3; Aubineau 4_2: um 600?); 7) Sophr. Hieros. serm. 3 (H. Usener, Sophronii de praesentatione Domini sermo, Progr. Bonn [1889]); 8) Lectionar. Hieros. iber. 196/206 (CSCO 189/Iber. 10, 34/6; s. u. Sp. 948). – Nach Egeria, unserer ältesten Quelle (381/84 nC.), wurde das Fest als Stationsgottesdienst (dazu H. Brakmann: JbAC 30 [1987] 74f mit Lit.) begangen ‚cum summa laetitia ac si per pascha‘ (peregr. 26 [SC 296, 254/6]; vgl. Hesych. Hieros. hom. 1, 1 [24]: ἑορτῶν ἑορτή, σαββάτων σάββατος, ἁγίων ἁγία; occurs. iber. 1 [aO. 163]), näherhin mit einer Zusammenkunft (‚processio‘; s. u. Sp. 952) der ganzen Gemeinde in oder bei der Anastasis (Grabrotunde) u., sicher wie üblich im ‚Martyrium‘ (gegen Baumstark, Rom 92), mit Predigten der Presbyter u. des Bischofs über Lc. 2, 22/40, mit Eucharistiefeier u. Kommunion. Die Basilika (‚Martyrium‘) ist auch nach dem Jerusalemer Lektionar des frühen 5. Jh. Ort der Meßfeier am H.fest (Lectionar. Hieros. armen. 13 [PO 36, 229]). Gelesen wurden die Perikopen Gal. 3, 24/9 u. Lc. 2, 22/40, gesungen Ps. 98 (97), 3b u. 96 (95), Texte, die die universelle Heilsbedeutung der Ankunft Christi verkünden (vgl. Hesych. Hieros. hom. 1, 6; 2, 6 [36. 66]; occurs. iber. 7 [aO. 368]; PsCyrill. Hieros. aO. 3. 8 [1189B. 1196A]; PsGreg. Nyss. aO. 1173B). – Die von Kyrillos v. Skythopolis (gest. 558) tradierte Nachricht, die wohl aus dem Abendland, vielleicht aus Rom (Usener, Weihnachtsf.^{2} 345_{40}), stammende Dame Hikelia, um 455 Stifterin eines Klosters mit Marienkirche (‚Kathisma‘) am festgeschichtlich bedeutsamen Weg von Bethlehem nach Jerusalem, habe ἐν πρώτοις ‚angeregt‘ (κατέδειξεν), ‚die Begegnung unseres Erlösergottes mit Kerzen (μετὰ κηρίων) zu begehen‘ (vit. Theods.: 236 Schw.), ist das älteste Zeugnis für die dann öfter erwähnte Kerzenprozession (PsCyrill. Hieros. aO. 15 [1201C], vgl. 2 [1189B]; Sophr. Hieros. hom. 3 [11 Us. u. ö.]), an der teilzunehmen von allen Christen der Stadt erwartet wurde (ebd. [10f]; Weiteres u. Sp. 952f). – Festdatum blieb in Jerusalem der 14. II., bis Kaiser Justinian I für 561 oder 562 den 2. II. anordnete u. ihn in den Folgejahren gegen beträchtlichen Widerstand durchzusetzen wußte (Greg. Arzruni ep. ad Armen.: PO 41, 164/7 mit Erwähnung eines entsprechenden Kaiserbriefes; dessen Gleichsetzung mit dem Justinian zugeschriebenen Sermo de festis ClavisPG 6892 [M. van Esbroeck, La lettre de l'empereur Justinien sur l'annonciation et la noël en 561: AnalBoll 86 (1968) 355/62] ist fraglich [die Echtheit bestreitet de Halleux]; für ein Kpler Echo s. Brakmann). Zur Jerusalemer Feier am 2. II. s. Lectionar. Hieros. iber. aO. (mit jüngerem Textrepertoire). – Terminologie: Als Jerusalemer Bezeichnungen für das Fest finden sich ‚quadragesima de epiphania‘ (Eger. peregr. 26 [SC 296, 254]; Lectionar. Hieros. armen. 13 [229]), καθάρσια (Hesych. Hieros. hom. 1, 1 [24]; vgl. Lc. 2, 22), ὑπαντᾶν, ὑπαντή (PsCyrill. Hieros. aO. 3. 15 [1189B. 1201B]), ὑπαπαντή (ebd. 15 [1201C]), ὑπαπάντησις (Cyrill. Scythop. aO. 236, 24), ὑπάντησις (Sophr. Hieros. hom. 3 [10b]), für den Lichtergang φωτοφορεῖν (PsCyrill. Hieros. aO. 3 [1189B]) u. φωτοφορία (Sophr. Hieros. hom. 3 [11b]).

b. Übriger Osten; Konstantinopel. Von Jerusalem über Palästina breitete sich das Fest immer weiter aus. Seine Übernahme erfolgte jedoch örtlich unterschiedlich schnell. Obschon Antiochien Jesu Darstellung im Tempel in Gottesdiensten an einem 2. II. berücksichtigte (Sever. Ant. hom. cathedr. 14 [PO 38, 400/15]), wurde dort iJ. 518 H. noch nicht festlich begangen (ebd. 125 [PO 29, 247]). – In Kpel hingegen war zu dieser Zeit das Fest seit kurzem eingebürgert (ebd. [247]; eingeführt unter Kaiser Justin I nach PsSymeon. chron.: K. Prächter, Quellenkritische Studien zu Kedrenos [Cod. Paris. 1712]: SbMünchen 2 [1897] 103 parr. [Brakmann 106_{20}]). Wie in vergleichbaren Fällen darf für die kaiserstädtische Liturgie Jerusalem-Imitation, anfänglich wohl auch für den Festtermin, unterstellt werden. Eine Prozes-

sion an H. ist um 600 als feststehende Kpler Übung bezeugt (s. u. Sp. 953f). Kaiser Justinian I favorisiert das Festdatum 2. II. u. schreitet gegen Abweichungen ein (für Kpel s. Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας: J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. mss. Bibliothecae Regiae Parisiensis 2 [Oxonii 1839] 110, 17/9 par. Theophan. Conf. chron. a. m. 6034 [1, 222, 23/5 de Boor; fälschlich verallgemeinernd Georg. Mon. chron.: 2, 627, 8/10 de Boor u. Niceph. Call. h. e. 17, 28 (PG 147, 292A)] u., vermutlich Echo der Jerusalemer Festverlegung [s. o. Sp. 948], Ἐκλογαί aO. 114, 22/5 [verkürzt beim interpolierten Georg. Monach. chron. 4, 217, 4 (PG 110, 777A)]). Ein vorübergehendes (Wieder-) Aufgreifen des 14. II. (M. Higgins: ArchLitWiss 2 [1952] 81/3) ist wenig wahrscheinlich (vgl. Th. Olajos, Les sources de Théophylacte Simocatta historien [Leiden 1988] 123_{535}. 172; de Halleux $311f_5$). Übliche Kpler Festbezeichnung sind ὑπαπαντή (Const. Porph. caerim. 36 [1, 137 Vogt]; PsGeorg. Codin. off. 5 [243 Verpeaux]) oder Ἀπάντησις τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Typic. Cpol. 2. II [1, 220 Mateos]). – Die Kirche Persiens lehnte das H.fest noch im 9. Jh. ab (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 1, 17 [CSCO 76/Syr. 32, 67] unter Berufung auf Katholikos Išo‘yahb III [gest. 659]).

II. Abendland. a. Rom. Zeugnisse (zT. auswärtige Bearbeitungen röm. Quellen): 1) Lib. pontif. 86 (1^2, 376 Duchesne mit Komm. ebd. 381); 2) Sacramentarium Gregor.-Hadrianum (nr. 123/7 [1, 123f Deshusses], Fest-Formular Mitte 7. Jh. zusammengestellt [ebd. 3, 63]); 3) Sacramentarium Gelasianum vetus (nr. 829/31 Mohlberg; Chavasse 402: vor Ende 7. Jh.; zu den fränkischen Junggelasiana s. P. Saint-Roch, Le 2 février dans les Gélasiens francs: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] 735/40); 4) Ordo Romanus nr. 15, um 775/80 (79 [3, 113f Andrieu]), 5) Ordo Romanus nr. 20, um 780/90 (3, 235f Andr.); 6) Homiliar des Alanus v. Farfa, um 761 (E. Hosp: EphemLiturg 51 [1937] 213. 219f); 7) Ambr. Autpert. (gest. 784) purif.: PL 89, 1291/304 (vgl. Deug-Su 194/213); 8) Antiphonale der röm. Meßliturgie (R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex [Bruxelles 1935] 36/9); 9) PsAlcuin. (um 910) div. offic. 7 (PL 101, 1181f). Die Ausgestaltung von Fest u. Prozession beschreiben ferner Ordo Romanus nr. 50, Mainz um 950 (8, 1/26 [5, 89/99 Andr.]), u. im 12. Jh. Mabillons Ordines nr. 11 u. 12, d. h. der Liber politicus des Kanonikers Benedictus u. der Liber censuum des Cencius de Sabellis (P. Fabre / L. Duchesne, Le Liber censuum de l'Église romaine [Paris 1889/1910] 2, 141/77; 1, 290/314).

1. Fest. Es erscheint im Westen zunächst als eine vor allem stadtröm. Feier (vgl. Ambr. Autpert. purif. 1 [PL 89, 1291D] par. PsAlcuin. div. offic. 7 [PL 101, 1181f]), ist in Rom jedoch nicht vor dem 7. Jh. zu belegen (s. oben). Das Formular des Sacramentarium Gregorianum für den Stationsgottesdienst des Papstes mit zur Einleitung der Prozession bestimmter oratio de collecta wurde Mitte des 7. Jh. redigiert. Nur wenig jünger sind offenbar die Gebete des Sacramentarium Gelasianum vetus (ohne Prozessionsgebet, weil presbyteral geleiteter Liturgie dienend). Als Bezeichnungen des Festes finden sich: ‚Ypapanti‘ (Lib. pontif. 86 [1, 376 D.]; Sacr. Gregor.-Hadrian. nr. 123 [1, 123]; Ordo Rom. 15, 79 [113]; Anastas. Bibl. hist. trip.: 2, 142 de Boor; vgl. Amalar. lib. off. 3, 43; ord. ant. 29 [2, 380; 3, 64 Hanssens]), ‚In S. Symeonis‘ parr. (Lib. pontif. 86 [1, 376 D.]; Calendar. s. Willibrordi: H. A. Wilson, The Calendar of St. Willibrord [London 1918] 21), ‚Praesentatio Domini‘ (Amalar. lib. off. 3, 43; ord. ant. 29 [2, 380; 3, 64 H.]; Ordo Rom. 50, 6, 2 [90]; PsAlcuin. div. offic. 7 [PL 101, 1181B]) u. zunehmend häufig ‚Purificatio sanctae Mariae‘ parr. (Ordo Rom. 15, 79 [114]; 20 [235]; PsAlcuin. div. offic. 7 [PL 101, 1181B]; s. Chavasse 376f). Der Übergang vom Christus- zum Marienfest spiegelt sich in der lat. Festhomiletik (Deug-Su 151f. 182/216).

2. Prozession. Die moderne Hypothese eines vom H.fest anfänglich unabhängigen Kerzenumgangs der röm. Christen Anfang oder Mitte Februar bereits im 4./5. Jh. (Usener, Weihnachtsf.^{2} 321) verknüpft das Einschreiten Gelasius' I (492/96) gegen die *Lupercalia, die Jerusalemer Neuerung der vermuteten Römerin Hikelia (s. Sp. 947f u. 952) u. antiquarische Äußerungen kirchlicher Gelehrter (s. u. Sp. 954) seit Beda Venerabilis (673/735). Erwähnt ist die röm. H.-Prozession zuerst unter Papst Sergius I (681/701). Wie für Verkündigung des Herrn (25. III.), Entschlafen (15. VIII.) u. Geburt Mariens (8. IX.) schrieb er für die schon

im Sacramentarium Gregorianum vorausgesetzte, demnach nicht erst von Sergius eingeführte Prozession des 2. II. den Weg von S. Adriano nach S. Maria Maggiore vor (Lib. pontif. 86 [1, 376 D.]). Damit stimmen die im Sacramentarium Gregorianum, im röm. Meßantiphonar u. in den Ordines Romani genannten Stationskirchen überein (Chavasse 388). Die durch die Kerzen erhöhte Feierlichkeit wird zB. von Ambrosius Autpert. (purif. 1 [PL 89, 1292]) u. PsAlkuin (div. off. 7 [PL 101, 1181B]) betont, war jedoch auch an anderen Marienfesten üblich (Beda rat. temp. 12 [PL 90, 351]). Bei der H.-Prozession gesungen wurden zwei Antiphonen (,Ave gratia plena' u. ,Adorna thalamum tuum Sion': PsAlcuin. div. offic. 7 [1181C]; Ordo Rom. 50, 8, 20f [96f]), die fast wörtliche Übersetzungen zweier Liedstrophen des östl. Festoffiziums darstellen (Baumstark, Rom 102f; Casel 25/7). Weitere zeremonielle Einzelheiten geben die röm. bzw. röm.-fränkischen Ordines. Bemerkenswert ist vor allem der offensichtliche Bußcharakter: Der Papst, wie die ihn geleitenden Diakone in schwarzen Gewändern (Ordo Rom. 20, 2 [235]; PsAlcuin. div. off. 7 [PL 101, 1181]; Ordo Rom. 50, 8, 3 [90]), geht zu Fuß, legt vor dem Bogen des Nerva die Schuhe (Benedict. Canon. lib. polit. 29 [2, 148 Fabr. / Duch.]), vor dem Portal des Atriums von S. Maria Maggiore die Pantoffeln ab u. betritt nudis pedibus die Kirche (Cencius lib. censuum 57, 5, 10/2 [1, 292f F. / D.]; Baumstark, Rom 99f; *Barfüßigkeit; doch beachte: Sciendum tamen quod domnus papa in omnibus processionibus in quibus pedes vadit, pedibus discalciatis incedit, una tantum excepta in Exaltatione Crucis [Cencius aO. 12 (292)]). Bei der sich daran anschließenden Meßfeier fällt das ,Gloria in excelsis' aus (Ordo Rom. 20, 11 [236]; doch beachte die Einschränkung PsAlcuin. div. off. 7 [PL 101, 1181] u. Ordo Rom. 50, 8, 25 [98f]: si infra sexagesimam evenerit).

b. Übriger Westen. Außerhalb der Stadt Rom kam im Abendland H. nur langsam in Aufnahme (Baumstark, Rom 97/9; Deug-Su 150f). In Italien ist das älteste Zeugnis neben einem nachträglichen Vermerk in einer vorhieronymianischen Evangelienübersetzung der Stadt Aquileja (8. Jh.; F. Cabrol, Art. Aquilée [Liturgie]: DACL 1, 2, 2685/8; Baumstark, Rom 98) die Erwähnung in den frühesten Hss. des ambrosianischen Ritus (G. Paredi / G. Fassi, Sacramentarium Bergomense [Bergamo 1962] 91/3. 422f). Da die Festhomilien unter den Namen des Eligius (serm. 2 [PL 87, 597/603]) u. des Ildephons (serm. 10 [PL 96, 272/7]) unecht sind (ClavisPL[2] 2096. 1257), ist H. für das Frankenreich u. Spanien vor dem 8. Jh. nicht gesichert (Martyrol. Hieron. rec. Wissenburg.: ASS Nov. 2, 1, [16]; Liber ordinum mozarab. Silos [18. 47. 49 Ferotin]). Schon vor 735 wurde es dagegen nach Beda (rat. temp. 12 [PL 90, 351]) in England gefeiert, das in besonders enger Verbindung zu Rom stand.

B. Ursprung der Prozession. Wie aus den Quellen eindeutig hervorgeht, hat sich das H.fest von Osten nach Westen ausgebreitet. Jedoch lassen die bei dem Kerzengang bestehenden Unklarheiten (Einführung in Palästina durch die vielleicht aus Rom stammende Hikelia; offensichtlicher Bußcharakter im Abendland) die Frage auftauchen, ob dieser von Anfang an ein fester Bestandteil des Festes oder zunächst unabhängig war u. erst sekundär mit H. verschmolzen wurde, d. h. ob sein Ursprung ebenfalls im Osten oder etwa im Westen zu suchen sei.

I. Morgenland. a. Jerusalem. Eine H.-Prozession wird von Egeria noch nicht erwähnt (zur Bedeutung von procedere, processio in ihrem Vokabular s. Bludau 90; Janeras aO. [o. Sp. 947] 178_{213} mit Lit.). Sie bleibt auch ungenannt in der armen. Übersetzung des Jerusalemer Lektionars des 5. Jh., aber selbst noch in der georg. Übersetzung des Lektionars des 8. Jh. Worin die bei Kyrillos v. Skythopolis (s. o. Sp. 947f) notierte Neuerung der Hikelia genauer bestand (Einführung der Prozession, des Mittragens von Lichtern, Ersatz bisher gebräuchlicher *Fackeln durch Kerzen?), wird nicht beschrieben. Da nichts für eine Absonderung ihrer Klostergründung vom bischöflichen Stationsgottesdienst an H. spricht, dürfte sie kaum einen auf ihre Theotokos-Kirche beschänkten Sonderritus angeregt haben (gegen Usener, Weihnachtsf.[2] 345; Ch. Renoux: PO 36, 229_2). Durchaus denkbar ist, daß Hikelias Asketenkommunität beim gemeinsamen Gang zum Festgottesdienst nach Jerusalem Kerzen / Lichter mitzuführen begann. Kyrillos jedenfalls macht Hikelia für die ihm vertraute Ausgestaltung der H.-Prozession der ganzen Jerusalemer Gemeinde verantwortlich. Den zeitgenössischen Festhomilien ist zu entnehmen, daß der Jerusalemer Lichtergang nach Art einer Einholung des ankommenden Herrschers gestaltet war, die Gemeinde also dem ,himmlischen Bethlehemiten' entgegenging u. ihn kultisch in die Stadt geleitete (PsCyrill. Hieros. aO. 2f. 5. 13. 15. [1189B. 1192B. 1200B. 1201BC. 1204A]; Sophr. Hieros. hom. 3 [9a. 10ab. 11ab. 18]), ihre Prozession folglich die Straße Bethlehem – Jerusalem benutzte, an der Hikelias Gründung lag, u. dort vielleicht ihren Ausgang nahm. Strittig bleibt, ob dieser Lichtergang aus Rom, Hikelias vermuteter Heimat, nach Jerusalem übertragen wurde (Usener, Weihnachtsf.[2] 342) oder im Anschluß an die Worte des Simeon ,lumen ad revelationem gentium' (Lc. 2, 32) auf eigener Initiative Hikelias beruht (Casel 25; allerdings wenig wahrscheinlich, da derartige symbolhafte Deutungen meist erst sekundär sich einzustellen pflegen). Jedenfalls bilden gerade für das Lokalfest in Jerusalem H., ,Begegnung', u. Prozession eine harmonische Einheit im Hinblick auf den antiken staatsrechtlichen Akt der ἀπ- oder ὑπάντησις, der feierlichen Einholung (*Geleit) hochgestellter Persönlichkeiten durch die ganze Bevölkerung, bei der Fackeln u. Kerzen Verwendung fanden (Polyb. 5, 26, 8; Theodrt. h. e. 5, 34, 6 [GCS Theodrt. 335]; Joh. 12, 13; *Fackel). Hierauf gehen die Bezeichnungen ὑπαντή, ὑπαπαντή zurück, wobei das Aufsteigen eines profanen Brauches in die sakrale Sphäre sich auch sprachlich in dem in der Profansprache nur selten gebrauchten (Diod. Sic. 32, 6, 4; vgl. Preisigke, Wb. 2, 641), ausschließlich auf die Kultsprache beschränkten ὑπαπαντή, das vielleicht an eine antike kultische Tradition anknüpft (vgl. Ditt. Syll. nr. 717, 9f: ἐποιήσαντο δὲ [ephebi] καὶ τὴν ὑπαπάντησιν τοῖς ἱεροῖς ἐν ὅπλοις; 1. Jh. vC.), widerspiegelt.

b. Konstantinopel. In der älteren Forschungsliteratur ist übersehen (zB. Baumstark, Festbrevier 183_3), daß auch die Kirche Kpels das H.fest mit einer Prozession zu begehen pflegte. Um 600 war es in der Kaiserstadt verpflichtender Brauch, daß an H. der Kaiser zu Fuß u. barfüßig mit allem Volk in Prozession durch die Stadt zur Eucharistiefeier in der Theotokoskirche im Blachernenvorort zog (Theophyl. Sim. hist. 8, 4, 12. 5, 1/3; PsJoh. Ant. frg. 218b [FHG 5, 35f; vgl. P. Sotiroudis, Unters. z. Geschichtswerk des Joh. v. Ant. (Thessalonike 1989) 39/41]; Theophan. Conf. chron. a. m. 6093 [1, 283 de Boor]: νυκτὶ ἀνυποδήτου λιτανεύοντος; für die spätere Zeit s. Const. VII Porph. caerim. 1, 36 [1, 137/44 Vogt mit Komm. 1, 156/62]; Typic. Cpol. 2. II. [1, 220/4 Mateos]; PsGeorg. Codin. off. 5 [243f Verpeaux]). Unklar ist, ob die später aufgegebene *Barfüßigkeit des Kaisers seine Unterwerfung unter den Christos Basileus (*Christus II) anzeigen soll oder auf den Charakter einer *Bitt- u. Bußprozession zurückzuführen ist. Die Verwendung von Kerzen u. das als ,Ave gratia plena' latinisierte (s. o. Sp. 951) Festtroparion Χαῖρε, κεχαριτωμένη Θεοτόκε Παρθένε bezeugen Const. Porph. caerim. 1, 36 (1, 139) u. Typic. Cpol. 2. II. (1, 222f mit Anm. 2; vgl. A. Baumstark, Art. Chairetismos: o. Bd. 2, 1000f).

II. Abendland. a. Amburbale. Auf das *Amburbale (W. Pax: o. Bd. 1, 373/5) führen die H.-Prozession ausdrücklich oder ohne Namensnennung zurück: Beda rat. temp. 12 (PL 90, 351, im Anschluß an Isid. orig. 5, 33, 3) par. Hraban. Maur. inst. cleric. 2, 35 (PL 107, 345); Amalar. eccl. off. 3, 43 (PL 105, 1160) par. PsAlcuin. div. off. 7 (PL 101, 1181); PsElig. serm. 2 (PL 87, 602; vgl. PsIldephons. serm. 10 [PL 96, 277]; Sermo aus Corbie, 10. Jh. (ed. de Bruyne 14/6) u. zahlreiche spätere Autoren (s. Pax aO. 373) bis zur Gegenwart (Th. Klauser, Art. Fest: o. Bd. 7, 765; Auf der Maur 177). – Die alleinige Herleitung der Prozession aus dem Amburbale erscheint schon im Hinblick auf dessen Bedeutungslosigkeit, wobei auch die angebliche Umwandlung von einem fünf- zu einem einjährigen Fest erschwerend ins Gewicht fällt, fraglich.

b. Lupercalia. Bezüglich einer Herleitung aus den *Lupercalia des 15. II. fehlt es an alten Zeugen. Erst C. Baronius (Martyr. Rom. ... notationibus illustratum [Antwerpen 1613] 62f) hat aus der Rede des Papstes Gelasius I gegen die Luperkalien, bei denen eine Verwendung von Kerzen u. Fackeln im übrigen nicht sicher bekannt ist (Beweisversuch W. N. Schumacher: JbAC 11/12 [1968/69] 70/2), einen Zusammenhang mit H. kombiniert. Andererseits ist aber folgendes festzustellen: a) Das ältere, für Rom jedoch nicht bezeugte Datum von H. (14. II.) stimmt auffallend mit dem der Lupercalia (15. II.) überein. b) Das zähe Leben des heidn. Festes legt ein Weiterleben im christl. Kult nahe. Die dabei notwendige Voraussetzung wesentlicher sachlicher Parallelen wird

im Begriff der Purificatio gesehen (dagegen Klauser, Capit. zu 184).

c. Ergebnis. Trotz großer Schwierigkeiten, die durch unsere Unkenntnis über den genauen Zeitpunkt der Einführung des Festes in Rom begründet sind, läßt sich folgendes über die Lichterprozession sagen: Die aus dem Orient stammende, mit der ὑπάντησις jedenfalls früh zusammengehörende φωτοφορία hat sich in Rom mit dem wichtigsten der im Februar gefeierten Feste, den Lupercalia, vereinigt, deren Umlauf dem schon vorhandenen Umgang (*Circumambulatio) weichen mußte. Damit war ein schon vorbereiteter (apotropäischer Gebrauch der Fackeln bei der ὑπάντησις), durch die Entwicklung vom Herrenfest zum Feste Mariae Reinigung noch begünstigter Motivwandel verbunden, aus dem sich der Bußcharakter im Abendlande erklärt. Die Festlegung von H. auf den 2. II. brachte eine sekundäre Vermischung mit dem den Luperkalien sehr nahestehenden Amburbale mit sich, die aber gerade wegen des Datums auch später konstruiert worden sein kann. Die auffällige Rubrik, daß der Umgang auch bei Verlegung des H.festes unbedingt am 2. II. gehalten werden müsse (Missale Romanum bis 1970 zum 2. II.), darf als Beweis für den Einfuß des Amburbale kaum angesehen werden, da dieses eine feria conceptiva war. Weiterhin kann freilich nicht ausgeschlossen werden, daß die röm. Kirche mit dem H.fest (Baumstark, Rom 103) u. auch mit seiner Prozession Bräuche der Kirche Kpels nachahmte (Brakmann 106), wobei im Zeremoniell der Papst an die Stelle des byz. Kaisers trat.

M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem 1 = Subs. hag. 59 (Bruxelles 1978) 2/4. – H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 = Gottesd. d. Kirche 5 (1983) 176/9. – Th. Barns, Art. Candlemas: ERE 3, 189/94. – P. Batiffol, Études de liturgie et d'archéologie chrétienne (Paris 1919) 193/215. – A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten = StudGeschKult-Altert 3, 3/5 (1910) 182f; Rez. Bludau: OrChrist 3, 9 (1934) 118; Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes: TheolGlaub 1 (1909) 89/105; Untersuchungen: K. Mohlberg / A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der röm. Kirche = LiturgQuellForsch 11/12 (1927) 153*/6*. – E. Bickersteth, John Chrysostom and the early history of the H.: StudBizNeoellen 8 (1953) 401/4. – A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria = StudGeschKultAltert 15, 1/2 (1927) 89/93. – H. Brakmann, Ein unbeachtetes Echo des H.-Briefes Kaiser Justinians: JbAC 34 (1991 [1993]) 104/6. – D. de Bruyne, L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations. À propos d'un sermon inédit: RevBén 34 (1932) 14/26. – R. Caro, La homilética Mariana griega en el siglo V 2 = Marian Libr. Stud. NS 4 (Dayton 1972) 592/622. – O. Casel, Das Fest der Begegnung (Mariä Lichtmeß): BenedMon 3 (1921) 18/28. – C. Castiglioni, La festa della Purificazione: ScuolCatt Ser. V 12 (1917) 104/22. 247/61. – A. Chavasse, Le Sacramentaire gélasien = Bibl. de Théologie 4, 1 (Tournai 1957) 375/402. – B. Danzer, Heidnische Festzeiten u. ihr Ersatz durch christliche: TheolQS 91 (1938) 277f. – I. Deug-Su, La festa della purificazione in Occidente (sec. IV–VIII): StudiMedievali 15 (1974) 143/216. – F. J. Dölger, Das Fest Purificatio Mariae u. die röm. Lupercalien-Feier: ACh 5 (1936) 76f. – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 209f. – A. de Halleux, Un discours héortologique de Justinien?: AnalBoll 110 (1992) 311/28. – Th. Klauser, Das röm. Capitulare evangeliorum 1^2 = LitQuellForsch 28 (1972) 184 mit Anm. 13; Anhang: Zu S. 184; Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1089. 1094f. – Ch. Konstantinides, Ἡ Ἑορτὴ τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Κυρίου (İstanbul 1945), nicht zugänglich. – E. Michelsen, Zur Entstehung u. Geschichte des Lichtmeßfestes: Festgabe R. Haupt (1922) 149/96. – É. de Moreau, L'Orient et Rome dans la fête du 2 février: NouvRevThéol 62 (1935) 5/20. – E. Peterson, Die Einholung des Kyrios: ZsSystTheol 7 (1930) 682/702; Art. ἀπάντησις: ThWbNT 1 (1933) 380. – R. Riedinger, PsKaisarios = ByzArchiv 12 (1969) 315/8. – S. Szurek, Geneza i początki święta M. B. Gromnicznej: Przegląd Teol. 8 (1927) 43/57. – J. Toutain, Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou de la Chandeleur: RevHistRel 79 (1919) 1/13. – Usener, Weihnachtsf.[2] XIX. 212f. 310/28. 342/6. – W. van de Kamp, Lichtmis: Tijdschr-Liturg 1 (1920) 69/86.

Wolfgang Pax / Heinzgerd Brakmann.

Hypatia.

A. Biographisches. I. Leben u. Werke. H., Zeitgenossin des *Synesios v. Kyrene, ihres Schülers u. Bewunderers, wurde um 370 nC. in *Alexandria geboren (Lacombrade, Synésios 39; R. J. Penella, When was H. born?: Historia 33 [1984] 126/8). Ihr Vater, der Mathematiker Theon, ist der letzte Gelehrte, als dessen Wirkungsstätte das alex. Museion bezeugt ist (Suda s. v. Θέων [2, 702 Adler]; M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 43). Anders als die Schule von Athen (*Akademie) konnte daher die alex. Einrichtung nicht für die ununterbrochene Weitergabe einer Lehre, näherhin des Platonismus u. seiner Derivate, sorgen. Das Museion ähnelte anscheinend eher einem neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Forschungsinstitut (H. I. Marrou, Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism: A. D. Momigliano, The conflict between paganism and Christianity in the 4[th] cent. [London 1963] 132/4). Dies ergibt sich besonders aus den Theon zugeschriebenen Werken: Abhandlungen zur Mathematik u. Arithmetik, zur theoretischen u. praktischen Astronomie, zur Hydrographie, auch zur Auspikation (Suda aO.), sowie aus den erhaltenen Fragmenten seiner Ausgabe der ,Elemente' Euklids u. seines Kommentars zum ,Almagest' des Ptolemaios. – Wie ihr Bruder Epiphanios besuchte H. zunächst den Unterricht des Vaters (Ueberweg 1^{12}, 640). Ein Studienaufenthalt in Athen ist unwahrscheinlich (Lacombrade, Synésios 40f), erfunden auch ihre angebliche Heirat mit dem Athener Scholarchen Isidor (ebd. 41). Beide Irrtümer beruhen auf den widersprüchlichen Angaben über H. in der Suda (s. v. Ὑπατία [4, 644f Adl.]). Der byz. Lexikograph reiht unkritisch zwei nach Herkunft u. Natur sehr unterschiedliche Informationsquellen aneinander (Tannery 197; vgl. J. R. Asmus: ByzZs 19 [1909] 440f). Im ersten Teil (644, 1/11 Adl.) gibt er Einzelheiten wieder, für die wahrscheinlich Hesychios v. Milet die Vorlage lieferte. Im zweiten, weit ausführlicheren Teil (644, 12/645, 19) folgt er wörtlich Damaskios' Vita Isidori, einem nach 529 entstandenen apologetisch-polemischen Werk des letzten Scholarchen der Athener Akademie (Dasmasc. vit. Isid. frg. 102. 276 Zintzen [Übers. R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos (1911) 31/3. 97]; vgl. Phot. bibl. cod. 242). Damaskios ist glaubwürdig, soweit er Person u. Wirken der H. behandelt, verliert aber jede Objektivität, sobald er den Tod der Philosophin ohne jeglichen Beweis den verbrecherischen Plänen des Bischofs Cyrill v. Alex. zuschreibt (vgl. u. Sp. 959f). – Von den Schriften H.s sind allein die Titel erhalten. Die erste Quelle der Suda-Angaben zu H. (s. oben) bietet eine unbeholfen abgefaßte Aufzählung: Ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς Διόφαντον, τὸν ἀστρονομικὸν κανόνα, εἰς τὰ κωνικὰ Ἀπολλωνίου ὑπόμνημα. Heutige Forschung erkennt darin drei Werke: a) eine Schrift über den Mathematiker Diophantos; b) eine Abhandlung über den astronomischen Kanon des Ptolemaios (Konjektur Tannery 199: εἰς vor τὸν); c) eine Untersuchung über die Lehre von den Kegelschnitten des Apollonios v. Perge. – Der auf Damaskios zurückgehende zweite Teil des Suda-Artikels verleiht dem kargen Gelehrtenportrait Lebendigkeit. H., intellektuell ihrem Vater überlegen, ist von außergewöhnlicher Schönheit. Als Lehrerin, vielleicht auf einem städtisch besoldeten Lehrstuhl (Lacombrade, Synésios 44), tritt sie mutig im Tribon der Kyniker vor männlichen Auditorien auf, die sich von der nonkonformistischen, doch moralisch über jeden Zweifel erhabenen Jungfrau faszinieren lassen (Socr. h. e. 7, 15 [PG 67, 768f]; Pallad.: Anth. Gr. 9, 400; Suda s. v. Ὑπατία [4, 644, 20/9]). Sie begnügt sich nämlich nicht damit, ihre Fähigkeiten in nur einem, noch so bedeutenden Fachgebiet unter Beweis zu stellen. Als Philosophin im weitesten Sinne des Wortes (darin stimmen Synesios, Sokrates u. die Suda überein) trägt sie mit Sachkenntnis die traditionellen Lehren, Platonismus u. Aristotelismus, vor. Nach dem Kirchenhistoriker Sokrates soll sie sogar Diadochos der auf Plotin sich zurückleitenden platonischen Schule geworden sein (h. e. 7, 15 [PG 67, 768f]). Diese Behauptung ist jedoch nicht wörtlich zu verstehen, weil Plotin wohl nie in Ägypten lehrte. – Länger als zwei Jahrzehnte übte H. in Alexandrien eine vielbeachtete Lehrtätigkeit aus. Bei den einheimischen Intellektuellen u. Honoratioren, darunter dem Praefectus Augustalis (Synes. ep. 81 [146f Garzya]), genoß sie hohes Ansehen. Daraus entwickelte sich die fatale Intrige, die sie iJ. 415 in den Auseinandersetzungen zwischen Präfekt u. Patriarch Partei ergreifen ließ u. ihren Untergang herbeiführte.

II. Ermordung. Mehr ihrem schmachvol-

len Tod als ihren Verdiensten verdankt es H. wohl, heute nicht wie ihre athenische Rivalin Asklepigeneia vergessen zu sein. Ihr skandalumwittertes Ende hat in der Geschichtsschreibung anhaltendes Echo gefunden: Bereits im 5. Jh. bei Philostorgios (h. e. 8, 9 [GCS Philostorg.[3] 111]) u. Sokrates (h. e. 7, 15 [PG 67, 768f]); im 6. Jh. bei Cassiodor (hist. 11, 12 [PL 69, 1194f]), Joh. Malalas (chron. 14 [PG 97, 536]), Damaskios u. Hesychios v. Milet (s. o. Sp. 957); im 7. Jh. bei Joh. v. Nikiu (chron. 84, 87/103 [100/2 Charles]); im 14. Jh. bei Nikephoros Kallistos Xanthopulos (h. e. 14, 14/6 [PG 146, 1100/8]). Die leidenschaftlichen Reaktionen auf ihre Tötung haben das Bild des Opfers gründlich verfälscht. Daher sind: 1) die Zeugnisse zu bewerten; 2) der Tatbestand zu ermitteln; 3) die Verantwortlichen zu bestimmen; 4) das Ergebnis der Untersuchung festzuhalten.

a. Zeugnisse u. Tathergang. Die Berichte Cassiodors u. des Nikephoros sind unerheblich, da ganz von Sokrates abhängig, unergiebig die nur kurzen Notizen bei Philostorgios u. Joh. Malalas. Parteiisch sind der erklärte Neuplatoniker Damaskios u. die entgegengesetzte Darstellung der ägypt. Kirchenpartei bei Joh. v. Nikiu. Vertrauen verdienen allein die Ausführungen des Sokrates. Als Konstantinopolitaner urteilt er in Angelegenheiten Ägyptens unbefangen, ist überdies zünftiger Historiker, der Archivalien verarbeitet u. Kritikfähigkeit besitzt (Schmid / Stählin 2, 2, 1434f; W. Eltester, Art. Sokrates Scholasticus: PW 3, 1 [1927] 893/901). Nach seiner Darstellung (Socr. h. e. 7, 15 [PG 67, 768f]) hatten einige Fanatiker (Parabolani, kirchliche Krankenpfleger u. Handlanger des Patriarchen) den Anschlag vorbereitet. Von einem Lektor namens Petros angeführt, überfielen sie H. auf ihrem Heimweg, stießen sie aus der Sänfte u. schleiften sie bis zur Kaisarion-Kirche. Dort rissen sie ihr die Kleider vom Leibe u. steinigten sie zu Tode. Ihren Leichnam zerstükkelten sie u. verbrannten ihn auf den Kinaron-Platz. Es folgt das Datum: März 415 ‚während der Fastenzeit'.

b. Ursache u. Urheber. Wesentlich ungenauer bestimmt der Bericht des Sokrates die Verantwortlichkeiten. Der bekannteste Mörder wird namhaft gemacht u. auch Vorsatz angenommen; doch scheint die Tat eher kollektiv u. quasi spontan gewesen zu sein. Anschließend meldet Sokrates sogleich die Reaktionen der öffentlichen Meinung: Dies alles ‚trug Cyrill u. der Kirche von Alexandrien nicht wenig Vorwürfe ein' (ebd. [769A]). Gleichwohl ist die Ursache des Mordes für ihn offensichtlich: Seit geraumer Zeit (nähere chronologischen Angaben fehlen) gab es Auseinandersetzungen zwischen dem Patriarchen u. dem Präfekten Orestes, der bereits länger die wachsende Macht der alex. Bischöfe eifersüchtig beobachtete (ebd. 13 [764A]). Der Kampf, bald offen, bald verdeckt geführt, hatte schon manches Opfer gefordert: Im Lager des Patriarchen den Grammatiker Hierax, der von den Juden beschimpft u. auf Orestes' Befehl gefoltert worden war; unter den Anhängern des Präfekten die Juden, die Cyrill in großer Zahl enteignet u. aus Alexandrien vertrieben hatte. Da der alarmierte Hof von Kpel vorsichtige Neutralität wahrte, lebten die Zwistigkeiten immer wieder auf. Von nitrischen Mönchen tätlich angegriffen, mußte sich Orestes auf sein Getauftsein berufen, um Schlimmeres abzuwenden. Er rächte sich, indem er einen der Angreifer zu Tode foltern ließ, den daraufhin Cyrill sogleich zum Märtyrer ausrief (ebd. 14 [765A/D]). An dieser Stelle tritt H. auf den Plan. Da sie Orestes häufig traf, wurde unter dem Kirchenvolk der Vorwurf verbreitet, sie sei es, die sich der Versöhnung des Orestes mit dem Bischof entgegenstelle (ebd. 15 [768BC]). Die Folgen sind bekannt. – Schuld wie Unschuld Cyrills bleiben letzlich ‚unerweislich' (Praechter, H. 246). Die wahren politischen Motive treten auch im Epilog der Tragödie wieder in Erscheinung. Die in Kpel erhobene Klage gegen die Mörder wurde unterdrückt; der Untersuchungsrichter hatte sich bestechen lassen (Damasc. vit. Isid. frg. 102 Zintzen). Damit war die Kirche von Alexandrien zufrieden gestellt. Um nunmehr den Vorrang der staatlichen Gewalt in Ägypten zu sichern, wurden 18 Monate später zwei Edikte erlassen: Cod. Theod. 16, 2, 42 beschränkte die Anzahl der Parabolani; das zweite (ebd. 12, 12, 15) forderte den Patriarchen auf, Wünsche an den Hof zunächst dem Präfekten in Alexandrien zu unterbreiten. Bemerkenswert ist, daß Sokrates keinerlei Hinweis auf irgendeine Unterstützung des ‚Hellenismus' durch H. gibt. Orestes selbst, obwohl Bewunderer u. Freund der Philosophin, war getaufter Christ (s. u. Sp. 965).

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEARBEITET IM

FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9319-9 (Lieferung 127)

Darf man davon ausgehen, daß der ,Hellenismus' der H., d. h. ihre angeblichen Verbindungen mit dem Polytheismus, nur eine Verleumdung persönlicher Feinde war, denen an ihrer Beseitigung gelegen war, weil sie jedes kulturelle Erbe der Vergangenheit aus Prinzip für verdammungswürdig ansahen?

B. Gedankenwelt. I. Philosophie. Über die philosophische Position H.s stehen insgesamt nur wenig Angaben zur Verfügung. Zu den o. Sp. 958 genannten Titeln ihrer verschollenen Werke u. den wenigen bereits angeführten Quellen treten Informationen verschiedener Herkunft u. unterschiedlichen Interesses, im wesentlichen bei Synesios. Auch hier ist zu unterscheiden, was sicher, wahrscheinlich oder nur Vermutung ist. – a) H. war unbestreitbar vor allem Naturwissenschaftlerin, der es weniger um Forschung als um allgemeinverständliche Darstellung ging. Dabei zeichnete sie sich in Mathematik, Geometrie u. Astronomie aus. Damaskios stellt dies indirekt, aber unmißverständlich fest: ,Isidoros unterschied sich sehr von H., nicht nur insofern jene bloß eine Frau, er aber ein Mann, sondern auch insofern jene (hauptsächlich) in der Geometrie bewandert, er aber ein wahrer Philosoph war' (Damasc. vit. Isid. frg. 164 Zintzen; Übers. R. Asmus). Dem entspricht das Zeugnis des Palladas, der H. als Astronomin feiert: ,Nach dem Himmel geht dein Tun …, göttliche H.' (Pallad.: Anth. Gr. 9, 400; vgl. Philostorg. h. e. 8, 9 [GCS Philostorg.[3] 111]: H. übertraf ihren Vater καὶ μάλιστα γε περὶ τὴν ἀστροθεάμονα τέχνην). Ihre Wissenschaft war freilich nicht nur spekulativ; sie führte, wenn nicht zu Nutzanwendungen, so doch zur Konstruktion von Forschungsinstrumenten. Wie anscheinend der *Akademie schon bei ihrer Gründung (vgl. Plat. resp. 10, 616c/617d) war der Schule der H. wohl ein Laboratorium u. eine Werkstatt angeschlossen. Unter der Leitung seiner ,Lehrmeisterin' hat Synesios mit Hilfe erfahrener Handwerker sein Himmelsmodell, fälschlich Astrolabium genannt, hergestellt (Lacombrade, Synésios 125f; vgl. Vogt / Schramm). Ein anderes Mal bittet er H., ihm ein Hydroskop (unserem Aräometer entsprechend) zu schicken (ep. 16b [36f Garzya]). – b) Schwieriger zu bestimmen ist, welche ,Philosophie' (im heutigen Sinn des Wortes) H. gelehrt hat. Trotz der Treuebekundungen des Synesios läßt sich nicht beurteilen, in welchem Maß er sich tatsächlich an H.s Lehren gehalten hat. Hinsichtlich des Zieles allen Philosophierens stimmten beide jedenfalls überein. Synesios verdeutlicht es im H. gewidmeten ,Dion', dessen Veröffentlichung er ihrer Zustimmung unterwarf (ep. 154 [276 Garzya]): Es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, auf Neuerungen zu sinnen, sein Ziel vielmehr ,die getreue Bewahrung des Erbes der großen Vergangenheit … in der Literatur ebenso wie in der Philosophie' (K. Treu, Synesios v. Kyrene. Ein Kommentar zu seinem ,Dion' = TU 71 [1958] 23). H. hat dennoch Eigenständiges geleistet. Zu Recht bezeichnet Synesios sie als ,authentische' (γνησίας) Wegbegleiterin in die Philosophie (ep. 137 [237 Garzya]). Indem sie mit der zwitterartigen Philosophie, mit dem Mystizismus eines Jamblich u. Julian brach, führte sie den alex. Neuplatonismus zu seiner ursprünglichen Quelle zurück: ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω (,Wer von Geometrie nichts versteht, hat hier keinen Zutritt'; H. D. Saffrey: RevÉtGr 81 [1968] 67/87). Dafür drei Belege: 1) Ihren Zeitgenossen erscheint H. im wesentlichen als Spezialistin in Mathematik, Geometrie u. Astronomie. 2) Offenkundig stand die Philosophie im Unterrichtscurriculum erst an zweiter Stelle. Durch die Astronomie sollte man sich zur Theologie erheben (Synes. paeon. 2f [135f Terzaghi]). Da der schwierige Unterricht in den exakten Wissenschaften einen so breiten Raum einnahm, dürfte die philosophische Unterweisung sich auf einige Überblicke reduziert haben. 3) Ohne eine derartige Spezialisierung bliebe unbegreiflich, daß die Schule der H. in einer Epoche überleben u. blühen konnte, in der alle Reste des ,Hellenismus' verfolgt wurden (vgl. u. Sp. 964f). – c) Alles weitere ist Vermutung. Die Wahrheit scheint zwischen zwei überzogenen Deutungen zu liegen. Die eine wäre die Annahme, diese in ihren Ambitionen begrenzte Philosophie habe zwangsläufig zu einem schwachen Dilettantismus geführt. Vom Gegenteil überzeugt das von Synesios iJ. 410 bei seiner widerwilligen Annahme des Bischofsamtes geäußerte Festhalten am grundlegenden Prinzip des ,Hellenismus', einer kosmozentrischen Vorstellung vom menschlichen Schicksal. Weniger offen u. vor allem weniger auf den Versuch einer Synthese heidnischer u. christlicher An-

schauungen vorbereitet als sein westl. Amtsbruder *Ambrosius (P. Courcelle, Anti-Christian arguments and Christian Platonism. From Arnobius to St. Ambrose: Momigliano aO. [o. Sp. 957] 151/92), bestritt der Neugeweihte in einem offenen Brief an Patriarch Theophilos die Glaubenssätze über die Entstehung der Seele, die Vergänglichkeit der Welt u. die Auferstehung des Fleisches (Synes. ep. 105 [184/90 Garzya]; Lacombrade, Synésios 219/23; A. Dihle, Die Gewissensentscheidung des Synesios: Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte, Festschr. C. Colpe [1990] 324/9). Gleichwohl (u. hier zweiter Aspekt des Problems) stellt sich dieser hartnäckige ‚Hellenismus' vor allem als konservative Geisteshaltung dar. Der Schüler der H. verurteilt die Theurgie, die Jamblich teuer war (Lacombrade, Synésios 16_{94}), u. begibt sich damit in die Nachfolge des noch vom klass. Intellektualismus durchdrungenen Porphyrios (ebd. 165/7). Falls sich also die Thesen des Schülers nicht allzusehr vom Unterricht der Lehrerin entfernten, wird die Philosophie der H. ein gemäßigter Neuplatonismus gewesen sein mit deutlicher Zurückhaltung gegenüber der Theosophie u. bei möglichster Annäherung an den ursprünglichen Platonismus. – Auf dem Gebiet der Ethik sieht es anders aus. H. unterscheidet sich darin kaum von ihrer Zeit. Für die heidn. wie christl. Eliten des 4. Jh. gleichermaßen galt das Ideal kontemplativen Lebens u. caritativer Betätigung: die φιλανθρωπία Kaiser Julians (*Humanitas). Unter allen Neuplatonikern ähnelt ihm H. hierin am meisten. Julian beschränkte sich nicht darauf, die kathartischen u. theoretischen Tugenden neuplatonischer Philosophie zu üben. Als Nacheiferer Mark Aurels ließ er sich öffentlich ebenfalls von der stoisch-kynischen Askese inspirieren (vgl. Iulian. Imp. misopog.). Genauso zögerte H. nicht, eine Rede an die Zuhörer des einfachen Volkes zu halten u. sich in den Dienst der Unterdrückten zu stellen (Synes. ep. 81 [146f Garzya]). Wenn sie andererseits einen Verehrer grob zurückweist (Suda s. v. Ὑπατία [4, 644, 20/9]), so anscheinend weniger, um ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, als um ihre Verachtung gegenüber Beschwerden der Leiblichkeit zu betonen (D. Shanzer, Merely a Cynic gesture?: RivFilolIstrClass 113 [1985] 61/6 vergleicht damit Plot. enn. 5, 8, 1, 34/43).

II. Quellen. Außer ihrem Vater Theon wird für H. kein anderer Lehrer genannt. Die Existenz einer neuplatonischen Schule im Alexandrien der J. 370/400 ist unbelegt (s. o. Sp. 957). Zur Schule von Athen unterhielt H. keine Beziehungen (s. o. Sp. 957). Nachweisbare Verbindungsglieder zwischen Jamblich u. H. fehlen (Praechter, Richtungen 110f). Ein Kontinuitätsbruch in der Übermittlung des ‚Hellenismus' im damaligen Ägypten läßt sich recht gut historisch erklären. Alexandrien wird durch die Anwendung des Ediktes Cod. Theod. 16, 10, 11 (Juni 391/92) gegen den Polytheismus erschüttert. Das alex. Serapeion wird zunächst geschlossen, dann belagert u. zerstört (391/92), heidnische Priester u. Philosophen aus der Stadt vertrieben. Ein solcher Sturm mußte vorübergehend jegliche Heimstätte des ‚Hellenismus' auslöschen. Daß trotz allem eine gewisse neuplatonische Tradition fortbestand, läßt nur eine Erklärung zu. Da jeder Unterricht unterbrochen war, konnte H. allein über schriftliche Dokumente Zugang zur Lehre Plotins u. Porphyrios' finden. Dank der ererbten Longinus-Bibliothek knüpfte die Schule von Athen offenbar etwas früher wieder an den Neuplatonismus an (E. Evrard, Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien: AntClass 29 [1960] 403/5). Hinsichtlich des alex. Neuplatonismus ist eine entsprechende Vermutung mindestens ebenso berechtigt. Seit Konstantins Edikt gegen die Werke des Porphyrios hat es zweifelsohne bei den verbliebenen Heiden eine Geheimliteratur gegeben. Das beweist ein Brief, in dem Synesios noch als Student einem alex. Mitschüler indiskretes Ausplaudern vorwirft. Er selbst hingegen habe die Aufforderung, bestimmte Bücher (συγγραμάτων) zu identifizieren, energisch abgelehnt (ep. 143 [249f Garzya]).

III. Auseinandersetzung. Auch H. hat sich diesen Zwängen fügen müssen. In Ägypten gab es zu ihrer Zeit kein verläßliches Gegengewicht mehr gegenüber der kirchlichen Autorität. Siegreich aus der arianischen Krise hervorgegangen u. vorbehaltlos von der Staatsgewalt unterstützt, wurde die alex. Kirche seit 385 nC. von Patriarch Theophilos regiert. Jeder beugte sich vor dem neuen ‚Pharao' (Isid. Pelus. ep. 1, 152 [PG 78, 285A]), dessen langer, von Gewalttaten gekennzeichneter Pontifikat (385/412 nC.) bis auf etwa drei Jahre mit dem Werdegang der

H. zusammenfällt. Am Vorabend ihres Todes steht sie auf dem Höhepunkt ihres Ansehens. Ihr Zeitgenosse u. in etwa Kollege, der Grammatiker Palladas, war weniger glücklich. Er verlor seine wahrscheinlich städtisch besoldete Anstellung wegen Unterstützung des ‚Hellenismus' (Pallad.: Anth. Gr. 10, 82; vgl. Al. Cameron, Palladas and Christian polemic: JournRomStud 55 [1965] 27; Krause aO. [o. Sp. 957] 42). Die Gegenüberstellung ist erhellend. H. ihrerseits wahrte stets vorsichtige Zurückhaltung. Ihre offizielle Tätigkeit als eine auf Geometrie spezialisierte Mathematikerin stellte sie zudem im Prinzip außerhalb jedes Verdachts. Was ihre Schüler angeht, so hat nicht nur Synesios noch vor seiner Konversion Zugeständnisse an das Christentum gemacht. Er ließ (403) seine Ehe (mit einer Christin) von Bischof Theophilos persönlich einsegnen (Synes. ep. 105 [187 Garzya]) u. verkehrte häufig im Kreis eines gewissen ‚Diakons' (ebd. 144 [254 G.]), in dem der spätere Presbyter Isidor v. Pelusion zu sehen sein wird (Lacombrade, Synésios 54f). Ein Mitschüler, der Syrer Olympios, scheint später gleichfalls in die kirchliche Hierarchie gelangt zu sein (Synes. ep. 44 [83 Garzya]). Der Präfekt Orestes hatte sich, den Reichsgesetzen entsprechend, vor Amtsantritt taufen lassen (s. o. Sp. 960; ProsLatRomEmp 2, 810f s. v. Orestes nr. 1). Diese übereinstimmenden Fakten weisen darauf hin, daß H. sich den Verhältnissen angepaßt hatte, welcher Art auch immer ihre persönlichen, einzig Freunden bekannten Überzeugungen waren. Dem Erbe der Vergangenheit gewiß treu ergeben, scheint sie nichts außer acht gelassen zu haben, um mit ihrer Zeit zu leben, bis zu dem Tag, an dem die unvorhergesehene Konfrontation von alter u. neuer Ordnung dieses Gleichgewicht auf brutale Weise zerstörte.

C. Nachwirkung. Die Wirkung H.s übersteigt bei weitem die Bedeutung ihrer geschichtlichen Persönlichkeit. Empört über das Unrecht ihres Todes, haben die letzten (heidn.) Neuplatoniker den Anteil H.s an der Verteidigung des ‚Hellenismus' vergrößert. Aus dem auch spätantike Christen (s. zB. Joh. Malal. chron. 14 [PG 97, 536]) anrührenden Opfer eines Verbrechens haben sie die Weggefährtin des ‚vom Galiläer besiegten' Kaisers Julian gemacht (Theodrt. h. e. 3, 25 [GCS Theodrt. 205]). Mit weniger Recht verliehen sie H. den Märtyrerkranz. In ihrem zufälligen Ende wollten sie eine bereitwillige Selbsthingabe sehen. Glühender Haß gegen ihre Mörder, ‚schamlose Schurken, welche weder die Rache der Götter scheuten noch den Tadel der Menschen', erfüllte Damaskios (Suda s. v. Ὑπατία [4, 645, 1. 14 Adl.]). Aber dieser Protest blieb isoliert; ab 529 nC. setzte das Edikt Justinians jeder polytheistischen Propaganda ein Ende. – Wie zeitgenössischer Kirchbau das Material einstiger Tempel nutzte, so scheint noch vor dem 11. Jh. christlich-byzantinische Hagiographie die imaginäre Figur der alex. ‚Philosophin' u. Märtyrerin Katharina (Αἰκατερίνη, ‚die allzeit Reine') nach dem Vorbild der heidn. Jungfrau H. gestaltet zu haben (G. Bardy, Art. Catherine d'Alexandrie: DictHistGE 11 [1949] 1503/5). In der byz. Geschichtsschreibung des 14. Jh. erscheint H. wieder unter ihren wahren Zügen u. jenseits des Streits der Ideologien: Nikephoros Gregoras stellt die gelehrte Eudokia, Gattin des Konstantinos Palaiologos, als Ὑπατίαν ἄλλην vor (hist. Byz. 8, 3, 2 [PG 148, 469B]). Eine hartnäckige Legende nahm dennoch Gestalt an. Sie entwickelte sich wahrscheinlich im 15. Jh. in den Neuplatonikerzirkeln der ital. Renaissance, wo Werke des Georgios Gemistos Plethon u. Kaiser Julians kopiert u. kommentiert wurden (J. Bidez, La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien [Paris 1929] 67/79). Wie auf Julian griff man seit der Reformationszeit immer dann auf H. zurück, wenn es die katholische Kirche oder allgemein das Christentum zu kritisieren oder zu bekämpfen galt. Zunächst von den ‚Freidenkern' u. mehr noch von den Philosophen der Aufklärung, namentlich Voltaire, für ihre Ziele genutzt, führt das Gedächtnis H.s im 19. Jh. in der europäischen Literatur zu einer regelrechten Hagiographie mit Werken unterschiedlicher Bedeutung u. Gattung (Spottschriften, kurze Gedichte, Dramen usw.). Der schon zur Abfassungszeit nicht erschöpfende Katalog bei Asmus zählt 17 Titel. Die brillanteste Leistung dieser ganzen Literatur des 19. Jh. ist vielleicht das H.-Gedicht von Leconte de l'Isle in seinen ‚Poèmes antiques' (Paris 1852), die geistreichste u. populärste Ch. Kingsley's Roman ‚H., or New Foes with an Old Face' (London 1853; mehrere dt. Übers. seit 1858; vgl. Kindlers Literatur Lexikon s. v. H.). Nachdem die zur Legendengestalt

oder zum reinen Symbol gewordene H. in der Vergangenheit den Geist passiven Widerstands gegen Christentum u. Kirche, dann die Sehnsucht nach dem heidn. Griechenland verkörpert hat, scheint sie zu unserer Zeit ein befriedeteres Anlitz zu zeigen: das ‚der Treue im Unglück' (Ch. Péguy, Œuvres en prose 1889/1908 [Paris 1959] 1111).

R. Asmus, H. in Tradition u. Dichtung: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 7 (1907) 11/44. – P. Évieux, Introduction générale: Cyrill d'Alex., Lettres festales = SC 372 (Paris 1991) 55f. – E. Evrard, À quel titre H. enseigna-t-elle la philosophie?: RevÉtGr 90 (1977) 69/74. – G. Bigoni, Ipazia Alessandrina: Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti ser. 6, 5 (1886/87) 397/437. 495/526. 681/710. – R. Hoche, H., die Tochter Theons: Philol 15 (1860) 435/74. – J. M. Labelle, Saint Cyrille d'Alex. témoin de la langue et de la pensée philosophiques au 5e s.: RevScRel 52 (1978) 135/58. – Ch. Lacombrade, H. le mythe et l'histoire: BullSocToulÉtClass 166 (1972) 5/80; Synésios de Cyrène, hellène et chrétien (Paris 1951). – É. Lamirande, Hypatie, Synésios et la fin des dieux. L'histoire et la fiction: StudiesRel 18 (1989) 467/89. – S. Lampropoulou, H., la philosophe alexandrine: Platon 29 (1977) 65/78. – W. A. Meyer, H. v. Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus (1886). – K. Praechter, Art. H.: PW 9, 1 (1914) 242/9; Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon, Festschr. C. Robert (1910) 105/56. – J. M. Rist, H.: Phoenix 19 (1965) 214/25. – D. Roques, Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène = Coll. Latom 205 (Bruxelles 1989) 219/21. – M. J. Rougé, La politique de Cyrill d'Alex. et le meurtre d'Hypatie: Cristianesimo nella Storia 11 (1990) 485/504. – H. v. Schubert, H. v. Alex. in Wahrheit u. Dichtung: PreußJb 124 (1906) 42/60. – P. Tannery, L'article de Suidas sur H.: AnnBordeaux 2, 2 (1880) 197/200. – J. Vogt, Das unverletzliche Gut. Synesios an H.: Τιμητικὸν ἀφιέρωμα K. 'I. Μερεντίτη (Athen 1972) 431/7. – J. Vogt / M. Schramm, Synesios vor dem Planisphaerium: Das Altertum u. jedes neue Gute, Festschr. W. Schadewaldt (1970) 265/311.

Christian Lacombrade
(Übers. Katharina Schneider / Heinzgerd Brakmann).

Hyperboreer.

A. Etymologie. (Vgl. Daebritz 259/61.) *I. Antike Etymologie.* a) ‚Jenseits des Boreas', ‚Die nördl. des Boreas Wohnenden', seit Pind. Ol. 3, 31 u. Herodt. 4, 36 allgemein verbreitet (zB. Callim. hymn. in Del. 281f: καὶ οἳ καθύπερθε βορείης | οἰκία θινὸς ἔχουσι, πολυχρονιώτατον αἷμα; Paus. 5, 7, 8), noch heute als Ausgangspunkt akzeptiert, wenn auch zweifelnd, von Bolton 101. 195/7, Harmatta 63f u. a. b) Quasi ὑπερβαίνοντες ὅρον saeculi humani: Fest. s. v. H. (91 Lindsay), auf die Langlebigkeit der H. bezogen, ähnlich wie schon bei Callim. aO.

II. Moderne Etymologien. a) Nach unbefriedigenden früheren Versuchen u. neben der Resignation in den etymologischen Lexika von Frisk u. Chantraine erscheint van Windekens' Deutung erwägenswert, der die H. auffaßt als ‚un groupe religieux à tendences orphiques', die zu gewisser Zeit Griechen, Makedonen u. Thrako-Phryger umfaßt habe, wobei das makedonische oder thrako-phrygische ὑπερ- zu περι- geworden sei, so daß mit H. L. Ahrens, Zur griech. Monatskunde: RhMus NF 17 (1862) 340/2 περφερέες als griech. Weiterbildung von ὑπερβορέες anzusehen wäre, u. zwar in der Bedeutung von ‚ceux qui portent, qui conduisent (les hommes, les âmes) à l'au-delà'. Er erwähnt dabei u. a. den ‚Sprung vom Leukadischen Felsen' (Plin. n. h. 4, 89f: e quadam rupe in mare salientibus; vgl. Daebritz 274) u. erinnert daran, daß auch Farnell 102, der in den H. überhaupt kein Volk sah, sondern Gottesdiener, die gewisse Sakralfunktionen für Nord-Hellas wahrnahmen, schon die weniger gut begründete These von Ahrens aO. billigte, die bereits von Crusius 2831 als ‚wohlbezeugte Thatsache' angesehen worden war, wobei auch dieser davon ausging, daß die H. ‚ursprünglich

nichts anderes als die περφερέες, die Überbringer der dem Apollon u. der Artemis geweihten Opfergaben', gewesen seien u. daß später im Norden Griechenlands einzelne Apollondiener von der Überlieferung H. genannt wurden. b) Anders sieht Kothe 206. 223f in den Namen sowohl der von Strab. 11, 6, 2 als Vorbevölkerung Skythiens genannten H. (Ὑπερβόρεοι) als auch der bei Herodt. 4, 6 erscheinenden skythischen Paralatai (aus erschlossenem Bara- oder Bori-wlatä) den ‚nordpontischen Wolfsnamen', den er über die im 13. Jh. vC. aus dem Mitteldonaugebiet nach Südosten vordringenden Peluner mit dem aus gleicher Richtung damals hergekommenen Apollo (aus erschlossenem ‚Pelun') zusammenbringt. Jedoch sei Apollon kein H. im ethnischen Sinne u. um einige Jhh. älter als diese. Entstehung des H.namens u. des H.mythos vermutet auch Harmatta 63f im 2. Jtsd., wobei er allerdings von einem aus dem Thrakischen nicht ableitbaren u. auch im frühen Griechischen schon nicht mehr nachweisbaren Stamm βορι- ausgeht, von dem auch βόρειος u. Βορέας abzuleiten seien u. den er auf ein mythisches Gebirge bezieht, die späteren Ῥιπαῖα ὄρη, oberhalb dessen nach mythischer Vorstellung die H. gewohnt hätten. Damit greift Harmatta wieder auf die auch in der Antike übliche Etymologie der H. zurück, vgl. etwa Schol. in Clem. Alex. protr. 2, 29, 4 (GCS Clem. Alex. 1, 305) wo, anscheinend in Anlehnung an Kallimachos, die H. als ein skythisches Volk bezeichnet werden, das so genannt werde, weil es ἀνωτάτω τῶν βορειοτάτων μερῶν, ὅθεν πνεῖ ὁ βορέας seinen Wohnsitz habe (s. u. Sp. 980f).

B. Vorchristliche Antike. I. Anknüpfungspunkte in Delos. a. Ältere Kulte. Die bisher von der Etymologie her nicht voll befriedigend gelöste H.frage (vgl. auch Burkert 21), die aufs engste mit der Entwicklung des *Apollon-Kultes verbunden ist, betrifft zwar bezüglich konkreter Nachrichten mehr die spätere griech. Frühgeschichte als die helladisch-mykenische Zeit, da die ältesten Nachrichten über H. kaum über das 7. Jh. vC. zurückgehen. Trotzdem legen immerhin in Delos vor allem die später als die beiden Grabstätten von zwei Paaren von H.innen gedeuteten Kultplätze σῆμα u. θήκη Beziehungen zu Kulten aus helladisch-mykenischer, wenn nicht vormykenischer Zeit nahe: das σῆμα als das Grab der Hyperoche u. der Laodike (‚für den, der in das Artemision hineingeht, zur linken Hand': Herodt. 4, 34f) u. die θήκη als das der Arge u. der Opis (‚hinter dem Artemision': ebd.), beide heute ziemlich eindeutig identifiziert u. wohl schon in mykenischer Zeit als Kultstätte verwendet (Gallet de Santerre 93/6 mit Taf. 2, 3f; bestritten von W. Ekschmitt, Kunst u. Kultur der Kykladen 1 [1986] 203f). Am σῆμα sind Haaropfer (*Haar) im Rahmen von ursprünglich als Initiationsriten zu deutenden Hochzeitsbräuchen der delischen Jugend bezeugt (Herodt. 4, 34), während man an das Grab von Arge u. Opis, die θήκη, Asche vom Opferaltar, wohl dem der *Artemis, brachte. In beiden Kultbräuchen mögen Reminiszenzen aus frühkykladischer Kulttradition (vgl. N. Marinatos, Kunst u. Religion im alten Thera [Athen 1988], bes. 73/84: ‚Initiation, Vegetation u. Opfer: Das Adytonfresko von Xeste 3') bewahrt sein, wie andererseits der auf Theseus zurückgeführte Kranichtanz (γέρανος) Anknüpfungspunkt für die Aitiologie der Apollonliturgie in der späteren athenischen Zeit wurde (H. Herter, Art. Theseus: PW Suppl. 13 [1973] 1141/4) u. auf minoische Tanzkunst zurückführbar erscheint. Die Zuweisung an bestimmte einzelne Gottheiten ist wegen des Fehlens von Kultbildern u. Tempeln aus dieser Zeit schwierig, so daß wir hauptsächlich auf Ausdeutung von Namen u. späteren Kultnachrichten angewiesen sind. Sehr gewagt allerdings ist der Versuch von Radermacher, aus der Parallelüberlieferung von männlichen u. weiblichen Namensformen (Hyperoche/-chos; Laodike/-kos; Hekaerge/-gos) auf ein geschlechtlich nicht festgelegtes göttliches oder mythisches Wesen älterer Zeit in Zwitterbildung zu schließen. Hingegen ist wichtig, daß Arge u. Opis (Radermacher 325f) durch ihre spätere Namensbindung an Artemis (vgl. zB. die Apollod. bibl. 27 [13 Wagner] berichtete Mythenversion über Orion, der von Artemis' Pfeil getroffen wurde, weil er Opis vergewaltigt habe, μίαν τῶν ἐξ Ὑπερβορέων) dieser nahestehen u. in den Mythos von Letos Niederkunft in Delos eingebunden sind. Herodt. 4, 35 läßt sie ‚zusammen mit den Göttern' von den H. nach Delos gekommen sein u. läßt die anderen beiden H.innen, Hyperoche u. Laodike, die erste H.prozession mit den Gaben durchführen, die als Einlösung eines Dankesversprechens für die Geburtshilfegöttin Eileithyia be-

stimmt waren, begleitet von den fünf hyperboreischen ‚Geleitern', den ‚Perpherees' (ebd. 33). Die Priorität von Arge u. Opis wird von Sale auf die Priorität der ‚Apollonien' (= Apollons Geburtstag am 7. Thargelion) vor der Gabenprozession der großen Panegyris gedeutet (vgl. Nilsson, Feste 144/9). Diese jährlich sich wiederholende H.prozession, deren Quellen in der Hauptsache Herodt. 4, 32/4, Callim. hymn. in Del. 278/99 u. Paus. 1, 31, 2 darstellen (weitere nennt Bruneau 39), ist ein historisch nicht zu bezweifelnder Kultbrauch (vgl. Tréheux u. Bruneau [mit Lit.]), der aber in dieser Ausprägung noch relativ jung war, nicht viel älter als Herodots Bericht selbst (etwa 447: Tréheux 761_{11}), da die Einbeziehung des H.mythos in die örtlichen Kultbräuche nicht sehr lange vor ihm erfolgt sein dürfte. Denn auch noch nach Herodt. 4, 33/5 galt die Gabenprozession der Eileithyia als Dank für deren Hilfe bei Letos Niederkunft. Eileithyia, die nach Hymn. Hom. Apoll. 97/115 vom Olymp nach Delos gerufen worden war, soll jedoch nach Paus. 1, 18, 5, unter Berufung auf einen Hymnos des Olen, von den H. dorthin gekommen sein. Hierher gehört auch das Halsbandversprechen für Eileithyia Hymn. Hom. Apoll. 103f, das aber von L. B. Lawler (A necklace for Eileithyia: ClassWeekly 42 [1948/49] 2/6) überzeugend als Motivierung für einen kultischen Girlandentanz, dem γέρανος entsprechend, erklärt wird, was der mehrfach vorkommenden Darstellung ähnlicher Reigentänze, zT. in Verbindung mit Theseus u. Ariadne, auf Reliefkeramik der 1. H. des 7. Jh. entspricht u. auch Il. 18, 590/606 angedeutet wird (vgl. Gallet de Santerre 179/83; N. M. Kontoleon, Die frühgriech. Reliefkunst: ArchEph 1969, 227f). Der hyperboreische Festzug traf also zur Zeit der großen Panegyris in Delos ein. Die Überbringerinnen der Dankgaben sind beim ersten Mal die H.innen Hyperoche u. Laodike, zwei lange vorher schon als Empfängerinnen von Haaropfern verehrte delische Gottheiten, als die allerdings später auch Opis u. Hekaerge bezeichnet werden (Paus. 1, 43, 4). Wenn in Delos Kultlieder des Olen zu Ehren von Eileithyia einerseits u. von Arge u. Opis andererseits gesungen werden (Paus. 5, 7, 7 berichtet von einem weiteren Hymnos des Olen auf eine Achaia, die ebenfalls von den H. nach Delos gelangt sei), dann ist es nicht verwunderlich, daß auch Leto mit zwei Eileithyien in Delos verehrt wurde, wie es zwei Relieffragmente von Amphorenhälsen aus dem benachbarten Tenos zeigen, eines aus dem 1. u. das andere aus dem 2. Viertel des 7. Jh. (so Blome 41), wenn sich diese Deutung auch noch nicht voll durchgesetzt hat (anders noch E. Simon, Die Götter der Griechen [1969] 54/61, die Hera statt Leto dargestellt glaubt; ablehnend S. Pingiatoglou, Eileithyia [1981] 140f). Mit Recht hat Blome die Leto-Deutung Schefolds (30 Taf. 12) aufgenommen u. unterbaut sowie auch die Deutung der beiden kleineren Frauengestalten als H.innen durch Kontoleon aO. 231 u. v. Geisau, die beide jedoch die Hauptgestalt als Artemis ansahen. Deren aufrecht gerichtete Arme verbinden sie mit minoisch beeinflußten Göttinnendarstellungen (vgl. Blome 47), u. dies zu einer Zeit, als Leto mit Eileithyia bzw. mit zwei Eileithyen noch im Vordergrund des kultischen Interesses stand, während danach die Eileithyien von den später als H.innen aufgefaßten Arge u. Opis ‚abgelöst' wurden (vgl. Sale 86f), wie auch die Funktion des Eileithyiaions in Delos später vom Artemision übernommen wurde (spätestens im 2. Jh. vC.: Gallet de Santerre 153). Die beiden Leto / Eileithyen-Relieffragmente führen uns also in die Zeit der Integrierung der Trias Leto-Apollon-Artemis in Delos, u. zwar noch vor Übernahme der H.version.

b. Apollons Herkunft u. Anfänge in Delos. *Apollon selbst, der nach Delos als Partner der schon Jhh. vor ihm dort verehrten *Artemis wie diese unmittelbar aus dem jonischen Kleinasien gekommen war u. mit ihr u. Leto hier allmählich eine kultische Dreiergruppe bildete (Gallet de Santerre 127/47. 239/58), hat ursprünglich seinen Weg aus dem mittleren Donauraum über den Balkan zu den Griechen bzw. zusammen mit griechischen Stämmen etwa Mitte des 2. Jtsd. genommen, wie es u. a. das Kultwagenmodell aus Ton von Dupljaja bezeugt (E. Sprockhoff, Nordische Bronzezeit u. frühes Griechentum: JbRGZMusMainz 1 [1954] 28/110, bes. 66/73 u. Taf. 7f; Wiesner 60), vielleicht zuerst noch unter dem Namen des homerischen Götterarztes Paieon oder Paiaon (so in Linear B; vgl. A. Lesky: Gymn 62 [1955] 11), der auch für die Thraker von Bedeutung war (Wiesner 61. 207_{29}). Der Apollon-Name hat sich anscheinend erst durch seine Verbindung mit der Apella (Volksversammlung) im dorischen Bereich durchgesetzt (vgl. Burkert). Aber während die Ilias Apollon nur als griechenfeindlichen Pfeilgott oder als Heilgott kennt (vgl. D. Detschew, Art. Apollon: o. Bd. 1, 524/9) u. von einem Kult sowohl in Delphi als auch in Delos ebensowenig weiß, wenn man von der Andeutung in Il. 9, 405 für Delphi absieht, wie von H., berichtet in der Odyssee Odysseus von seinem Besuch auf Delos, wo er neben dem Altar des Apollon den jungen Sproß einer Dattelpalme gesehen hatte, mit dem er Nausikaa vergleicht (Od. 6, 162/7), bis dann nach Herodt. 4, 32 in den ‚Epigonen' u. bei Hesiod. frg. 150, 21 Merkelbach / West die H. wenigstens erwähnt werden. Jedenfalls nennt der homerische Apollonhymnos die H. weder im delischen noch im pythischen Teil mit Namen, wenn auch einige Ausleger glauben, in v. 160 eine Anspielung auf die H. vermuten zu können (μνησάμεναι ἀνδρῶν τε παλαιῶν ἠδὲ γυναικῶν; zuletzt Tschiedel 24f). Die im homerischen Apollonhymnos genannten Lieder wurden an den panjonischen Festtagen, zu denen Bewohner auch anderer Inseln u. des jonischen Kleinasiens kamen, gesungen, zT. auch in nichtgriech. Sprache, im Hymnos dargestellt als ein dem christl. Pfingstwunder vergleichbares Ereignis (vgl. ebd.), mit Auswirkung vielleicht auch auf *Hekataios v. Abdera, wenn dieser die H. eine eigene Sprache sprechen läßt (s. u. Sp. 982). Mit Od. 6, 162/7 stimmt der Apollonhymnos überein in der Erwähnung der Palme in Verbindung mit Letos Niederkunft (v. 18. 117), u. dies in Übereinstimmung sowohl mit Theogn. 1, 6 (6. Jh.) als auch mit Herodt. 4, 34, der jedoch von einem Ölbaum auf dem hyperboreischen σῆμα spricht, obwohl die Priorität der Palme als wesentlich zum delischen Apollon gehörig kaum bestreitbar ist (Gallet de Santerre 193/5).

II. Ausprägung. a. Hyperboreer in Nordgriechenland. Die Heimat der erstmals in Herodots Zeugnis mit Delos in Verbindung gebrachten H. ist aber nicht ein einzelnes, geographisch festlegbares Land; vielmehr sind die H., wenn sie als ‚Perpherees' (= Geleiter) aufgefaßt werden dürfen, am ehesten als eine Art religiöser Bruderschaft zu verstehen, deren Vertreter an den verschiedenen Schwerpunkten auf dem Verbreitungsweg des Apollonkultes aufgetreten sein mögen, jedoch frühestens etwa Anfang des 6. Jh. vC., da sie in dem spätestens im 1. Drittel des 6. Jh. entstandenen pythischen Teil des Apollonhymnos (Jacoby, Apollonhymnos 731f) noch nicht vorkommen. Farnell 104f zählt einige solcher Schwerpunkte auf, zB. Makedonien, Thessalien, Epirus u. die Gebiete der späteren Delphischen Amphiktyonie. Nach PsEratosth. cat. 29 u. Hygin. astron. 2, 15 verbarg Apollon den Pfeil, mit dem er die Kyklopen getötet hatte, während seiner Dienstzeit im Reich des Admetos bei den H. (Weber 167/83. 190). Weitere Traditionen über H. auf griech. Boden zählt Weber 187 auf u. untersucht die Entwicklung des Apollonkultes in Nordgriechenland bis hin zur ‚Sage von den H.' u. dem ‚Mythos von den Sendungen ihrer ἀπαρχαί nach Delos' (185). Er knüpft an die schon bei Müller 271f angedeutete Erkenntnis ‚des Zusammenhangs mit den Ursitzen des Kultes im Norden Thessaliens' an, verweist auch auf das von Schroeder beigebrachte Material, meint dann aber, ‚daß dieser Mythos eine aitiologische Legende zur Begründung bestimmter Gebräuche im Bereich des delischen Apollonkultes darstellt' (Weber 185).

b. Prozessionsweg der hyperboreischen Gaben. Daß der Schwerpunkt der H.sage mit Recht in Nordgriechenland gesucht wird, bestätigt auch der von Herodt. 4, 33/5; Callim. hymn. in Del. 278/99 u. Paus. 1, 31, 2 weithin übereinstimmend beschriebene Prozessionsweg der hyperboreischen Gaben, wenn man von der durch die athenischen Eingriffe in den Deloskult bedingten Einbeziehung von Prasiai bei Pausanias u. von dem durch die inzwischen verfestigte Lokalisierung der H. in einem Gebiet jenseits der Skythen bzw. der Arimaspen beeinflußten Ansatz des Prozessionsbeginns ebendort absieht. Nach Herodot ging der Weg zunächst westwärts bis zur Adria, dann südlich zu den Bewohnern von Dodona, als ‚den ersten von den Griechen', von diesen zum Malischen Golf u. nach Euböa, dort von Stadt zu Stadt bis Karystos, deren Bewohner die Überfahrt nach Tenos besorgten, von wo die Tenier mit den Gaben nach Delos fuhren. Eine solche Konzentrierung auf die apollinischen Kultbereiche im Norden Griechenlands läßt Picard 103 die Bedeutung der ‚Perpherees' hervorheben, die er (wie auch van Windekens 167; s. u. Sp. 979) mit dem im thrakischen Ainos verehrten Hermes Perpheraios

als ‚patron des Perphères‘ in Verbindung bringt, während früher einige Autoren die Lösung der H.frage durch Analogien in vorgeschichtlichen Handelsstraßen wie etwa der Bernsteinstraße von der Ostsee zur Adria zu finden versuchten (so J. M. de Navarro, Prehistoric routes between Northern Europe and Italy defined by the amber trade: GeographJourn 66 [1925] 481/507; G. B. Biancucci, La via iperborea: RivFilolIstrClass 3. Ser. 101 [1973] 207/20). R. Harris (Apollo at the back of the North Wind: JournHellStud 45 [1925] 229/42) sieht einen Zusammenhang von Aplun / Apollon / Apollonia (als Name mehrerer Ortschaften auf Apollons Weg nach Griechenland) u. kommt über den ‚apple-tree‘ u. seiner slawischen Entsprechung ‚jablon‘ bei mehreren Ortsnamen, die von ihm abgeleitet wären, wie Jablunka u. Yablonitza, bis hin zur Ostsee, um so eine ‚dritte‘ Bernsteinstraße vom Lande der H., das er an der baltischen Ostseeküste östlich von Danzig ansetzt, bis nach Griechenland zu finden. Eine kritische Darstellung der Geschichte der H.prozession bieten die Arbeiten von Tréheux (der delische Inschriften einbezieht), Bruneau (mit einem Überblick auch über die verschiedenen Kulterneuerungen bis zur Römerzeit) u. Lacroix.

c. Jenseitsbezogenheit der Hyperboreer. Die Entwicklung des Apollonkultes im Norden Griechenlands u. seine spätere Konzentration in Delphi vom 8. bis zum 6. Jh., nach vorheriger Verbreitung unter jonischen Einwanderern im kleinasiatischen Küstengebiet, ist Voraussetzung u. Hintergrund für die Entstehung besonderer Kultvereinigungen, u. zwar in Verbindung mit einem Unsterblichkeitsglauben, ‚jener religiös-mystischen Richtung, welche im 6. Jh. aus innerem Bedürfnis u. als Reaction gegen die beginnende Aufklärung hervortritt‘ (Bethe 16), wie sie sich bei Orphikern oder Pythagoreern äußert oder auch im Skythen Zalmoxis, der unter seinen Landsleuten eine gewisse Unsterblichkeitsvorstellung zu verbreiten versuchte (vgl. G. Kazarow, Zalmoxis: Klio 12 [1912] 355/64; M. Eliade, Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan [1982] 31/83). Ähnliche Stimmung gibt auch der nach Jacoby, Apollonhymnos 732 in die 1. Hälfte des 7. Jh. gehörende delische Teil des homerischen Apollonhymnos wieder, wenn er die zur Apollonfeier in Delos versammelten Jonier als ‚unsterblich‘ u. ‚vor dem Alter bewahrt‘ erscheinen läßt (v. 151f: φαίη κ' ἀθανάτους καὶ ἀγήρως ἔμμεναι αἰεὶ | ὃς τότ' ἐπαντιάσει' ὅτ' Ἰάονες ἀθρόοι εἶεν), während nach dem Dichter des pythischen Teiles (sofern man nicht mit A. Heubeck, Gedanken zum homerischen Apollonhymnos: Τιμητικὸν ἀφιέρωμα Κ. Ἰ. Μερεντίτη [Athen 1972] 143/5 den pythischen Teil erst mit v. 207 beginnen lassen will) die Musen die Menschen pessimistisch beurteilen, die trotz der Gaben der Götter ζώουσ' ἀφραδέες καὶ ἀμήχανοι, οὐδὲ δύνανται | εὑρέμεναι θανάτοιό τ' ἄκος καὶ γήραος ἄλκαρ (v. 192f). Die Ἰάονες in Delos dagegen entsprechen dem, was Pindar von den H. sagt (Pyth. 10, 65/9): ‚Von Krankheit nicht noch trübem Alter wird heimgesucht | das heilige Volk. Leidlos u. ohne Kampf | hausen sie, unbetroffen | von der strengen Rächerin‘ (Übers. U. Hölscher). Dies aber war die Atmosphäre für die wohl damals allmählich sich bildenden Kultkollegien der H. als ‚Perpherees‘ (= Geleiter), vielleicht in Analogie oder gar in Konkurrenz zum Priesterkollegium der Kreter, das von Apollon selbst für den Dienst in Delphi bestimmt wurde, wie es im delphischen Teil des homerischen Apollonhymnos berichtet wird (v. 388/544). Schon sehr früh mag man sich solche H. mit den Thrakern oder Skythen verwandt vorgestellt haben, wenn auch die Zeugnisse zT. jüngeren Datums sind, wie das o. Sp. 969 genannte Schol. in Clem. Alex. protr. 2, 29, 4 (GCS Clem. Alex. 1, 305), wo Skythen u. H. identifiziert werden (vgl. Preller / Robert[4] 1, $243f_3$), ähnlich wie Schol. in Callim. hymn. in Del. 292 Pfeiffer: αἱ τρεῖς κόραι (scil. Upis, Loxo u. Hekaerge) τῶν Ὑπερβορέων Σκυθῶν, oder wenn Gregor v. Naz. den Abaris einmal als H. bezeichnet u. ein andermal als Skythen (s. u. Sp. 984). Hesiod. frg. 150, 21 Merkelbach / West lesen wir ‚... Ὑπερβορέων εὐίππων‘, wo einige Verse vorher (v. 15) von skythischen Roßmelkern die Rede ist. An Eselsopfern, wie sie für Thraker oder Skythen vorstellbar sind, ergötzt sich Apollon im H.land (Pind. Pyth. 10, 50/5; Callim. frg. 186, 10 Pfeiffer; zur Bedeutung des *Esels auch in der orphischen Liturgie I. Opelt: o. Bd. 6, 573), wo er nach delphischem Mythos während dreier Wintermonate verweilte, während man in Delos den Gott das gesamte Winterhalbjahr hindurch für abwesend hielt, jedoch als in Lykien verweilend, wohl beeinflußt von seinem an sich

eher auf die Wolfsbedeutung verweisenden Beinamen als Apollon λυκηγενής (Il. 4, 101. 119) oder Lykeios, Lykios o. ä., der aber den ‚Wolfsgott‘ Apollon bezeichnet (P. Kretschmer, Der Name der Lykier u. andere kleinasiatische Völkernamen: F. Sommer / H. Eheloff [Hrsg.], Kleinasiatische Forschungen 1 [1930] 15; anders Nilsson, Rel. 1[3], 537f) u. für einen kleinasiatischen ‚Ur-Apollon‘ keinerlei Anknüpfungspunkte bietet (Burkert 4. 21 [Nachtrag]). Am Beispiel des verschwindenden u. wiederkehrenden Gottes fand die Jenseitsvorstellung bei daran interessierten Gläubigen leicht eine Stütze. Diese Vorstellung ist ein Anliegen bestimmter Gruppierungen in archaischer oder frühgriech. Zeit, die eine Verbindung aufweisen, die von Thrakien bis nach Unteritalien reicht. Hierher gehört, daß Pythagoras mit dem Thraker Zalmoxis (vgl. H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 247f) in Verbindung gebracht oder sogar als Apollon bezeichnet wird, dem der H. Abaris den von Apollon erhaltenen Pfeil zurückgibt, mit dem Abaris über Land u. Meer hatte fliegen können (Herodt. 4, 36; vgl. Bethe 16; P. Corssen, Der Abaris des Heraklides Ponticus: RhMus NF 67 [1912] 20/47; A. Rehm, Zum Abaris des Herakleides Pontikos: ebd. 417/24; P. Wolters, Der geflügelte Seher = SbMünchen 1928 nr. 1; G. Moravcsik, Abaris, Priester von Apollon: Körösi Cosma-Archivum ErgBd. 1, 2 [Leiden 1936] 104/18; Meuli 153/64), den Pfeil, mit dem Apollon die Kyklopen getötet hatte (s. o. Sp. 974). Bemerkenswert erscheint auch im Bericht des Kallimachos über die erste, noch mythische H.prozession der Umstand, daß die drei Boreas-Töchter Upis, Loxo u. Hekaerge, die mit ihren edlen Begleitern nach Delos gekommen waren, zwar allesamt nicht nach Hause zurückgekehrt seien, aber εὔμοιροι geworden u. niemals ἀκλέες gewesen seien (hymn. in Del. 292/5), sich damit also als vorbildliche Todesüberwinder erwiesen hätten. Apollonpriester waren die H. bei Diod. Sic. 3, 47 (Mommsen 442), u. nach PsPlat. Ax. 371a/72a brachten die H. Opis u. Hekaergos (Hekaerge?) den Deliern Erztafeln mit Einzelheiten über das Totengericht mit der Entscheidung, ‚wer würdig sei, in die Wohnstätte der Frommen einzugehen‘ (Mommsen 443). Hellanikos weiß von den H. zu berichten, sie übten Gerechtigkeit, äßen kein Fleisch u. lebten von Obst (frg. 96 [FHG 1, 58]; vgl. Crusius 2818). Nach Thrakien verweist auch ein zentrales Kultelement der delischen Kultliturgie: Die in Weizengarben verpackten Opfergaben (ἀπαρχαί, offensichtlich agrarischer Art) haben ihre Parallele in den Opfergaben thrakischer u. päonischer Frauen für Artemis (Herodt. 4, 33; vgl. Wiesner 31. 60).

d. Schwanenwagen u. Flügelmotiv. Für die delphische Version des Apollonmythos ist der Schwanenwagen von besonderer Bedeutung. So läßt Alkaios den hyperboreischen Apollon nach seiner, keineswegs etwa in Delos erfolgten, Geburt auf einem Schwanengespann nach Delphi kommen (frg. 307 Lobel / Page, um 600; vgl. Daebritz 275 u. den o. Sp. 972 gen. Schwanenwagen von Dupljaja). Eine melische Amphora des 7. Jh. zeigt Apollons Ankunft, ob in Delphi oder Delos, ist unklar, auf einem von vier Flügelpferden gezogenen Wagen mit zwei Begleiterinnen, vielleicht schon hyperboreischen Jungfrauen, wie er von Artemis empfangen wird (Schefold Taf. 10). Geflügelt dargestellt wird auch anderes, was mit den H. in Verbindung steht, sogar der delphische Dreifuß, auf dem sitzend der leierspielende Apollon über dem Meer schwebt, während er zu den H. reist oder von ihnen zurückkehrt, so auf einer Hydria des ‚Berliner Malers‘ (Vatikan, 1. H. 5. Jh.; vgl. J. D. Beazley, The Berlin painter [Mainz 1974] 6 nr. 129 Taf. 25f; Götze 72/4). Auf H. mit Flügelschuhen spielt Lucian. Philos. 13 ironisch an (s. u. Sp. 984), wenn er seinem H. die Fähigkeit gibt, auf dem Wasser zu gehen, ohne einzusinken, was er dessen besonders gearteten Bauernschuhen zuschreibt, οἷα μάλιστα ἐκεῖνοι ὑποδοῦνται (vgl. H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 166f), während die auf dem Meer umherlaufenden ‚Korkfüßler‘ in Lucian. ver. hist. 2, 4 eben wegen dieser besonderen Art von Füßen dazu in der Lage sind: beides in ironisch-rationalistischer Ausdeutung dieser mythischen Vorstellung. Sogar Apollon selbst erscheint auf einer Metope von Selinus (um 550 vC.) mit Flügelschuhen (Götze 69 Abb. 2; 70_4 mit weiteren Beispielen), wie sie auch in der Schilderung einer Epiphanie des von Lykien zu den H. eilenden u. mit Bogen u. Köcher ausgestatteten Apollon bei Apollon. Rhod. Arg. 2, 674/84 vorauszusetzen sind: βῆ ῥ' ἴμεναι πόντονδε δι' ἠέρος (v. 684), wenn auch diese Verse vergleichbar sind mit der Darstellung der Ent-

führung der Europa durch Zeus in Stiergestalt Mosch. Buc. Eur. 114: χηλαῖς ἀβρέκτοισιν ἐπ' εὐρέα κύματα βαίνων (dazu W. Bühler im Komm. [1960] 154f). Von den Sterblichen gelangt ohnehin niemand, ob zu Schiff oder zu Fuß, in das Land der H. (Pind. Pyth. 10, 29f), es sei denn Perseus, auch er bekanntlich mit Flügelschuhen dargestellt, Theseus, Herakles oder sonst jemand, dem die Götter es verleihen, wie einem Kroisos (W. Burkert, Das Ende des Kroisos: Catalepton, Festschr. B. Wyss [Basel 1985] 4/15), u. wie überhaupt der Fromme sich wünscht, nach seinem Tode als ,Canorus ales' die ,Hyperborei campi' als Endziel der dann anzutretenden Fahrt sehen zu können: Hor. carm. 2, 20, 13/6. So ist sicherlich das für die antike Magie bedeutsame ,Fliegen durch die Luft' (Betz aO. 167f erwähnt es im Zusammenhang mit dem Bericht über Jesu Versuchung Mt. 4, 1/11 par. Lc. 4, 1/13; vgl. Ps. 91 [90], 11f; W. Speyer, Realität u. Formen der Ekstase im griech.-röm. Altertum: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 359f) auch mit der H.vorstellung zu verbinden. Hierher gehört auch, daß der H. Abaris mit Hilfe des einem Zauberstab vergleichbaren Pfeiles fliegen konnte (vgl. o. Sp. 977), der seinerseits vielleicht auch dem Kerykeion des Hermes in etwa vergleichbar ist (vgl. F. J. de Waele, Art. Stab: PW 3A, 2 [1929] 1919f).

e. Hermes Perpheraios. Mit Flügelschuhen wird besonders *Hermes als Seelengeleiter dargestellt, zB. der Hermes Farnese im British Museum (G. Hafner, Geschichte der griech. Kunst [Zürich 1961] 306 Abb. 288; vgl. Götze 70f). Führer zur Unterwelt, πομπός oder πομπαῖος ist er nicht nur für die Tragiker (Soph. Trach. 620f zB. erkennt deren Herold Lichas seine Todesbotenrolle: ἀλλ' εἴπερ Ἑρμοῦ τήνδε πομπεύω τέχνην | βέβαιον ...); Inschriften enthalten Gebete an ihn, den jeweiligen Toten zum Ort der Seligen zu führen (O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 952/4: ,Hermes Psychopompos'; H. Herter, Hermes. Ursprung u. Wesen eines griech. Gottes: RhMus NF 119 [1976] 193/241). Wenn nun van Windekens 167 in einem Kallimachos-Frg. u. seiner Kommentierung (frg. 117 Pfeiffer) einen Hinweis findet auf einen in der thrakischen Stadt Ainos, dieser Aiolersiedlung an der Hebrosmündung, verehrten Hermes Perpheraios (vgl. J. M. F. May, Ainos [London 1950] 272/4), dann ist seine Verknüpfung mit den Perpherees-H. zumindest verständlich.

f. Geographische Lokalisierungsversuche. Die dem Hermes Perpheraios verwandte Funktion der H. war den späteren Griechen nicht mehr bewußt, als die mythenbildende Dichtung sie bereits als ein in einem eigenen Lande wohnendes Volk ansah u. die Namensdeutung als ,jenseits des Boreas wohnend' sich durchgesetzt hatte. Nun bemühte sich die beginnende literarische Reflexion um eine geographische Lokalisierung. Ein Beispiel gibt der bereits kritisch gewordene Herodot, der nicht nur die ps-homerischen ,Epigonen' als Quelle benennt, sondern auch, ohne nähere Angaben, Hesiod (Herodt. 4, 32) u. bes. das Arimaspenepos des Aristeas (ebd. 13). Dieser hatte, wohl von skythischer Schamanendichtung beeinflußt (vgl. Meuli 164/76: ,Ursprünge der epischen Poesie'), das Land der H. entsprechend der antiken Etymologie ,jenseits des Boreas' vermutet u. es noch hinter den Issedonen u. Arimaspen gesucht, ohne es zu finden. Bolton 101, der die Datierung der ,Arimaspeia' um 600 vC. glaubhaft macht (vgl. W. Burkert, Rez.: Gnomon 35 [1963] 235/40), sieht in diesem Epos einen echten Reisebericht u. glaubt, in den Chinesen die H. des Aristeas erkennen zu können. R. Hennig (Terrae incognitae 1^2 [Leiden 1944] 68/79: ,'Aristeas' im westl. Sibirien'), schließt wenigstens Einwirkungen auch der Chinesen nicht aus, besonders wegen deren früher Anwendung von Magnetnadeln, als welche er den Pfeil des Abaris glaubt erklären zu können. Aischylos läßt Prom. 805 die Io bis zu den Arimaspen gelangen u. damit bewußt in die unmittelbare Nachbarschaft der H. Da auch bei der Beschreibung des hyperboreischen Prozessionsweges die ersten als Nachbarn der H. genannten Völker, die die Gaben übernehmen, nach Herodot die Skythen sind, nach Kallimachos die Arimaspen u. nach Pausanias Arimaspen, Issedonen u. Skythen, ist es verständlich, wenn C. T. Seltman (The offerings of the Hyperboreans: ClassQuart 22 [1928] 155/9) in der Kolonisationsbesiedlung des nördl. Schwarzmeergebietes u. am Unterlauf der Donau durch Ionier aus dem kleinasiatischen Küstenbereich im 6. Jh. mit ihren Handelsbeziehungen den Ansatzpunkt sieht für eine Lokalisierung der H. dort. Seit dem 6. Jh. vC. wurde es jedenfalls üblich, oberhalb der Skythen den Wohnsitz der Issedonen anzunehmen, oberhalb dieser den der Arimaspen u. oberhalb derer das Gebirge der Rhipäen in ewigem Schnee, von dem herab der Boreas wehe, u. daß jenseits dieser Berge bis zum ,anderen Meer' hin die H. wohnten. So berichtet der Geograph Damastes, ein Zeitgenosse Herodots (FGrHist 1 A 153; dazu J. Desautels, Les monts Riphées et les Hyperboréens dans le traité hippocratique des airs, des eaux et des lieux: RevÉtGr 84 [1971] 289/96). Hingegen verlegen die peloponnesischen Mythen u. Sagen den Wohnsitz der H. nach Westen u. Süden (Daebritz 268f; Müller 274/7). Nach Pindar ist Herakles in das an ,des Isters schattigen Quellen' u. ,hinter dem Wehen des eisigen Boreas' gelegene Land der H. vorgedrungen, um für Olympia den Lorbeerbaum zu holen (Pind. Ol. 3, 25/9. 56f). Nach verschiedenen Dichterfragmenten (Crusius 2815) holte Herakles während seiner Dienstbarkeit bei Eurystheus von Mykene aus die goldenen Äpfel der Hesperiden, die u. a. im äußersten Westen vermutet wurden (v. Geisau), u. zwar ,bei den H. u. irgendwo in der Gegend des Atlas' (Pediasim. 11 [258 Wagner]) oder ,am Atlas bei den H.' (Apollod. bibl. 2, 113 [85 Wagner]). So ist denn am Schluß von Pind. Ol. 3, 77/89 eine Warnung zu sehen, daß es dem Sterblichen nicht anstehe zu versuchen, dorthin zu gelangen (ähnlich Pind. Pyth. 10, 46/9; vgl. o. Sp. 979).

III. Hyperboreer im antiken utopischen Roman. a. Hekataios. In anderer Weise als die lyrische u. hymnische Dichtung wurde das Arimaspenepos des Aristeas folgenreich, zunächst für Historiker wie Hekataios v. Milet u. Herodot, dann aber besonders für den utopischen Roman der späteren Zeit. Aristeas war es, der in seinem Epos mit den H. die Arimaspen eng verbunden hat, u. so scheint Pherenikos der Tradition des Aristeas zu folgen, wenn er einen Arimaspos als Herrscher der H. nennt (Daebritz 270/2), die, ebenfalls nach ihm, in alten Hymnen ,Söhne der Titanen' genannt werden. Der erste, der den H.stoff zu einem utopischen Roman verarbeitete, war *Hekataios v. Abdera (etwa Anfang 3. Jh. vC.: Daebritz 270f; Jacoby, Hekataios; Rohde, Rom. 223/9; W. Spoerri: o. Bd. 14, 279), dessen Περὶ Ὑπερβορέων Jacoby, Hekataios 2755 zu den ethnographischen Utopien seiner Zeit rechnet, der aber nicht mit Hekataios v. Milet (geb. um 560/550) verwechselt werden darf, der seinerseits in seiner von Aristeas beeinflußten ,Erdbeschreibung' die H. erwähnt hatte u. dann von Herodot kritisch benutzt wurde (F. Jacoby, Art. Hekataios v. Milet: PW 7, 2 [1912] 2718). Hekataios v. Abdera hat die H. in eine scheinbar feste geographische Umgebung gebracht, u. zwar als ein Volk, das angeblich noch zu seiner Zeit existierte (Schol. in Apollon. Rhod. Arg. 2, 675), was er durch Mitteilung von angeblichen Inschriften aus der H.stadt unterstrich (Diod. Sic. 2, 47, 4). Seine Reise habe ihn, wohl von Teos aus, bis zum ,Oceanus Amalcius' (Plin. n. h. 4, 94), dem ,ungefrorenen Meer der H.' (W. Tomaschek, Art. Amalcius oceanus: PW 1, 2 [1894] 1716f), geführt u. dann auf deren Insel οὐκ ἐλάττω τῆς Σικελίας ἐν ταῖς ἀντιπέρας τῆς Κελτικῆς τόποις (Diod. Sic. 2, 47, 1), eine Art ,Insel der Seligen'. Dort gab es verschiedene, namentlich genannte Städte u. Nebeninseln, eine ,heilige Stadt', deren Bewohner als κιθαρισταί täglich Apollons Großtaten priesen, u. zwar in einer eigenen Sprache u. unter dem Königsgeschlecht der Boreaden (Jacoby, Hekataios 2757). Die Tendenz des Werkes ist nicht Skeptizismus (Hekataios war Pyrrhon-Schüler: Diog. L. 9, 69), sondern eher, die *Autarkie als Lebensideal an den H. als einem existierenden Idealvolk zu demonstrieren. Es ist also eine philosophische Utopie (Jacoby, Hekataios 2757), die ,im Volke der H. ein Musterbild frommer Götterverehrung' (Rohde, Rom. 229) zeigen sollte.

b. Sonstige Texte. Andere antike Reise- u. Abenteuerromane utopischen Charakters sind, soweit über sie überhaupt etwas bekannt ist, inhaltlich u. tendenziell mit Hekataios vergleichbar, so etwa die ,Heilige Urkunde' des Euhemeros (Rohde, Rom. 237/41; K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/9) u. die von Lukian in seinen ,Wahren Erzählungen' verspottete Reisebeschreibung des Jambulos, die Rohde, Rom. 252 mit der ,Sindbads des Seefahrers' vergleicht, in der die Bewohner einer Südmeerinsel Züge der damals gängigen H.vorstellung aufweisen: langes u. gesundes Leben, das nach begrenzter Dauer von immerhin 150 Jahren durch Selbsttötung beendet werde, dem o. Sp. 968 erwähnten Felsensprung der H. bei Pomponius Mela (3, 5) vergleichbar. Begrenztes Leben, diesmal auf 120 Lebensjahre, u. Freiheit von Krankheit u. Leid bei paradiesähnlichen Lebensumständen kenn-

zeichnen auch die Kamariner in der eine unbekannte griech. Quelle wiedergebenden Expositio totius mundi et gentium (4/7 [SC 124, 142/7], Mitte des 4. Jh. nC.), wo offensichtlich noch die übliche Vorstellung vom Leben der H. nachwirkt, wie wohl auch Apollon. Rhod. Arg. 2, 674/6, wo die Erwähnung von Apollons wunderbarer Reise von Lykien her τῆλ' ἐπ' ἀπείρονα δῆμον Ὑπερβορέων ἀνθρώπων die Vorstellung vom ,ewig lebenden' Volk der H. voraussetzt. Plin. n. h. 6, 55 vergleicht das gute Klima des durch vorgelagerte sonnige Gebirge geschützten u. nördlich des Himalaja gelegenen Landes Uttara Kuru der indischen Sage (Rohde, Rom. 233f) mit dem im Lande der H.; wie Hekataios über die H., so habe über die dort wohnenden Attakorer (oder Ὀττοροκόρροι) der Geograph Amometus (um 300 vC.) ein eigenes Buch geschrieben (E. Schwartz, Art. Amometos: PW 1, 2 [1894] 1873). Für die sonstige spätere antike Literatur, besonders die römische, dient im übrigen das Land der H. allmählich nur noch zur Bezeichnung einer weit entfernten, irgendwo im Norden liegenden Gegend, wie etwa Verg. georg. 3, 367/83, wo, allerdings nach Pind. Ol. 3, 45/57, des Herakles Winterjagd im Lande der H. beschrieben wird, bei der die Jäger anscheinend Schneeschuhe benutzten. K. Meuli (Scythica Vergiliana: Schweiz. Archiv f. Volkskunde 56 [1960] 88/200 Taf. 1/15 bzw. ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 757/813) verweist auf Schneeschuhjäger in Sagen aus Sibirien u. Nordamerika, in denen bisweilen auch ein Jägerpaar vorkommt, von denen einer geflügelt ist, u. auf Darstellungen aus vorchristl. Zeit, in denen ein geflügeltes Tier einen Elch packt. Ovid. met. 15, 356/8 berichtet, die H. seien beflügelt u. könnten fliegen, nachdem sie durch neunmaliges Untertauchen im tritonischen See diese Eigenschaft erlangt hätten. Auch des Horaz Vorstellung von seiner Verwandlung in einen singenden Schwan in carm. 2, 20, 9/12 zielt auf die v. 16 genannten H.

C. Verblaßte Spuren bei christlichen oder christlich beeinflußten Autoren. Auch bei den christl. Autoren der Antike ist die Erinnerung an die H. kaum noch lebendig, obwohl deren Jenseitsglaube ihnen manchen positiven Ansatzpunkt hätte bieten können. Die fast ausschließlich erst seit dem 4. Jh. nC. geflügelt dargestellten *Engel haben nichts mit den H. zu tun, knüpfen vielmehr an Nike / Viktoria-Darstellungen u. orientalische Traditionen an (vgl. I. E. Ellinger, Winged figures: Studies pres. to D. M. Robinson 2 [St. Louis 1953] 1185/90; differenzierter Th. Klauser, Art. Engel X: o. Bd. 5, 258/322). Zitate mit Nachrichten über die H. gibt es bei denjenigen Autoren, die in Bibliotheken Texte dieser Art zur Hand hatten, wie *Origenes, *Clemens v. Alex. (o. Sp. 969) oder *Gregor v. Naz., ohne daß es dabei zu inhaltlichen Anknüpfungen gekommen wäre. Eine Ausnahme bildet die hellenist. Vorstellung vom θεῖος ἀνήρ (*Gottmensch II), die K. Kertelge (Die Wunder Jesu im Markusevangelium [1970] 148) mit dem Wunder vom Seewandel des Petrus verbindet, die aber Lucian. Philops. 13 ironisiert (o. Sp. 978), indem er, den Wunderglauben gerade auch der Christen verspottend, als solchen Wundermann einen H. vorstellt (εἶδες τὸν Ὑπερβόρειον ἄνδρα πετόμενον ἢ ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα), offensichtlich dabei an die Abarislegende anknüpfend. Diese blieb noch lange lebendig, wenn etwa Gregor v. Naz. seinen Freund Basilius scherzend mit Abaris vergleicht: ὑπόπτερε σὺ καὶ μετάρσιε καὶ τῷ Ἀβάριδος ὀϊστῷ συμφερόμενε ἵνα καὶ Καππαδόκης ὢν φύγῃς τὰ Καππαδοκίας (ep. 2, 24). Hier kommt sowohl die Vorstellung von Flügelschuhen (ὑπόπτερε) als auch der Pfeil des Abaris zum Zuge (vgl. F. Lefherz, Studien zu Gregor v. Naz., Diss. Bonn [1958] 55/9 u. 208f$_{71}$ [mit Lit.]; ebd. 58 zwei weitere Abaris-Anspielungen Gregors: carm. 1, 2, 10, 50f [PG 38, 684]; or. 43, 21 [PG 36, 524B], dort als Skythe, hier als H. bezeichnet, aber nur seines Pfeiles wegen genannt). Es ist eben Abaris (o. Sp. 976), der in der christl. Spätantike vorzugsweise Anknüpfungspunkt für eine Erwähnung der H. bleibt, bis hin zur Suda s. v. Ἄβαρις (1, 3 Adler). Origenes zitiert c. Cels. 3, 32 des Celsus Aussage über den H. Abaris: δύναμιν εἶχε τοσήνδε, ὥστε ὀϊστῷ συμφέρεσθαι, um ihm Jesu ἀναλαμβάνεσθαι ἐν δόξῃ (1 Tim. 3, 16) gegenüberzustellen. Hier sowie auch in den teilweise nur syrisch erhaltenen PsNonnos-Scholien zu Gregors v. Naz. Rede auf Basilius (or. 43), wo ,historia 7' über Abaris handelt (ed. S. Brock [Cambridge 1971] 76. 198) findet sich nichts, was über Herodt. 4, 36 hinausginge (vgl. auch Porph. vit. Pyth. 28f; Iamblich. vit. Pyth. 19, 91; zur Prophezeiungsgabe des Abaris bei PsNonnos K. Weitzmann, Greek mythology in Byz. art

[Princeton, NJ 1951] 24; vgl. Eus. / Hieron. chron. 1560 Olymp. 82 [GCS Eus. 7, 112]: [h]Abaris Hyperboranus hariolus agnoscitur; zur Gerechtigkeitsliebe des Abaris, die im Gegensatz zum Verhalten der anderen H. steht: Iulian. Imp. ep. 5, 269A; vgl. dagegen Hellanic. frg. 96 [FHG 1, 58]; o. Sp. 977). Kosmas v. Jerus. (8. Jh.) schließlich in seinen Scholien zu den Gedichten Gregors v. Naz., die weithin auf PsNonnos zurückgehen (vgl. Lefherz aO. 157/60), erwähnt zu Zalmoxis (carm. 2, 2, 7, 274 [PG 37, 1572]) ebenfalls den Pfeil des Abaris (nach Herodot) u. fügt über die H. hinzu, sie wohnten nördlicher als die Skythen u. weiter im Landesinnern (ἀρκτικώτεροί εἰσι καὶ ἐνδότεροι τῶν Σκυθῶν [PG 38, 509]). Dies u. was hier über Abaris zu lesen ist, entspricht offensichtlich überlieferter Schultradition u. führt nicht mehr weiter. – Ebensowenig Neues bringt auch Kosmas Indikopleustes in seiner ,Topographia Christiana' (um 550 nC.), wenn er top. 2, 48 (SC 141, 357) in der Tradition der Geographen die ὑπερβόρειοι τόποι in die Nähe des in den Ozean einmündenden Kaspischen Meeres setzt, während an sich der Ausdruck ,hyperboreisch' o. ä. bei ihm nur allgemein der Bezeichnung von ,jenseits des Boreas', also nördlich gelegenen Gegenden dient, wie bei der Berechnung der Erdgröße (ebd. u. top. 2, 64 [379]) sowie bei der Aufzählung der Völker, denen das Evangelium gepredigt worden sei und unter denen er top. 3, 66 (507) τὰ ὑπερβόρεια μέρη Σκυθῶν καὶ Ὑρκάνων ... μέχρι τῶν Γαδείρων τοῦ Ὠκεανοῦ κατὰ τὸ βόρειον μέρος nennt.

E. Bethe, Art. Abaris: PW 1, 1 (1893) 16f. – P. Blome, Die schwangere Leto: AthMitt 100 (1985) 39/51 Taf. 13f. – J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus (Oxford 1962). – Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale = BiblÉcFranç 218 (Paris 1970). – W. Burkert, Apellai u. Apollon: RhMus NF 118 (1975) 1/21. – O. Crusius, Art. H.: Roscher, Lex. 1, 2 (1886/90) 2805/35. – H. Daebritz, Art. H.: PW 9, 1 (1914) 258/79. – L. R. Farnell, The cults of the Greek states 4 (Oxford 1907). – H. Gallet de Santerre, Délos primitive et archaïque = BiblÉcFranç 192 (Paris 1958). – H. v. Geisau, Art. Hyperboreioi: KlPauly 2 (1967) 1274f. – H. Götze, Die Deutung der Apollonmetope aus Selinunt: RömMitt 54 (1939) 66/75. – J. Harmatta, Sur l'origine du mythe des Hyperboréens: ActAntAcadHung 3 (1955/56) 57/66. – F. Jacoby, Der homerische Apollonhymnos = SbBerlin 1933 nr. 15, 682/751; Art. Hekataios aus Abdera: PW 7, 2 (1912) 2750/69. – H. Kothe, Apollons ethnokulturelle Herkunft: Klio 52 (1970) 205/30. – L. Lacroix, Pays légendaires et transferts miraculeux dans les traditions de la Grèce ancienne: BullAcBelg 69 (1983) 72/106. – K. Meuli, Scythica: Hermes 70 (1935) 121/76 bzw. ders., Ges. Schriften 2 (Basel 1975) 817/79. – A. Mommsen, Apollon auf Delos: Philol 66 (1907) 433/58. – K. O. Müller, Die Dorier[2] 1, 1/2 (1844). – Ch. Picard, La route des processions hyperboréennes en Grèce: RevHistRel 132 (1946) 98/109. – L. Radermacher, Die Mädchen aus dem H.land: RhMus NF 93 (1950) 325/9. – Rohde, Rom. – W. Sale, The Hyperborean maidens on Delos: HarvTheolRev 54 (1961) 75/89. – K. Schefold, Frühgriech. Sagenbilder (1964). – O. Schroeder, H.: ArchRelWiss 8 (1905) 69/84. – J. Tréheux, La réalité historique des offrandes hyperboréennes: Studies pres. to D. M. Robinson 2 (St. Louis 1953) 758/74. – H. J. Tschiedel, Ein Pfingstwunder im Apollonhymnos: ZsRelGeistGesch 27 (1975) 22/39. – L. Weber, Apollon: RhMus NF 82 (1933) 165/91. 193/229. – J. Wiesner, Die Thraker (1963). – A. J. van Windekens, Les Hyperboréens: RhMus NF 100 (1957) 164/9.

Heinz Martin Werhahn.

Hyperechios v. Alexandrien s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 47.

Hypogaeum s. Bestattung: o. Bd. 2, 216f; Grab: ebd. 12, 380. 384; Grabbau: ebd. 399. 413. 418/20; Katakomben.

Hypostasis (ὑπόστασις).

Einleitung. In den Auseinandersetzungen des 4. Jh. nC. um die Beschaffenheit der Trinität von Gottvater, Sohn u. Hl. *Geist erfuhr der H.begriff eine Umdeutung (u. Sp. 1015/23). Für das RAC steht im Mittelpunkt der Betrachtung die Entwicklung des H.begriffs in hellenistischer Philosophie (u. Sp. 989/94) u. sein Eindringen in die Trinitätsvorstellung, bei deren Ausformung er zum theologischen Terminus wurde, dessen Bedeutung sich auch in der Christologie (u. Sp. 1031) durchsetzte. Zu prüfen ist die Ansicht, daß die in der Trinitätslehre dem H.begriff nach seiner Umprägung beigelegte Bedeutung ‚Person‘ bereits vorher in Anlehnung an eine aristotelische οὐσία-Definition (u. Sp. 1006) in einer Unterscheidung gleichartiger Objekte als individuelle Existenzen angelegt gewesen sei. Auch die Möglichkeit eines Einflusses der neuplatonischen Hypostasenlehre (u. Sp. 1007) muß untersucht werden.

A. Nichtchristlich. I. Erstes Auftreten u. Hauptbedeutungen von Hypostasis. Das von dem medialen, intransitiven ὑφίσταμαι abgeleitete (Dörrie 37; gegen die Unterscheidung [Erdin 2; vgl. Prestige 163; Lampe, Lex. s. v. ὑπόστασις I A u. B] einer transitiven u. einer intransitiven Bedeutung Köster 571, 21/4; Stead, Homousios 374) Substantiv H. wird von dem Grammatiker Irenaeus als βάρβαρος λέξις bezeichnet, die bei keinem der alten, klass. Schriftsteller vorkomme (frg. 13 [M. Haupt, Opuscula 2 (1876) 438]: Socr. h. e. 3, 7 [PG 67, 396A]). Als Ausnahme nennt er die früheste bekannte Stelle, Sophocl. frg. 719 (TrGF 4, 490 Radt), wo H. als ‚Hinterhalt‘ in einer dem Irenaeus nicht mehr geläufigen Bedeutung steht (vgl. die bei Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. ὑφίστημι A I 2; B III für die klass. Zeit festgestellte Bedeutung des Verbs; Hammerstaedt, Aufkommen 10). Phryn. ecl. 248 weist den Gebrauch von H. den ἠμεληµένοι zu (den nachlässig Redenden, zu diesem Ausdruck vgl. ebd. 237). Häufiger begegnet H. als medizinischer u. naturwissenschaftlicher Begriff seit Hippokrates u. Aristoteles (Dörrie 46f; Köster 572, 5/4, 3) in den Hauptbedeutungen ‚Unterlage‘ u. ‚Stütze‘ (Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. ὑπόστασις A; Erdin 3; Dörrie 41. 581; Köster 572, 25/34) u. des sich nach unten absetzenden Sediments (Liddell / Scott aO. B I 1; Witt 320; Erdin 4; Dörrie 46/8; Köster 573; vgl. Iren. Gramm. aO.; Leont. Byz. c. Nest. et Eut. 2 [PG 86, 1528D]). Aus den im hellenist. Griechisch üblichen, nicht immer klar abzugrenzenden Bedeutungen, die keine Rolle beim Eindringen des Wortes in die Theologie gespielt haben, ist die Verwendung als ‚Gesamtplan, Grundkonzeption‘ (Köster 578, 13/5, der diesen Gebrauch u. a. bei Polyb. u. Diod. Sic. [ebd. 576, 34/8, 9; vgl. Erdin 6], in der LXX [Köster 580, 20/1, 5], vielleicht in den Apokryphen [ebd. 581, 20f] u. im NT [ebd. 583] vorführte; dieser Gebrauch auch Cic. Att. 2, 3, 3, wo A. Pretor, Letters of Cicero to Atticus, Book 2 [Cambridge 1898] 59 diese Bedeutung aus dem Zusammenhang plausibel machte; anders D. R. Shackleton Bailey, Cicero's letters to Atticus 1 [Cambridge 1965] 205: ‚la base de la politique‘, u. Dörrie 40 u. Anm. 17 [ebenso Bauer, Wb.[6] s. v. ὑπόστασις 2], womit neben den ntl. Belegen [dazu Köster 583, 10 u. Anm. 119] auch der letzte von Dörries drei Belegen für H. in der Bedeutung ‚Zustand, Lage‘ ungültig wird) sowie die juristische Bedeutung ‚Eigentum(surkunde)‘ (ebd. 578, 42/9, 9) zu erwähnen, die später (vgl. ebd. 10) zur Ausdehnung des Begriffs auf ‚Besitz‘ führte (ebd. 10/9; vgl. Erdin 5; Dörrie 44f). Die meisten dieser Bedeutungen können vom medizinisch-naturwissenschaftlichen oder vom philosophischen Gebrauch hergeleitet werden (vgl. Köster 576, 35; 577, 36/8, ferner 581, 8/10. 22).

II. Übertragene Verwendung in der Philosophie. a. Vor dem Neuplatonismus. 1. Erstes Auftreten. Die übertragene Verwendung von H. ist wohl von der Bedeutung des in Erscheinung tretenden Sediments in Flüssigkeiten abzuleiten (Dörrie 43; Köster 574, 2f). Zuerst erscheint sie zur Bezeichnung des dauerhaften Bestands bei Ocell. univ. nat. 18 (15, 15 Harder, ebd. 149 ins 2. Jh. vC. datiert; gegen die von Dörrie 62_6 vorgeschlagene Übersetzung s. Hammerstaedt, Aufkommen 8) u. der Existenz u. Wirklichkeit bei dem Epikureer Demetrius Laco (ca. 150/75 vC.; zur Datierung s. E. Puglia, Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro [Napoli 1988] 41; zum Autor auch W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 757) in PHerc. 1055 col. 14 (E. Renna: Atti 17. Congr. Int. Pap. 2 [Napoli 1984] 449), wo er schreibt, es sei offensichtlich, daß man auch den Gott in Menschengestalt belassen müsse, damit er seine Existenz auch mit Verstand habe (ἵνα καὶ σὺν λογισμῷ τὴν ὑπόστασιν ἔχῃ), u. in PHerc. 831 col. 10, 6f (A. Koerte, Metrodori Epicurei fragmenta: JbClassPhilol Suppl. 17 [1890] 585; von R. Philippson: AmJournPhilol 64 [1943] 157/62 Demetrius Laco zugewiesen; vgl. Hammerstaedt, Aufkommen 8). – Die doxographischen Zeugnisse, anhand derer Witt 325f (bereits als Weiterentwicklung des ebd. 321f. 342 behaupteten übertragenen, ‚ontologischen‘ Gebrauchs von H. in der alten Stoa; seine Belege für diese Verwendung des Nomens H. [ebd. 323] sind jedoch spät) u. Dörrie 54/8 den Gebrauch von H. als ‚Substanz‘ zur Bezeichnung des materiell Existierenden im Gegensatz zu ἔμφασις u. ἔννοια auf Posidonius zurückführten, stammen aus einer späteren Zeit, in welcher dieser inzwischen eingebürgerte Gebrauch von H. bei der Beschreibung älterer philosophischer Lehren verwendet wurde (Arius Did. epit. phys. 20. 27 [Diels, Dox.[2] 458, 11; 462, 26 = Posidon. frg. 267f Theiler]; Diog. L. 7, 135 [Posidon. frg. 311 Th.]; nur Vermutung ist zudem die als einziger Beleg für den Gegensatz ἔμφασις - H. bei Posidonius von Dörrie 55_{30} hergestellte Verbindung zwischen Aët. plac. 3, 5 [Diels, Dox.[2] 371, 27] u. Diog. L. 7, 152; vgl. Hammerstaedt, Aufkommen 7). Da auch der Gebrauch der Verbform ὑφεστηκέναι als ein Ausdruck für ‚sein‘ nicht, wie Dörrie 49/54 u. ähnlich bereits Witt 321/4 annahmen, schon bei Chrysipp nachzuweisen ist (vgl. Hammerstaedt, Aufkommen 9; ebd. 9f zu der Gegenüberstellung des Verbs mit ὑπάρχειν in SVF 2 nr. 509. 518; die bei Galen. meth. med. 2, 7 [10, 155 Kühn] manchen Philosophen nachgesagte Unterscheidung von ὑφεστός u. ὄν klärt nicht die Bedeutung von ὑφεστηκέναι bei Chrysipp: Hammerstaedt, Aufkommen 11_{32}), ist die mutmaßliche Verwendung von H. bei Posidonius keine Weiterentwickung einer in der stoischen Schule eingeführten Terminologie. Daher hat der H.begriff auch in der späteren Stoa keine Rolle gespielt (vgl. Witt 326f; Köster 577_{43}; zu Marc Aurel Hammerstaedt, Aufkommen 11_{33}).

2. Weiterer philosophischer Gebrauch. Die Verwendung von H. als verstärkter Ausdruck für ‚sein, bestehen‘ (dazu Dörrie 43_{35}) ist als eine allgemeine Entwicklung hellenistischer Philosophie zu betrachten (die bei Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. ὑπόστασις B III 1 angeführten Theophrastbelege für die Bedeutung ‚substantial nature, substance‘ sind verfehlt: caus. plant. 6, 7, 4 ist die τοῦ γεώδους ὑπόστασις, wie die Entsprechung mit der τοῦ ὑδατώδους ἀναπνοή zeigt, das Sichabsetzen [vgl. Dörrie 47f], während ebd. 5, 16, 4 die κολλώδης ὑπόστασις von Bäumen den

Harz bezeichnet, also das, was vom Baum herunterrinnt; Bethune-Baker 75_2, Rougier 57_2 u. Michel 369f wiesen irrtümlich die philosophische Benutzung von H. bei PsAristot. mund. 4, 395a 30f Aristoteles zu). Entsprechend der großen Dehnbarkeit dieser Bedeutung von H. (Dörrie 43: Realität, Ursprung u. Bestand, Existenz u. Leben) wurde der Begriff für lange Zeit in verschiedenen Philosophenschulen verwendet, ohne durch eine weitere Bedeutungseinengung für eine von ihnen kennzeichnend zu werden. Nachdem die spezifisch stoische Verwendung sich als gegenstandslos herausgestellt hat, ist auch die ebd. 58/61 versuchte Abgrenzung eines im Unterschied zum stoischen definierten peripatetischen Gebrauchs hinfällig. Ebensowenig läßt sich die ebd. 64/7 behauptete teilweise Umprägung von H. durch Mittelplatoniker u. Philo aufrechterhalten. Die unterminologische Verwendung von ὑφεστηκέναι in Albin. didasc. 10, 2 (164, 1 H.) kann nicht mit Dörrie 67_{15} als erster Beleg für die Verbindung der Stufungsvorstellung mit dem Wort ὑφεστηκέναι betrachtet werden.

3. Hypostasis u. οὐσία in griechischer Philosophie. Im Gegensatz zu οὐσία war H. im hellenist. Griechisch nicht als philosophischer Terminus streng definiert (vgl. Socr. h. e. 3, 7 [PG 67, 396A]: οἱ τὴν Ἑλληνικὴν παρ' Ἕλλησι σοφίαν ἐκθέμενοι τὴν μὲν οὐσίαν πολλαχῶς ὡρίσαντο, ὑποστάσεως δὲ οὐδ' ἡντινανοῦν μνήμην πεποίηνται; Erdin 8 hielt die Bedeutung ‚Bestand, Wirklichkeit' ihrem Ursprung nach gar für vulgär [vgl. Michel 369] u. vorwissenschaftlich im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Gebrauch in neuplatonischer Philosophie [zu letzterem Erdin 24/8]). Trotz gelegentlicher Austauschbarkeit kann H. von οὐσία unterschieden werden (Arius Did. frg. phys. 27 [Diels, Dox.[2] 462, 26]: καὶ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν), wobei ihr die Bedeutung ‚Verwirklichung' (vgl. Dörrie 51) bzw. ‚materielle Existenz' zukommt. So steht H. bei Alex. Aphrod. in Aristot. anal. prior. 4, 10f Wallies als Bezeichnung des sinnfälligen Bestehens gleichbedeutend mit ὕπαρξις im Gegensatz zu einer abstrakten οὐσία: es geht um die gedankliche Scheidung von Stoff (ebd. 13) u. Form (εἶδος), welche sich dem Sein nach (κατ' οὐσίαν) unterscheiden, in ihrem Bestand u. Vorkommen (τῇ ὑποστάσει τε καὶ ὑπάρξει) jedoch ohne einander nicht sein können (dagegen unterschied Dörrie 58_{44} hier u. bei Sext. Emp. hypot. 2, 80 ὑπόστασις u. ὕπαρξις als ‚zwei Arten der Realität'; doch ist eine Unterscheidung an beiden Stellen nicht erkennbar; zu ὕπαρξις in der Trinität Prestige 245/9). Diese Unterscheidung besteht fort bei Plotin, in dessen Werk H. häufig vorkommt (Köster 576, 19f hielt den H.begriff bei Plotin für synonym mit οὐσία, doch vgl. Plot. enn. 5, 5, 3, 23f [εἰς ὑπόστασιν οὐσίας; die Häufigkeit dieser Verbindung beobachtete Prestige 173]; 6, 6, 13, 50; 5, 24f [εἶτα καὶ ἡ τοιαύτη ὑπόστασις ἀφίστησι τὸν ἀριθμὸν τοῦ οὐσίαν εἶναι]; 3, 5, 7, 43 [καὶ οὐδαμῇ οὐσία οὐδὲ ὑποστάσεις οὐσιώδεις; die hier erkennbare Unterscheidung nimmt der von Köster angeführten Nebeneinanderstellung beider Begriffe in 3, 5, 3, 1 die Beweiskraft). – Diesem Befund entsprechend bezeichnete Socr. h. e. 3, 7 die Benutzung von H. für οὐσία als mißbräuchlich (PG 67, 396AB: ἰστέον μέντοι ὅτι, εἰ καὶ οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι τὴν λέξιν παρέλιπον, ἀλλ' ὅμως οἱ νεώτεροι τῶν φιλοσόφων συνεχῶς ἀντὶ τῆς οὐσίας τῇ λέξει τῆς ὑποστάσεως ἀπεχρήσαντο). Daß Philosophen der jüngeren Zeit H. so verwendet hätten, wenn sie οὐσία meinten, bestätigt sich nicht (Erdin 29f glaubte, die Neuplatoniker seien gemeint, aber der Kirchenhistoriker Sokrates sagte diesen jüngeren Philosophen nicht einfach eine häufige Verwendung des Begriffs ‚in ihren metaphysischen Erörterungen' [ebd. 30], sondern seinen falschen Gebrauch für οὐσία nach). Vermutlich hat Sokrates aufgrund der in der Trinitätslehre (s. u. Sp. 1014) üblich gewordenen Gleichsetzung von H. u. οὐσία geglaubt, daß diese auch bei Philosophen möglich war. Eine ‚gewohnheitsmäßige Gleichsetzung' beider Termini bereits in griechischer Philosophie (Erdin 31) ist trotz der Nähe beider Ausdrücke nicht nachweisbar.

4. Εἶναι u. ὑφεστηκέναι. Bei den Verben εἶναι u. ὑφεστηκέναι gab es offenbar keine so klare Gegenüberstellung wie bei οὐσία u. H. (zur Bewertung von Galens Kritik an einer Unterscheidung von ὑφεστός u. ὄν o. Sp. 990), so daß sich die Bedeutung der beiden Verba oft zu überschneiden scheint (zB. Plut. comm. not. c. Stoic. 17, 1066F: ὄντα καὶ ὑφεστῶτα), zumal Plutarch ὑφεστηκέναι bei Chrysipp keine von εἶναι bzw. ὑπάρχειν verschiedene Bedeutung zumaß (s. o. Sp. 990).

5. Hypostasis u. φύσις. H. u. φύσις finden sich nicht als Synonyme, werden aber bei

Alexander v. Aphrodisias eng miteinander verbunden. Dabei werden die aristotelischen Begriffe γένος (in Aristot. metaph. 83, 32: γένος λέγων ἀντὶ τοῦ ὑπόστασιν καὶ φύσιν) u. εἶδος (ebd. 233, 22: προσέθηκε τὸ ‚καὶ τῷ εἴδει', ... λέγων τῇ φύσει καὶ τῇ ὑποστάσει) mit H. u. φύσις erklärt. In diese Richtung scheint auch ein anonymer medizinischer Text zu weisen (Ch. Daremberg / Ch. É. Ruelle, Œuvres de Rufus d' Éphèse [Paris 1879] 607, 11: οὐσίαν δὲ λέγομεν τοῦ πυρεττοῦ τὴν ὕπαρξιν αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν φύσιν). Zur Nähe von φύσις u. H. bei Plotin s. u. Sp. 995.

6. Verschiedenheit der Hypostasis unterscheidet Existenzformen. Wenn in der Philosophie einer Sache eine eigene H., eine selbständige Existenz zugesprochen wurde, dann wurde die H. nicht als Einzelexemplar artgleicher Existenzen, sondern als allgemeine Seinsart von anderen Formen des Bestehens abgesetzt. Bei Sext. Emp. adv. math. 8, 161 sprechen die Skeptiker dem ein gesondertes Sein (εἶναι κατὰ διαφοράν) zu, was einer eigenen Realität gemäß wahrgenommen wird (ὁπόσα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ... νοεῖται; ebd. 162 paralleler Ausdruck: κατ' ἰδίαν ἐνοεῖτο περιγραφήν), wobei Sextus an ‚weiß' u. ‚schwarz', ‚süß' u. ‚sauer' denkt, während ‚weißer' u. ‚schwärzer', ‚süßer' u. ‚saurer' nicht gesondert bestünden (ebd. 162). Er untersucht auch, ob die Linie (hypot. 3, 41), das Ganze (ebd. 99) u. die Zahl (ebd. 167) eine selbständige Existenz haben. Wenn Alexander v. Aphrodisias (in Aristot. metaph. 180, 4/6) fragt, ob die Urgründe (ἀρχαί, gemeint sind das ἕν [*Hen] u. das ὄν; vgl. 179, 29) sich in einer eigenen Existenz (ἐν οἰκείᾳ ὑποστάσει) befinden u. selbständig bestehen wie die Einzeldinge (ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων) oder nicht selbständig seien, sondern so wie die Art, das Allgemeine u. das Gemeinsame (welches das Sein dadurch hat, daß es von den Einzeldingen ausgesagt wird), steht auch hier mit der Frage nach der ‚eigenen Existenz' die Abgrenzung gegen Verschiedenartiges u. nicht gegen weitere Exemplare derselben Art zur Debatte. Auch daß bei Soran. gynaec. 1, 27, 1 (73, 28 Ilberg) der Säugling im Gegensatz zum Embryo eine eigene, selbständige Existenz führt (ἰδίᾳ χρησάμενον ὑποστάσει), ist Beispiel einer Verwendung von H. zur Unterscheidung ungleichartiger Existenzformen u. kann nicht als Beleg dafür herhalten, daß H. die Existenz als Einzelwesen im Unterschied zu gleichen Einzelwesen bedeute. Das Metrodorzitat (VS 61, 3; dazu Prestige 170) bei Tat. or. 21, 3, demzufolge die Götter nicht seien, wie ihre Verehrer sie sich vorstellten, sondern allegorisch zu erklärende Ausformungen der Natur u. Ordnungen der Elemente (φύσεως ... ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις), enthält keine Unterscheidung von Hypostasen u. ist kein Indiz für ein Vorkommen verschiedener Hypostasen als ‚mehrere gleichartige Einzelwesen' (Arpe 66_4; 68_{10} wies darauf hin, daß in Aët. plac. 4, 14, 2 [Diels, Dox.[2] 405a 12] u. Sen. ep. 113, 4 der Plural von H. bzw. substantia nur ein grammatischer ist, während die abstrakte Bedeutung bestehen bleibt; abstrakt bezieht auch Athenag. leg. 24, 4 [344 Goodspeed] auf eine Mehrzahl von Engeln die Worte τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει [anders Prestige 191; Kelly, Creeds 244_1]).

7. Bezeichnung eines Dinges als Hypostasis. Wenn Christen meinten, daß etwas eine (eigene) Realität bzw. H. habe, sagten sie häufig, daß es eine H., d. h. eine (selbständige) Realität sei (s. u. Sp. 1004), u. schufen damit grammatikalisch die später genutzte Möglichkeit zur Erklärung des Begriffs als ‚Person'. Bisweilen haben sich bereits die Philosophen so ausgedrückt, daß sie etwas als H. (oder keine H.) bezeichneten, wenn sie eigentlich meinten, daß es eine (oder keine) H. habe (Aët. plac. 1, 22, 6 [Diels, Dox.[2] 318b 22f]: Ἀντιφῶν καὶ Κριτόλαος νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν; Plot. enn. 6, 1, 6, 3: εἰ ὑπόστασίς τις ἡ σχέσις ἐστὶν αὕτη; unberücksichtigt ist dieser Sprachgebrauch bei Witt 322, der eine solche Ausdruckweise für den Fall erwartete, daß H. ‚Substanz' bzw. ‚Materie, Stoff' bedeute). Michel 371 (u. später E. Evans, Tertulliani adv. Prax. liber [London 1948] 41; Stead, Div. substance 60; vgl. ebd. 54) irrte, indem er die Formulierung, daß etwas eine H. sei, nur mit der mit ‚Person' vergleichbaren ‚konkreten', offenbar auf gleichartige Einzelwesen gemünzten Bedeutung von H. als ‚réalité substantielle et individuelle' verband.

b. Neuplatonismus. 1. Plotin. Bei ihm hat der häufig fallende H.begriff keine von dem bereits ausgebildeten Sprachgebrauch abweichende Bedeutung. Daß H. kein in plotinischer Philosophie besonders geprägter Terminus war, hob Dörrie 68. 71 hervor; ihm folgte Pérez Paoli 3f (Erdin 24 meinte

hingegen, Plotin habe H. zu einem ,spezifisch wissenschaftlichen Begriff' im Gegensatz zu dem ,vorwissenschaftlichen Gebrauch' für Bestand, Existenz, Wirklichkeit gemacht; auch die von Köster 576, 19f behauptete Gleichsetzung mit οὐσία trifft nicht zu; s. o. Sp. 992). An keiner Stelle bezeichnet Plotin, wie man oft seine Lehre darstellt (zB. Picavet 19. 25, dessen Rückführung christlicher Trinitätsvorstellungen auf plotinische Hypostasenlehre daher trotz der zahlreichen bei Christen wiederkehrenden plotinischen Gedanken in ihrer Hauptsache verfehlt ist; Erdin 25; Witt 336; H. Dörrie, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre: Hermes 82 [1954] 331 bzw.: ders., Platonica minora [1976] 286; Kelly, Doctrines 16; Studer 1256; W. Beierwaltes, Art. Hen: o. Bd. 14, 455), das Eine, den Nus u. die Seele als ,die drei Hypostasen' (vgl. Pérez Paoli 3f. 50/2; Chitchaline 253. 259; es stimmt freilich auch nicht, daß Plot. enn. 2, 9, 1, 12/6 ,lediglich von den drei ἀρχαὶ ἐν τῷ νοητῷ die Rede' sei [Pérez Paoli 4; vgl. L. Abramowski, Dionys v. Rom u. Dionys v. Alex. in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jh.: ZKG 93 (1982) 272]; die Plot. aO. 13 zurückgewiesenen ἕτεραι ἀρχαί stehen im Gegensatz zum Einen [τοῦτο] als einziger ἀρχή; dieses repräsentiert im Bereich des Geistigen zusammen mit Nus u. Seele die drei φύσεις [der Begriff ebd. 20], von den letzteren beiden [ebd. 26 ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα] gesondert wird das Eine in 25f als ἀρχὴ τῶν πάντων bezeichnet). Er spricht hingegen von φύσεις (ebd. 20; 5, 1, 8, 27; Witt 337_5; Pérez Paoli 4; Chitchaline 258f), von denen er im Geistigen nicht mehr u. nicht weniger als drei postuliert (Plot. enn. 2, 9, 1, 15f). Wenn er anschließend die Unmöglichkeit der Annahme τῶν πλειόνων ὑποστάσεων (ebd. 41) demonstriert, bezieht sich dies auf die zuvor verhandelte Möglichkeit verschiedener Naturen des Nus (Dörrie 70_{11} hat einen verfehlten Bezug der mehreren H. auf die Plotin nachgesagte Lehre der drei H. hergestellt; zur Stelle auch Witt 335). Eine Nähe von H. zu φύσις ist natürlich nicht zu verkennen (vgl. Pérez Paoli 55_{59}), so daß Plotin das enn. 6, 7, 25, 27f als erste φύσις definierte Eine ebd. 6, 8, 15, 28 als die πρώτη ὑπόστασις bezeichnet (vgl. Witt 337 mit Anm. 5). Terminus für die intelligiblen Seinsformen ist jedoch nicht H., sondern, wenn überhaupt, φύσις.

2. Porphyrius. a. Hypostasis als neuplatonischer Terminus. Bei dem Plotinschüler Porphyrius wurden der Nus, die Seele u. der Weltkörper als ganze u. vollkommene H. des Einen (τέλειαι ὑποστάσεις: sent. 30 [20, 1/16 Lamberz]) von den restlichen Teilhypostasen (μερισταὶ ὑποστάσεις: ebd. [20, 17/1, 8 L.]) unterschieden, wodurch der Begriff eine dieser Philosophie eigentümliche Bedeutung annahm. Indem Porphyrius als Titel von Plot. enn. 5, 1 περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων angab (vit. Plot. 4, 41; 25, 36), griff er den Titel auf, der sich in Plotins Schülerschaft durchgesetzt hatte (ebd. 4, 18f; vgl. Pérez Paoli 53 mit Anm. 49; Chitchaline 257 unterstrich, daß die Auswahl des Titels dennoch bei Porphyrius lag), während Plotin seine Schriften unbetitelt gelassen hatte (Porph. aO. 4, 17). Im Unterschied zu Porph. sent 30 (s. o.) sind bei Plot. enn. 5, 1 freilich nicht Nus, Seele u. Weltkörper (so Chitchaline 258), sondern die drei φύσεις des Einen, des Nus u. der Seele gemeint (vgl. die Zusammenfassung enn. 5, 1, 10, 1/4). Wieso Porphyrius in dem bei Kirchenschriftstellern (u. Sp. 1029) nicht unbeachteten Titel der Plotinschrift auch das Eine als H. betrachtete, ist noch nicht befriedigend erklärt. Doch bleibt festzuhalten: Bei Porphyrius war die Entwicklung von H. zu einem neuplatonischen Terminus vollzogen (vgl. Dörrie 73f). – Auch im Neuplatonismus wurde die Verschiedenheit der Hypostasen nur von artverschiedenen, nicht derselben οὐσία teilhaftigen Dingen ausgesagt. Das ist auch Porph. sent. 33 (37, 19/8, 5 L.; dazu auch Stead, Homousios 383f) zu erkennen: Die Verbindung von Dingen, die gemäß der Eigenheit ihrer Wirklichkeit (κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως) einander vollkommen fernliegen, unterscheidet sich von dem, was man bei den seinsgleichen Dingen (ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων) sich vorzustellen gewohnt ist. Verschiedene Hypostasen sind also auch verschiedene οὐσίαι.

β. Hypostasen des Göttlichen. Cyrill v. Alex. (c. Iulian. Imp. 1, 47, 5/9 [SC 322, 200]; auch ebd. 8 [PG 76, 916B]: u. Sp. 1030; weiterhin Didym. Caec. [?] trin. 2, 27 [PG 39, 760B]: u. Sp. 1030) referiert des Porphyrius (hist. philos. frg. 16) Worte, daß nach Platon die οὐσία des Göttlichen bis zu drei Hypostasen vordringe (ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν). Der oberste Gott sei das Gute, ihm folge als zweiter der *Demiurgos u. als dritter die

Weltseele (auf diese Stelle bezogen sich vielleicht auch Basilius u. Marius Victorinus [u. Sp. 1029]). An einer in Naucks Edition als locus obscurus bezeichneten Stelle aus demselben Werk (hist. philos. frg. 17 aus Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 1, 47, 19/25 [SC 322, 200/2]) läßt sich immerhin klar eine von Cyrill mit der arianischen Irrlehre verglichene Stufung der drei Götter erkennen, deren zweiter als vom ersten, u. deren dritter als vom zweiten herrührend beschrieben werden (τὸν ἀπ' ἐκείνου θεὸν u. τὸν ἀπὸ τούτου). Auffällig ist, daß in frg. 16 eine einzige göttliche οὐσία drei Hypostasen zu haben scheint, was unvereinbar mit der plotinischen (vgl. Pérez Paoli 54) u. der sonstigen bisher festgestellten Verwendung von H. wäre. Da Cyrill c. Iulian. Imp. 8 (PG 76, 913D; vgl. Meijering 18_{13}) Porphyrius so auffaßt, als ob dieser eine seinsgleiche (ὁμοούσιος) Trinität angenommen hätte, versuchte Pérez Paoli 55 die Porphyriusstelle damit zu erklären, daß er die οὐσία mit Hinweis auf Porph. in Aristot. cat. 92, 6/10, wo die aristotelische δευτέρα οὐσία geschildert wird, als das ,Gemeinsame der Allgemeinheit' betrachtete. Diese künstliche Interpretation unter Hinzuziehung eines andersartigen, an dieser Stelle von Porphyrius nicht angedeuteten Zusammenhangs (zur Frage des Einflusses der aristotelischen οὐσία-Definition u. Sp. 1006) ist aber nicht erforderlich, da Porphyrius ja keineswegs behauptet, daß die drei in ihrer Beschaffenheit deutlich voneinander unterschiedenen u. in einer *Hierarchie stehenden H. das gleiche Sein hätten (falls Basilius u. Marius Victorinus sich bei der Prägung der Formel dreier Hypostasen u. einer οὐσία von diesen Porphyriusstellen haben beeinflussen lassen [u. Sp. 1029], beweist auch dies nicht, daß Porphyrius nur eine einzige göttliche οὐσία annahm). Die geringere H. ist zugleich auch ein weiteres geringeres Sein (οὐσία; vgl. auch Plot. enn. 3, 5, 3, 1: ὑπόστασιν δὲ εἶναι καὶ οὐσίαν ἐξ οὐσίας ἐλάττω μὲν τῆς ποιησαμένης, οὖσαν δὲ ὅμως, ἀπιστεῖν οὐ προσήκει), das bis hin zur dritten H., der Weltseele, zwar noch göttlich, aber von geringerer Art ist. Vor dem Hintergrund der durch Plotin begründeten Philosophie war es selbstverständlich, daß drei göttliche H. zugleich drei göttliche οὐσίαι waren, deren Gemeinsames allein im Göttlichen lag.

III. Substantia als lateinische Entsprechung von Hypostasis. Im 1. Jh. nC. war im Lateinischen der Begriff substantia aufgetreten, zuerst bei Seneca (Arpe 65). Er entsprach durchweg den in philosophischem Griechisch geprägten H.bedeutungen des wirklichen Seins, der Realität, des Vorhandenseins (die Stellen bei Seneca, Quintilian, Frontin u. Tacitus untersucht Arpe 64/72; vgl. Witt 328f).

a. Substantia u. ,Natur'. Für Sen. ep. 87, 40 (quae sit divitiarum, quae sit paupertatis substantia) lehnte Arpe 67f die Übersetzung ,Wesen der Armut' ab, da hierfür im Lateinischen natura bzw. proprium mit Genitiv gebräuchlich sei (ebd. 67_8), u. gab hier substantia mit ,Vorkommen in der Realität' wieder. Es besteht jedoch ohne Zweifel eine Nähe zu natura bzw. φύσις, wenn auch keine vollkommene Übereinstimmung (Tertullian unterscheidet substantia u. natura: u. Sp. 1024; vgl. Bethune-Baker 68). Quint. inst. 1 prooem. 21 (rhetorices substantia) ist substantia auch nach Arpe 71 (vgl. Stead, Illusion nr. 2, 48_1) gleichbedeutend mit natura. Das ist schwerlich eine ,der ursprünglichen ganz entgegengesetzte Bedeutung von substantia' (Arpe 71), denn wer die Natur, also das Wesen, bzw. die genaue Beschaffenheit der Rhetorik untersucht, will erkennen, wie sie wirklich ist.

b. Substantia u. οὐσία. Quintilian übersetzte zwar die erste aristotelische Kategorie der οὐσία mit essentia (inst. 3, 6, 23), benutzte in anderem Zusammenhang substantia jedoch so, daß sich eine Nähe zu οὐσία erkennen läßt (Arpe 72f). Bei Tertullian entsprach substantia neben der H. auch der οὐσία (zur Trinität u. Sp. 1024; vgl. Evans aO. [o. Sp. 994] 39/45; Stead, Illusion nr. 2, 48). Marius Victorinus (explan. in rhet. Cic. 1, 9 [183, 33f Halm]; zu seiner späteren Auseinandersetzung mit der Trinitätsvorstellung u. Sp. 1025f) u. Augustin (conf. 4, 16, 28) gaben die o. genannte erste Kategorie mit substantia wieder (Arpe 74_{26f}), wobei substantia freilich die geläufige Bedeutung einbüßte (ebd. 75f) u. als die die Qualitäten aufnehmende Grundlage (Mar. Victorin. aO. [201, 11 H.]) mit dem aristotelischen ὑποκείμενον u. der ὕλη zusammengebracht wurde (Arpe 76; griechische Parallelen bei Dörrie 60).

IV. Jüdisch (LXX, Philo, Josephus). In der LXX steht H. für 12 verschiedene hebr. Begriffe, ist aber nicht immer deren genaue

Übersetzung, sondern die jeweilige Bedeutung muß aus dem Textzusammenhang erschlossen werden (Dörrie 45f; ihm folgte Köster 579, 22/4; vgl. Witt 329). Als ‚Plan‘ (Köster 580, 20/1, 7) entspricht H. einer in hellenistischem Griechisch häufigen Bedeutung (s. o. Sp. 991), als ‚Wirklichkeit‘ (Köster 580, 6/15) dem philosophischen Gebrauch, der auch bei Philo (Erdin 7; Köster 582, 1/28) erkennbar ist. Auch bei diesem Autor ist keine Differenzierung der philosophischen Verwendung als stoisch (Witt 329f; Dörrie 61f) oder mittelplatonisch (Köster 582, 11f) anzunehmen (s. o. Sp. 991). Josephus (dazu Köster 582, 29/38) verwendet wie die LXX H. in der philosophischen (‚Realität‘, vgl. Dörrie 43f) u. der außerphilosophischen hellenist. Bedeutung (‚Entschlossenheit‘).

B. Christlich. Bis zur Umdeutung von H. in der Trinitätslehre (u. Sp. 1015/23) unterschied sich die Wortbedeutung bei christlichen Autoren nicht von dem heidn. philosophischen u. außerphilosophischen Wortgebrauch (vgl. Dörrie 74).

I. Gebrauch von Hypostasis vor dem Eindringen in die Trinitätsvorstellung. a. Im Neuen Testament. 2 Cor. 9, 4 u. 11, 17 ist die Bedeutung ‚Plan‘ anzunehmen (Köster 582, 42/3, 30 gegen Dörrie 39 [ihm folgte Bauer, Wb.[6] s. v. ὑπόστασις 2], der mit ‚Zustand, Lage‘, u. M. A. Mathis, The Pauline Πίστις – ὑπόστασις according to Hb. 11, 1 [Washington 1920] 136, der mit ‚matter‘ übersetzt hatte; Witt 330 schlug ‚confidence‘ vor). Hingegen scheint der Begriff Hebr. 1, 3; 3, 14 (auch hier übersetzte Witt 330 mit ‚confidence‘, Bauer aO. mit ‚seelische Lage‘; Köster 586_{146} lehnte die Wiedergabe mit ‚einmal gewählte Haltung‘ bei H. Dörrie: ZNW 46 [1955] 201 ab) u. 11, 1 (Köster 585, 9f u. Anm. 136 gegen Dörrie 85, der Hebr. 11, 1 eine von den anderen beiden Stellen abweichende Bedeutung geben wollte, ohne daß sich in seiner Wiedergabe ‚Realisierung, Realität‘ [Dörrie 84] diese Verschiedenheit manifestierte) die philosophische Bedeutung ‚Wirklichkeit‘ zu haben (Köster 584/7; Bauer aO.; Witt 331 schlug für Hebr. 11, 1 ‚bringing into actuality‘ bzw. ‚actualization‘ vor [Bauer aO.: ‚Verwirklichung‘], letzteres Witt 332 auch für Hebr. 1, 3). Da Hebr. 1, 3 Gottes Sohn als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ geschildert wird, gewann die Stelle in dem späteren Streit um die Zahl der Hypostasen Gottes eine Bedeutung (vgl. Dörrie 75) u. wurde von den gegnerischen Parteien zum Beleg für ihre jeweils verfochtene Auffassung des H.begriffs herangezogen (Lampe, Lex. s. v. ὑπόστασις II C).

b. Bei christlichen Schriftstellern vor Origenes. Der Begriff steht bei den christl. Schriftstellern des 2. u. frühen 3. Jh. nC. in den vom allgemeinen u. vom philosophischen Sprachgebrauch geprägten Bedeutungen. Er erscheint, anfangs vereinzelt, an von der Philosophie bestimmten Stellen (zweimal Tat. or. 6, 2 [6, 27; 7, 5 Schwartz]), in Aussagen über Dämonen u. heidnische Götter (ebd. 15, 3 [17, 1]; 21, 3 [24, 9 = Metrod. Chius: VS 61, 3; s. o. Sp. 994]; Ep. ad Diogn. 1, 2 [dazu Witt 333]), Engel (Athenag. leg. 24, 4 [344 Goodspeed]; dazu Witt 333; Prestige 172) u. Gott (PsIgn. ad Philipp. 12, 3 [120 Funk], wo der von Michel 370 u. Erdin 19 geforderten ‚Standhaftigkeit‘ die aus der Parallelität mit γέννησις erschließbare Bedeutung ‚Bestand‘ vorzuziehen ist; Tat. or. 5, 1 [5, 18 Sch.]; dazu Prestige 171). Die von M. Elze, Tatian u. seine Theologie (1960) 72 unternommene Verteidigung (so auch Köster 587_{152}) der von Schwartz verdächtigten Worte αὐτὸς ὑπόστασις (5, 1 [5, 19f]) u. ihre Übersetzung (Elze aO.; Köster 587, 18f) mit falschem Bezug von τε καί ist verfehlt. Köster 587, 8/10 stellte heraus, daß der H.begriff erst allmählich seit dem Eindringen philosophischer Sprache in christliche Literatur begegnet. Hinfällig sind seine auf der Grundlage von Dörries Behauptung eines verschiedenen Gebrauchs von H. bei Stoikern, Peripatetikern u. Mittelplatonikern (s. o. Sp. 991) getroffenen Unterscheidungen zwischen einer stoischen u. einer mittelplatonischen Verwendung des Begriffs bei Tatian (Köster 587, 12f; bei Tatian hatte Dörrie 75 hingegen keine Übereinstimmung mit den von ihm im philosophischen Sprachgebrauch unterschiedenen Nuancierungen feststellen können; diesem Urteil widersprach Elze 65_1, stützte sich dabei jedoch auf seine unhaltbare [s. o.] Verteidigung von αὐτὸς ὑπόστασις; auch Witt 332 suchte den Wortgebrauch Tatians von der vermeintlich stoischen Verwendung abzugrenzen). – Häufig gebrauchen Irenaeus, Hippolyt u. Clemens v. Alex. den Begriff. Irenaeus hat mehrmals πνευματικὴ ὑπόστασις (haer. 1, 5, 4 [SC 264, 84, 541; dazu Prestige 176]. 6, 2 [95,

629]). H. scheint dort ‚Existenz‘ zu heißen, nur haer. 1, 11, 1 (170, 1219f: κεκενωμένην ... τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως) läßt die bildliche Vorstellung an Stoffliches denken. Das wäre aber eine übertragene Bedeutung. ‚Existenz‘ (1, 5, 4, [83, 532]: parallel zu ‚Entstehung‘ [γένεσις]), ‚Bestand‘ (1, 14, 2 [214, 194]) oder ‚Sein‘ schlechthin (mit οὐσία: 1, 15, 5 [250, 480]; 5, 36, 1 [SC 153, 453, 4: dazu Michel 372; Erdin 37]), aber auch ‚Grundlage‘ (1, 1, 1 [SC 264, 31, 98]: ‚Wurzel [ῥίζα] u. H.‘; dazu Prestige 171) kann H. bei Irenaeus heißen. Er verwendet den Begriff für die Formen des Seins Christi (3, 16, 5 [SC 211, 309, 178; unzutreffend Michels (374) Gleichsetzung mit ‚Person‘]. 21, 4 [413, 106]. 24, 1 [471, 5]; vgl. auch ‚fleischliche Existenz‘ [ὑπόστασις τῆς σαρκός]: 3, 22, 1 [433, 12]; 5, 14, 1 [SC 153, 183, 1]. 3 [191, 59]; zu H. in der Christologie u. Sp. 1031) u. rückt ihn in die Nähe zu φύσις (vgl. o. Sp. 992f u. den Gebrauch bei Origenes u. Sp. 1007f), besonders deutlich in frg. 26 (2, 493 Harvey: τοῦ θεοῦ λόγου ἑνώσει, τῇ καθ' ὑπόστασιν φυσικῇ, ἑνωθέντος τῇ σαρκί). – Bei Hippol. ref. 1, 8, 5 (GCS Hippol. 3, 13, 23) heißt das Wort im Anschluß an die naturwissenschaftlich-medizinische Ausprägung ‚Niederschlag‘, sonst entspricht es dem üblichen philosophischen Gebrauch (1, 2, 6. 19, 23 [5, 23. 23, 20]; 4, 51, 4 [75, 8]; 6, 43, 5 [176, 7]; 7, 16, 1. 17 [192, 2]; 10, 17, 2 [278, 21]). Wenn der Gnostiker Monoemus Hippol. ref. 8, 13, 2 (233, 7; vgl. 10, 17, 2) den Ausdruck σωματικαὶ ὑποστάσεις gebraucht, ist dies schwerlich, wie Keseling 60 glaubte, ein Vorgriff auf den spezifisch neuplatonischen Gebrauch. Daß die dort zuvor genannten aus der Dekade (dem Iota, vgl. ref. 10, 17, 2: ἰῶτα, ὅ ἐστι δεκάς) zusammengesetzten Zahlen von eins bis zehn nach Monoemus als körperliche Realitäten bestünden (σωματικαὶ γεγόνασι, φησίν, ὑποστάσεις), wäre mit der seit Porphyrius im Neuplatonismus gängigen terminologischen Festlegung geradezu unvereinbar. Monoemus meinte, die Zahlenkombinationen hätten körperliche Realität, u. drückte dies in der durchaus möglichen Weise aus, daß sie körperliche Realitäten seien (vgl. o. Sp. 994). Abzulehnen ist hier auch die von Prestige 176 gebotene Interpretation als ‚particular objects‘ bzw. ‚individuals‘. – Neben den Stellen bei Clemens v. Alex., an denen H. in der üblichen philosophischen Bedeutung erscheint (paed. 1, 19, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 101, 13]; strom. 2, 35, 1 [2, 131, 13f]; 4, 136, 4 [2, 308, 27: τὸ ... ἀεὶ νοεῖν ... ζῶσα ὑπόστασις μένει, auch hier i s t etwas eine H.; zur Stelle Dörrie 75_9; anders Prestige 176f; vgl. ferner Witt 333]; 5, 3, 2 [2, 327, 28]; 7, 107, 4 [3, 76, 10]; ecl. 2, 2 [3, 137, 17]; die im Wort- u. Sachregister von Stählins Ausgabe [GCS Clem. Alex. 4, 778] unter dem Lemma ὑπόστασις vorgenommene Scheidung zweier Hauptbedeutungen [1. Beschaffenheit, Zustand, Wesen; 2. Entstehen, Existenz] ist verfehlt: 7, 107, 4 [3, 76, 10] würde zB. eher der zweiten, nicht der ersten Gruppe zuzuordnen sein; trotz der Nähe zu φύσις [s. o. Sp. 992f] ist ‚Beschaffenheit‘ keine Bedeutung von H.), sind zwei gesondert zu erwähnen. Protr. 7, 77 (3, 54, 29: ἀδελφοί ... εἰσὶ κατὰ τὴν τῶν ἔργων ὑπόστασιν) erinnert an das Phrynichuslemma ecl. 248: ὑπόστασις ἔργων, u. bedeutet, in Übereinstimmung mit hellenistischem, nichtphilosophischem Griechisch (s. o. Sp. 987f), ‚Arbeitsplan, -vorhaben‘ (anders Witt 333 mit Anm. 6, der eine Nähe zu ἐνέργεια postulierte). Umstritten ist die Bedeutung von H. protr. 2, 96, 2 (2, 165, 14; vgl. die SC 38, 107_1 angeführten Wiedergaben), u. einen befriedigenden Gesamtsinn scheint auch die von Prestige 164f verfochtene, von C. Mondésert u. P. Th. Camelot (SC 38, 107_1. 108) akzeptierte Wiedergabe mit ‚Rastplatz‘ nicht herzustellen (Witt 333_8 erwog ‚activity‘). Sicher ist jedoch, daß H. hier fern von allen späteren theologischen Streitfragen steht (vgl. Prestige 165). – Der in den frühen christl. Texten erkennbare Gebrauch von H. in der in griechischer Philosophie herausgebildeten Bedeutung ist auch nach dem Ausbruch der trinitarischen Streitigkeiten von den Verfechtern der neuen H.bedeutung außerhalb der trinitarischen Fragen beibehalten worden (Beispiele u. a. aus Basilius u. Gregor v. Nyssa bei Michel 370f; vgl. Erdin 21f).

c. In gnostischen Texten. Gegen die von C. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria[2] (Oxford 1913) $203f_2$ vorgetragene (von Witt 335 als Vermutung aufgegriffene) Ansicht, daß die Begriffe οὐσία u. H. von den Gnostikern in die Theologie eingeführt worden seien (eine Beeinflussung durch Gnostiker behauptete auch Bethune-Baker 77), ist einzuwenden, daß nicht nur der die Gnostiker bekämpfende Irenaeus, sondern auch Hippolyt u. Clemens den Begriff oft anwendeten, u. zwar in den im heidn. Griechisch

ausgebildeten Bedeutungen (o. Sp. 1000/2), nicht aber als gnostischen Terminus technicus (für den ihn Witt 335 hielt). – Als griechisches Fremdwort erscheint H. in koptisch erhaltenen gnostischen Texten. Es ist zwar kein Einfluß des kopt. Sprachgebrauchs auf den christl.-griech. zu erwarten, doch da in einem bestimmten Zusammenhang von einer Mehrzahl von Hypostasen die Rede ist, bleibt zu prüfen, ob der aus dem Griechischen übernommene Begriff verschiedene Existenzweisen oder gleichartige Einzelwesen bezeichnet, da dies Schlüsse auf den vorgefundenen griech. Sprachgebrauch zulassen würde. Bei der Erschaffung des Menschen im Apokryphon des Johannes (M. Krause / P. Labib [Hrsg.], Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes [1962]) empfangen die Engel von den Gewalten die sieben seelischen Hypostasen (NHC II 15, 25) bzw. die sieben Hypostasen der Seele (NHC IV 24, 17). Gemeint sind die Knochenseele, die Sehnenseele, die Fleischseele usw., welche von jeweils einer Gewalt geschaffen worden sind. Besonders NHC IV 24, 17 zeigt, daß es sich nicht um einzelne, gleichartige ‚Wesen der Seele' (so Krause / Labib aO. 222; vgl. ‚die sieben seelischen Wesen' [für II 15, 25] ebd. 152), sondern um verschiedene ‚Daseinsformen' der Seele handeln muß (die Parallelstelle NHC III 23, 10 scheint zwar nicht hiermit vereinbar, weil die Engel dort aus den von den Gewalten erschaffenen Seelen die Seelenhypostasis [wörtlich: Hypostasis der Seelen] der Glieder u. der Gelenke bilden, doch ist hier der Gesamtsinn so dunkel [vor allem die ‚Hypostasis der Seelen' der Glieder u. Gelenke], daß diese Version weder für die eine noch für die andere Bedeutung von H. ins Feld zu führen ist [bei Krause / Labib aO. 78 ist daher H. an dieser Stelle unübersetzt]). Mit griechischem philosophischem Sprachgebrauch, welcher nicht mehrere Hypostasen einer einzigen οὐσία u. somit auch nicht mehrere Hypostasen der Seele annahm, stimmt dies zwar nicht überein. Festzustellen bleibt aber, daß die Verfasser der Nag-Hammadi-Codices den H.begriff aus dem Griechischen ohne die Prägung als ‚Einzelwesen' übernommen haben.

II. Hypostasis in der Trinität. a. Vor der Umdeutung. Erdin 36, der Stentrup 67 folgend für die gesamten ersten vier Jhh. zwei verschiedene Bedeutungen von H. entsprechend den im 4. Jh. einander gegenübergestellten annahm, glaubte angesichts der bei dieser Annahme unausweichlichen allgemeinen Begriffsverwirrung, es sei wohl unangebracht, den Gebrauch von H. ‚unter dem Gesichtspunkt des Vorkommens bei den einzelnen Schriftstellern oder in einer bestimmten Zeit zu erforschen'. So ging Erdin jedoch der Möglichkeit verlustig, eine Bedeutungsentwicklung von H. zu erkennen u. die Frage nach ihrer Beeinflussung durch heidnisches philosophisches Gedankengut klarer zu fassen.

1. Origenes. Der H.begriff ist zuerst bei Origenes in Zusammenhang mit der Trinitätsvorstellung überliefert (in Joh. comm. 2, 75 [GCS Orig. 4, 65, 15]: ἡμεῖς … τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ.): Gottvater, Sohn u. Hl. Geist sind bei ihm drei Hypostasen (vgl. Witt 335; Prestige 179). Orig. c. Cels. 8, 12 (2, 229, 21/30, 5) beruhigt die, die seinen gegen Celsus gerichteten Ausführungen entnehmen könnten, daß er Gottvater u. Sohn nicht als zwei H. betrachte (ebd. 229, 21f), mit der Versicherung, daß er sie als zwei Dinge in ihrer H., als eines jedoch wegen ihrer Eintracht (vgl. K. Thraede, Art. Homonoia: o. Sp. 251), ihrer Harmonie u. der Übereinstimmung ihres Willens betrachte (c. Cels. 8, 12 [229, 32/30, 2]: ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλεύματος; als συμφωνία [zur Nachwirkung dieser Formulierung u. Sp. 1013f] bezeichnet schon Hippol. c. Noët. 14, 4 [75, 17 Butterworth] das Einende der Trinität; zu πρᾶγμα Michel 374; Erdin 47). Er stellt als Irrglauben hin, Gottvater u. Sohn als eins in der H. zu betrachten (τῇ ὑποστάσει ἕνα: in Mt. comm. 17, 14 [10, 624, 12/4]), eine eigene H. des Sohnes abzustreiten (sel. in Gen. [PG 12, 109D]; vgl. in Joh. comm. 1, 151 [4, 29, 23/6], wo die getadelt werden, die dem Sohn keine H. u. keine οὐσία beimessen, u. in Joh. frg. 123 [4, 569, 3f], wo Origenes den Hl. Geist [πνεῦμα] eine οὐσία nennt u. die abweichende Meinung erwähnt, daß er keine H. habe). Die von Origenes bekämpften Ansichten entsprechen der bei Tertullian (u. Sp. 1024) formulierten Darstellung der Trinität als einer einzigen substantia. Der lat. Substanzbegriff war also bereits vor Origenes in die Trinitätsvorstellung eingeführt worden, doch findet man zuerst bei ihm H. als Unterscheidungsmerkmal zwischen den drei Elementen der Trinität.

a. Bedeutung von Hypostasis. Es läßt sich kein Unterschied in der trinitarischen Verwendung von H. u. οὐσία feststellen (Hammerstaedt, Gebrauch 13f gegen Michel 374, Erdin 48f, der Orig. in Joh. comm. 1, 151 so interpretierte, u. Gonzales 3, der das als unecht zu betrachtende Schol. in Mt. 5, 18 [PG 17, 309D] heranzog), wenngleich H. entsprechend dem Wortgebrauch in philosophischem Griechisch (o. Sp. 991f) nicht in allen Zusammenhängen gleichbedeutend mit οὐσία war (Hammerstaedt, Gebrauch 19 mit Anführung von Orig. orat. 27, 8 [2, 367, 13f]). Die bei Michel 374 u. 382 u. Lampe, Lex. s. v. ὑποκείμενον angenommene Gleichsetzung von H. mit ὑποκείμενον bei Orig. orat. 15, 1 (2, 334, 4f) u. in Joh. comm. 10, 246f (4, 212, 13/24) ist verfehlt (Hammerstaedt, Gebrauch 14_{23}). Vater u. Sohn sind bei Origenes nicht nur in der H. unterschieden, sondern auch stets verschiedene οὐσίαι (orat. 15, 1 [GCS Orig. 2, 334, 4f]; in Joh. comm. 2, 74 [4, 65, 8/10]. 149 [80, 3f]; 10, 246f [212, 13/24]; die von Stead, Homousios 390f unter Anführung von Orig. in Joh. comm. 2, 16 [4, 54, 25/9]; 10, 246 [212, 13/6; auch bei Bethune-Baker 77_2]; in Num. hom. 12, 1 [7, 95, 10/3]; princ. 1, 2, 6 [5, 34, 23 / 35, 1] vorgebrachte Vermutung, daß Origenes an manchen Stellen [nach Michel 374 u. Gonzales 3 überall] der Trinität keine verschiedenen οὐσίαι beimesse, ist bei Hammerstaedt, Gebrauch 14/7 ebenso wie die von Orbe 433f in Orig. in Joh. comm. 2, 16 [4, 54, 25/9] vorgenommene Unterscheidung von οὐσία u. οὐσία κατὰ περιγραφήν zurückgewiesen; auch die communio substantiae aus dem in Rufins lateinischer Übersetzung der Origenesapologie des Pamphilus 5 [PG 17, 581BC] überlieferten Orig. hom. frg. in Hebr. [PG 14, 1308CD] geht nicht auf Origenes selbst zurück; vgl. Hammerstaedt, Gebrauch 14). Für die Annahme (Michel 371f; Bethune-Baker 78; Erdin 48f; Prestige 179; Kelly, Creeds 241, der von einem gescheiterten Versuch des Origenes sprach, zwischen H. u. οὐσία entsprechend der später erfolgten Gegenüberstellung zu unterscheiden; ders., Doctrines 129; Lampe, Lex. s. v. ὑπόστασις II B 1; C. Blanc [SC 120, 401f]), daß Origenes in Joh. comm. 1, 151 (4, 29, 24); 2, 75 (65, 15); in Joh. frg. 123 (569, 4: nur bei Blanc aO.); in Mt. comm. 17, 14 (10, 624, 13: bei Erdin 49); orat. 15, 1 (2, 334, 5: bei Michel 372; doch steht hier nur οὐσία u. ὑποκείμενον); c. Cels. 8, 12 (2, 229, 21/30, 5) den H.begriff ähnlich, wie er nach seiner Umdeutung (u. Sp. 1015/23) für die Verschiedenheit gleichartiger Einzelwesen stand, in der Bedeutung des individuellen Seins gebraucht hätte, wäre es also notwendig, dieselbe Bedeutung auch für οὐσία dort einzusetzen, wo Origenes die οὐσίαι der Trinität scheidet (s. o.). Erdin 48 sah οὐσία an diesen Stellen als eine aristotelische, das Besondere kennzeichnende οὐσία πρώτη an, wobei er ebd. 29/35 die (auch von Stentrup 77, Michel 371f, Prestige 191, Hammerschmidt 145f u. Kelly, Creeds 244 akzeptierte; von Dörrie 81_{37a} u. Stead, Homousios 372; ders., Illusion nr. 1, 411 [bei Athanasius]; nr. 2, 49/66 [für Tertullian; u. Sp. 1024f]; ders., Div. substance 114/8 zurückgewiesene) zuerst 1644 von D. Petavius, De theologicis dogmatibus 2. De trinitate 4, 1, 2. 4 vorgetragene Ansicht übernahm, daß οὐσία in der Profanliteratur sowohl für die erste als auch für die zweite aristotelische Substanz der Kategorienschrift (cat. 5, 2a 14/6) stehe u. in den ersten vier Jhh. u. später die Kirchenschriftsteller bald die erste, bald die zweite aristotelische Substanz mit H. bezeichneten (vgl. Stentrup 67). Die angeführten Bezugnahmen auf die aristotelische οὐσία-Definition sind jedoch sehr spät (u. Sp. 1033), u. es ergibt sich keine Notwendigkeit, bei Origenes die trinitarische Verwendung von οὐσία u. H. in einer solchen Bedeutung anzunehmen (Hammerstaedt, Gebrauch 18f). Da Origenes zwar wiederholt die fehlende Selbständigkeit von Sohn u. Hl. Geist in den Vorstellungen von Irrgläubigen tadelte (s. o. Sp. 1004), sich aber nicht gegen das entgegengesetzte Extrem der Annahme dreier verschiedener Gottheiten verwahren mußte, ist der Standpunkt, den er in den Streitigkeiten des 4. Jh. um die Beschaffenheit der Trinität wohl eingenommen hätte, nicht bis ins Letzte zu bestimmen. Seine Vorstellung der drei Hypostasen erläutert er in Joh. comm. 2, 75/8 (4, 65, 15/35) damit, daß nur der Vater ungezeugt (ebd. 75 [65, 17] ἀγέννητος) sei u. der Hl. Geist nicht ebenfalls Sohn Gottes hieße, weil er des Sohnes zu seiner Verwirklichung bedürfe (ebd. 76 [65, 21/6]; Blanc: SC 120, 257 übersetzte τῇ ὑποστάσει unnötigerweise mit ‚pour subsister individuellement', ebenso Kelly, Doctrines 130: ‚achieves individual subsistence'). Die hier zwischen Gottvater, Sohn u. Hl. Geist erkennbare Stufung (vgl. G. O'Daly, Art. Hierarchie: o. Bd. 15,

64) ist unvereinbar mit den im 4. Jh. kanonisch gewordenen Lehrsätzen u. läßt sich nicht mehr mit der individuellen Eigentümlichkeit dreier gleichartiger Einzelwesen erklären, sondern besteht in verschiedenen Seinsformen. Was Vater u. Sohn eint, ist c. Cels. 8, 12 (2, 229, 32/30, 2 [s. o. Sp. 1004]) bloß ihre Eintracht, Harmonie u. Willensübereinstimmung (Witt 334 deutete H. hier als ‚Natur‘ u. stellte den Widerspruch dieser Aussage mit späteren Dogmen fest). Es ist also unnötig anzunehmen, daß Origenes die für H. bis dahin nicht nachzuweisende neue Bedeutung der ‚Person‘ eingeführt habe, ohne dies durch eine Definition des Begriffs zu klären (dazu ausführlich Hammerstaedt, Gebrauch 18f).

β. Hypostasis nicht neuplatonisch geprägt. Nach weitverbreiteter Ansicht ist der H.begriff in die Begriffswelt der Kirchenschriftsteller aus der neuplatonischen Philosophie eingedrungen (Michel 369; Erdin 30; Witt 335). Kelly, Doctrines 131f wies auf Übereinstimmungen der hierarchischen Trinitätsvorstellung des Origenes mit platonischen Gedanken hin, u. Dörrie 77f hielt seine Christusvorstellung für ‚erfüllt von den Merkmalen der neuplatonischen Hypostase‘. Eine neuplatonische Verwendung des H.begriffs bei Origenes ist jedoch ausgeschlossen. Die zuerst bei Porphyrius erscheinende Definition der ‚vollkommenen Hypostasen‘ (s. o. Sp. 996) liegt keiner der Stellen zugrunde, an denen Origenes den Begriff gebraucht. Auch die Entstehung des Hl. Geistes vom Vater mittels des Sohnes (in Joh. comm. 2, 75 [4, 65, 20f]: ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ) entspricht nicht der neuplatonischen Vorstellung, nach der nur die nächsthöhere H. an der Entstehung der tieferen H. beteiligt ist, wie man an der Verwendung von H. bei Porphyrius im Zusammenhang mit dem Göttlichen sieht (s. o. Sp. 997). Daß Origenes die Verschiedenheit der H. nicht bei der Unterscheidung gleichartiger Individuen, sondern andersartiger Dinge aussagt, paßt zu dem bereits vor den Neuplatonikern gültigen philosophischen Sprachgebrauch (s. o. Sp. 993f). Eine christl. Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Hypostasenlehre erfolgte erst über ein Jh. später nach der Umprägung des Begriffs (u. Sp. 1028/30).

γ. Hypostasis bei der doppelten Natur Christi. Auch im Zusammenhang mit der menschlichen u. der göttlichen Natur Christi (vgl. auch u. Sp. 1031) benutzt Origenes H. (in Joh. comm. 32, 192f [4, 452, 9. 11]; ebd. 2, 215 [94, 13]; vgl. Kelly, Doctrines 155). Dörrie 76 u. Blanc: SC 120, 402 (mit Hinweis auf die mit in Joh. comm. 2, 215 [προηγουμένη ὑπόστασις] parallele Formulierung προηγουμένη φύσις ebd. 1, 195 [4, 36, 4f]) rückten H. hier in die Nähe von φύσις (zu H. u. φύσις o. Sp. 991f; zum Sprachgebrauch von Irenaeus o. Sp. 1001). Orig. in Joh. comm. 32, 192 (452, 8f: μηδὲν ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν γεγονέναι, ἢ ὑπόστασιν εἰληφέναι) zeigt, daß H. trotz der an den anderen Stellen erkennbaren Nähe zum Physisbegriff in diesem Zusammenhang durchaus die eigene Bedeutung des Bestehens u. Existierens behält.

2. Erstmalige theologische Umprägung von Hypostasis im Streit der beiden Dionyse? Nachdem Origenes starken Nachdruck auf die Selbständigkeit der drei Elemente der Trinität gelegt hatte, gab es im 4. Jh. Bestrebungen, das Einende durch ein Abrücken von der Vorstellung dreier Hypostasen herauszustellen. Die sich hieraus ergebende Kontroverse glaubte man freilich bereits in einer kurz nach Origenes ausgebrochenen Streitigkeit verhandelt zu sehen.

α. Die Dionys v. Alex. beigelegte ursprüngliche Gesinnung. Anders als Origenes soll Dionys v. Alex. seine gegen die sabellianische Betrachtung von Vater, Sohn u. Hl. Geist als Einheit gerichteten Aussagen über die Trinität gegen den entgegengesetzten Vorwurf verteidigt haben, daß er der Dreifaltigkeit zu viel Trennendes beigelegt habe (Basil. ep. 9, 2, 7/23 [1, 38 Courtonne]; zu dem Brief vgl. Grillmeier 289). Arianer entnahmen später einem an Euphranor u. Ammon, zwei Vertreter der von ihm verworfenen sabellianischen Lehre, gerichteten, auch bei Eus. h. e. 7, 26, 1 erwähnten Brief des Dionys v. Alex., daß er wie sie gedacht habe, da er den Sohn als nicht dem Vater der Natur nach zueigen betrachtete, sondern meinte, er sei gemäß seiner οὐσία dem Vater fremd (bei Athan. sent. Dionys. 4, 2 [2, 1, 48, 21 Opitz]: μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ’ οὐσίαν εἶναι τοῦ πατρός). In der Besprechung der von Dionys in diesem Brief aufgestellten Behauptungen bei Athan. aO. 10, 4 (53, 15f) zeigen die ὁμοούσιος ἡμῖν (d. h. uns Menschen) u. ἀλλότριος κατ’ οὐσίαν τοῦ πατρός lautenden Aussagen über den Gottessohn, daß es auch hier um eine Zugehörigheit

zu verschiedenen, allgemeinen Seinsweisen (vgl. Erdin 37) u. nicht etwa um die Individualität gleichartiger Persönlichkeiten ging (vgl. auch die Kritik bei Basil. ep. 9, 2, 19/21 [38]; zSt. Prestige 226f). Für diesen Brief soll Dionys v. Alex. bei seinem Namensvetter, dem Bischof von Rom, angezeigt worden sein (Athan. sent. Dionys. 13, 1 [2, 1, 55, 10/5 Opitz]; zu den Vorwürfen synod. 43, 4 [268, 29/9, 2]). Dieser verwarf in einem gegen den sabellianischen Irrglauben gerichteten Schreiben (bei Athan. decr. Nicaen. 26, 2f [2, 1, 22, 2/16 Opitz], vgl. sent. Dionys. 13, 1 [55, 15/9]; Text u. Komm. auch bei C. L. Feltoe, The letters and other remains of Dionysius of Alex. [Cambridge 1904] 176/9; Übers. W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. Das erhaltene Werk [1972] 75/7) auch die der sabellianischen Lehre entgegengesetzte Betonung des Trennenden in der Trinität, weil ihre Verfechter ‚gewissermaßen drei Götter verkünden, indem sie die heilige Einheit in drei einander fremde, völlig getrennte Hypostasen zerspalten‘ (Athan. aO. 26, 3 [22, 7f]: τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα; vgl. ebd. 26, 1 [22, 3f], wo Dionys v. Rom sagt, daß sie die erlauchteste Botschaft der Kirche Gottes, die Monarchie, in drei Kräfte u. voneinander getrennte Hypostasen u. drei Gottheiten zerstückeln [εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς]). Drei Hypostasen habe Dionys v. Alex. gegen die Sabellianer wohl auch nach diesen Zurechtweisungen verfochten, wie Basil. spir. 72 (SC 17bis, 504, 17/9; ebd. 504_2 gab B. Pruche fälschlich an, Dionys v. Alex. sei bei seinem Namensvetter des Sabellianismus bezichtigt worden) aus seiner mit ‚Widerlegung u. Verteidigung‘ (ἔλεγχος καὶ ἀπολογία) betitelten Erwiderung auf die von Dionys v. Rom erhobenen Vorwürfe referiert (frg. 11 [196 Feltoe]). Dort begegnet Dionys v. Alex. dem Einwand der Sabellianer, daß aus der Annahme von drei Hypostasen folgen müsse, daß sie voneinander getrennt seien. Er setzt dagegen, daß (in der Trinität) drei Hypostasen bestünden, auch wenn die Sabellianer es nicht wollten. Andernfalls sollten sie die göttliche Dreiheit doch ganz abschaffen (εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι, κἂν μὴ θέλωσιν, ἢ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν; Feltoe aO. 174 glaubte, daß beide Parteien drei Hypostasen angenommen u. sich nur über die Konsequenzen dieser Aussage gestritten hätten; jedoch tritt in dem Zitat deutlich zutage, daß die Sabellianer nicht drei Hypostasen akzeptieren u. der erste Konditionalsatz ihren Einwand gegen deren Bestehen enthält).

β. Die Dionys v. Alex. nachgesagte Umbesinnung. Während Dionys v. Alex. in seiner Antwort auf die gegen ihn von seinem Namensvetter in Rom erhobenen Vorwürfe wohl auf den drei Hypostasen in der Trinität bestand, verwahrte er sich nach dem Zeugnis bei Athan. sent. Dionys. 17, 1f (2, 1, 58, 15/25 Opitz) gegen den Vorwurf, die Trinität zu zertrennen (frg. 7 [191f Feltoe; Bienert aO. 81]). Die von ihm ursprünglich herangezogenen Vergleiche mit dem Verhältnis vom Bauern zu dem von ihm gepflanzten Gewächs u. vom Bootsbauer zu dem Schiff nahm er nach Athan. aO. 18, 1 (59, 3/5) zurück (frg. 4 [188 F.; Bienert aO. 79f]) u. verwies darauf, daß er die falsche Anschuldigung, er habe Christus mit Gott nicht für seinsgleich (ὁμοούσιος) erklärt, bereits entkräftet habe (frg. 4: Athan. aO. 18, 2 [59, 7f]; von einem Wechsel der Haltung des Dionys v. Alex. zum homousios berichtet auch Basil. ep. 9, 2, 23/7 [38]). Zwar habe er den Begriff homousios nicht in den hl. Schriften gefunden, doch habe er dem Sinne nach inzwischen bereits dieselbe Ansicht unter Hinzuziehung der Vergleiche mit dem zum selben Stamm gehörenden (ὁμογενής) bzw. derselben Familie zugehörigen menschlichen Nachwuchs u. mit dem Samen einer Pflanze, der von ihr stammt (ὁμοφυής), vertreten (frg. 4 [199 F.]: Athan. aO. 18, 2f [59, 8/60, 2]). Den von ihm nach seiner Umbesinnung gewählten Vergleichen für die Beschaffenheit der Trinität ist zu entnehmen, daß das Gemeinsame in ihr die Blutsverwandtschaft (wie bei den Menschen in frg. 4 [199 F.]: Athan. aO. 18, 2 [59, 10/3]) war, während das Trennende in der Existenz dreier Individuen lag. – Wenn Dionys v. Alex. zwar von der Annahme verschiedener οὐσίαι abgerückt ist, jedoch zur Abwehr sabellianischer Vorstellungen die drei Hypostasen nicht hat fahrenlassen wollen, muß er den ursprünglich wie bei Origenes angewendeten Begriffen nach seinem Sinneswandel eine bis dahin unerhörte Bedeutung verliehen haben. Die von ihm postulierte Verschiedenheit der Hypostasen wäre dann über individuelle

Existenzen ausgesagt, welche die Blutsverwandtschaft eint (wofür er, wenn überhaupt, nur widerstrebend ὁμοούσιος gebraucht hätte). Die bei ihm zu vermutende Bedeutungsverschiebung von H. hätte dann seinem Anliegen Rechnung getragen, einerseits dem Verdacht des röm. Bischofs zu entgehen, daß er die Trinität zertrenne, andererseits aber den Vertretern sabellianischer Ansichten weiterhin zu widerstehen. Es wäre allerdings verwunderlich, daß eine solche, vom üblichen Sprachgebrauch so stark abweichende Bedeutung von H. noch bis zur Mitte des 4. Jh. sonst keine Rolle gespielt hat. Da Abramowski aO. (o. Sp. 995) 254_{59} nicht zuletzt wegen des Auftretens des Begriffs ὁμοούσιος als ein in dieser frühen Zeit nicht nachweisbares Zeichen für Rechtgläubigkeit die Echtheit vieler, besonders der bei Athanasius zitierten, den Streit der beiden Dionyse betreffenden Dokumente in Frage gestellt u. sie als in der Mitte des 4. Jh. in mehreren Phasen zum Zweck der Vermittlung zwischen den gegnerischen Parteien im arianischen Streit angefertigte, bereits von Athanasius für echt gehaltene (Abramowski aO. 259) Fälschungen (*Fälschung) entlarvt hat, ist auch die aus den Zeugnissen über den Streit beider Dionyse sich ergebende Bedeutungsveränderung von H. zweifelhaft u. dürfte eher der Begriffsentwicklung um die Mitte des 4. Jh. als dem Stand des 3. Jh. zuzuordnen sein. Es ist also nicht notwendig, eine frühzeitige, folgenlose Bedeutungsänderung von H. anzunehmen.

3. Οὐσία u. φύσις bei Pierius. Photius (bibl. cod. 119 [2, 93 Henry]) referiert aus der Schrift des Alexandriners Pierius, daß er von Gottvater u. Sohn als zwei οὐσίαι u. zwei Naturen (φύσεις) gesprochen habe, aus dem Zusammenhang aber hervorgehe, daß er οὐσία u. φύσις nicht wie die Arianer, sondern in gleicher Bedeutung wie H., die zur Zeit des Photius als ‚Person' aufgefaßt wurde, verwendet habe. Keseling 63 (mit Korr. von Erdins [38] falscher Wiedergabe) schloß aus dieser Gleichsetzung, daß Pierius οὐσία u. φύσις ‚nicht im Sinne der zweiten aristotelischen Substanz', d. h. der allgemeinen Wesenheit, gebraucht habe. Es ist aber keine Verwendung der hier ausdrücklich mit φύσις gleichgesetzten οὐσία im Sinne der H. als ‚individueller Existenz' bzw. ‚Person' anzunehmen (so auch Michel 372f; dasselbe meinte wohl Kelly, Doctrines 133 mit seinem Vergleich mit den von ihm als ‚individuelle Existenzen' interpretierten [o. Sp. 1005f] Hypostasen des Origenes; Hammerschmidt 146_1 reihte Pierius unter die Benutzer von H. im Sinne der allgemeinen Wesenheit ein). Pierius wird seine Ansichten, die nicht den später bei den Arianern gepflegten Vorstellungen entsprachen, in einer mit Alexander v. Alex. (s. u.) vergleichbaren Terminologie vorgetragen haben, welche erst im weiteren Verlauf des arianischen Streits anstößig wurde.

4. Hypostasis als Schlagwort im arianischen Streit. Von Arius u. seinen Widersachern wurde der H.begriff anfangs in der in griechischer Philosophie herausgebildeten, von Origenes in die Trinitätslehre eingeführten Bedeutung der Existenz u. Wirklichkeit angewendet (Erdin 42 behauptete hingegen [dazu u. Sp. 1016] zwei gegensätzliche Verwendungen von H. bereits in vornizänischer Zeit u. sah darin die Ursache der folgenschweren Unklarheiten, die das Konzil von Nizäa veranlaßt hätten). Zu Beginn der Auseinandersetzungen scheint die von Arius u. seinen Anhängern vertretene Scheidung der Trinität in drei Hypostasen (UrkGeschArianStr nr. 6, 4 [3, 1, 13, 7 Opitz], verfaßt ca. 320, bei Athan. synod. 16, 4 [2, 1, 244, 8]; Thalia bei Athan. aO. 15, 3 [242, 24f]; von Kelly, Creeds 234 mit ‚three Persons' wiedergegeben, obgleich er selbst erkannte, daß es sich um ‚three utterly different beings' handelte, die keineswegs dieselbe Substanz bzw. Essenz hatten) keinen Anstoß erregt zu haben. Alexander v. Alex. wies zwar die Lehre des exkommunizierten Arius zurück, die die ursprüngliche Beschaffenheit von Christus für mit den Menschen vergleichbar hielt (UrkGeschArianStr nr. 14, 11/3 [3, 1, 21, 11/22], verfaßt 324), entnahm selbst jedoch Joh. 10, 30 (‚ich u. der Vater sind Eins'), daß Christus sich nicht für identisch mit dem Vater halte u. nicht die beiden in der H. verschiedenen Naturen für eine erkläre (ebd. 38 [25, 22/4]: ὅπερ φησὶν ὁ κύριος οὐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων; vgl. Stead, Homousios 412; Michel 375, Lietzmann, Gesch. 3, 98 u. González 4_{23} betrachteten hier H. für gleichbedeutend mit ‚Person'; Erdin 50 führte es als Beispiel für den Gebrauch von H. als aristotelische erste Substanz an; Kelly, Doctrines 224 glaubte gar, bei Alexander φύσις im Sinne

von ‚individual being' zu finden [vgl. ebd. 318, wo er dies auch für Cyrill v. Alex. postulierte]; doch paßt hier nur ‚Wirklichkeit'), sondern sich als genaues Ebenbild auswiese. Nachdem bereits Ossius v. Corduba zur Abwehr des Sabellianismus die Begriffe οὐσία u. H. einer Untersuchung unterzogen hatte (von der wir bei Socr. h. e. 3, 7 [PG 67, 323A] nur lesen, daß sie weiteren Streit auslöste; Rougier 180f glaubte hingegen, Ossius habe, wie später Basilius [u. Sp. 1020f], zwischen den beiden Begriffen unterschieden), zog kurz darauf die im Konzil von Nizäa 325 gegen Arius gerichtete These, daß der Sohn mit dem Vater ὁμοούσιος (*Homousios) sei (UrkGeschArianStr nr. 24 [3, 1, 51] bei Athan. decr. Nicaen. 37, 2 [2, 1, 36, 36]), u. die Verdammung des Satzes, daß der Sohn aus einer anderen H. oder οὐσία als der Vater sei (bei Athan. aO. [36, 41]), neben dem οὐσία- auch den H.begriff in die Auseinandersetzung hinein (da beide Begriffe hier das gleiche bedeuteten, trifft Kellys Behauptung (Creeds 241f) nicht zu, daß die Gleichbehandlung beider Termini im nizänischen Credo ein weiteres Zeichen für den Sieg der westl. über die seiner Meinung nach H. als ‚Person' verstehenden östl. Bischöfe sei; in ähnlicher Weise hielt Rougier 55. 60 die Gleichsetzung von οὐσία u. H. für eine folgenreiche Neuerung des nizänischen Konzils; keine Zustimmung fand Prestige 177, der es für sehr wahrscheinlich hielt, daß οὐσία u. H. hier nicht ‚generic substance', sondern ‚individual objective source' bedeuten). Die Mehrzahl der Bischöfe im Osten des Reiches vertrat weiterhin, daß die Trinität aus drei H. bestehe (vgl. Kelly, Doctrines 239) u. verfocht 341 auf der Synode v. Antiochien in ihrem sog. 2. Credo die mit der Wirklichkeit des Seins eines jeden ihrer drei Elemente begründete, an Origenes (c. Cels. 8, 12 [o. Sp. 1004]; vgl. Kelly, Creeds 271; Grillmeier 348_9; Stead, Homousios 415) gemahnende Bezeichnung der Trinität als drei in der H. u. als eins im Zusammenklang (Hahn § 154; bei Athan. synod. 23, 2/10, bes. 23, 6 [2, 1, 249, 29/33]: τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν; Rougier 135 nahm hier die Bedeutung ‚personne' an, u. Lietzmann, Gesch. 3, 192 gab H. in den vorausgehenden Worten τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασίν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν mit ‚Persönlichkeit' wieder, doch bestätigt nicht zuletzt die enge Verbindung mit τάξις [Rangstufe], daß es um verschiedene Stufen des Seins geht; einen noch viel engeren Bezug auf Origenes stellt L. Abramowski: ZKG 102 [1991] 396 u. Anm. 12 bei Athan. or. adv. Arian. 3, 10 [PG 26, 341A] fest). Markell v. Ankyra bekämpfte die Trennung in drei Hypostasen (frg. 60. 69 [GCS Eus. 4, 197, 23. 198, 15f]) u. erhielt dabei die Unterstützung der abendländischen Bischöfe, welche sich auf der iJ. 342 oder 343 (vgl. Stead, Homousios 416) einberufenen Synode v. Serdika gegen die Verfechter dreier Hypostasen, was als arianische Lehre hingestellt wurde (Hahn § 157; bei Theodrt. h. e. 2, 8, 38 [GCS Theodrt. 113, 5/10]; neu ediert bei M. Tetz: ZNW 76 [1985] 252f; vgl. Kelly, Doctrines 242), u. die im 2. antiochenischen Credo erscheinende Annahme wandten, daß συμφωνία u. ὁμόνοια, nicht aber die gemeinsame H. Gottvater u. Sohn einten. Sie selbst glaubten, daß es eine einzige H. von Vater, Sohn u. Hl. Geist gebe. Seltsam ist hierbei der Einschub, daß die Häretiker selbst die H. als οὐσία bezeichneten (bei Theodrt. h. e. 2, 8, 39 [113, 13f]: μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), obgleich in den Zeugnissen der Gegenseite in der Regel von H., u. nicht von οὐσία die Rede ist (über letztere wurden wahrscheinlich von dem nizänischen Homousios abweichende Aussagen vermieden). Vermutlich ist der Einschub eine ungeschickte Erklärung des H.begriffs. Da freilich zu jenem Zeitpunkt keine verschiedenen Bedeutungen von H. u. οὐσία in trinitarischen Fragen herrschten (die von Erdin 35/46 gezeigte Identifizierung von H. mit οὐσία gilt selbstverständlich nur für die Anwendung beider Begriffe auf die Trinität), die Bischöfe, die die serdikensische Formel verfochten, keinen Grund hatten, eine andere Bedeutung von H. anzunehmen, u. die Einigung zwischen den Verfechtern einer u. dreier Hypostasen durch die Änderung der Bedeutung zu ‚Person' bei gleichzeitiger Annahme dreier Hypostasen erst später erfolgte (u. Sp. 1022f), ist dieser Einschub wohl nur als eine nachträglich in das Dokument eingefügte Erläuterung des für H. in der Trinität inzwischen nicht mehr geduldeten u. daher hier den Häretikern zugeschobenen Wortgebrauchs erklärlich (durch eine alleinige Tilgung von οἱ αἱρετικοί [Abramowski aO. 400f] wären noch nicht alle Schwierigkeiten beho-

ben; anders interpretierte Stead, Homousios 416 diesen Passus). H. war in den Streitigkeiten zum Schlagwort geworden, u. die 344 von den östl. Bischöfen verfaßte Ekthesis makrostichos, in welcher die Erwähnung von οὐσία vermieden u. statt von drei Hypostasen vorsichtig von drei πράγματα (Rückgriff auf Orig. c. Cels. 8, 12 [o. Sp. 1004]) u. πρόσωπα gesprochen wurde (Hahn § 159; bei Athan. synod. 26, 4, 1 [252, 22]; dazu Rougier 140. 156; Kelly, Creeds 279f; ders., Doctrines 248; Stead, Homousios 416), konnte 345 auf der Synode v. Mailand die westl. Bischöfe offenbar nicht mehr zufriedenstellen. Die Überbringer der Ekthesis makrostichos wurden zusätzlich aufgefordert, die häretische Lehre des Arius zu verdammen, was sie jedoch verweigerten (Hilar. coll. antiar. ser. A 7, 4 [CSEL 65, 91, 18/21]; von der Ablehnung der Ekthesis makrostichos berichtet auch Socr. h. e. 2, 19 [PG 67, 233B]). Lietzmann, Gesch. 3, 206 (vgl. Kelly, Creeds 280; Stead, Homousios 417) vermutete wohl richtig, daß diese den östl. Bischöfen abverlangte Verdammung der arianischen Lehre gegen die drei Hypostasen gerichtet war.

b. Umdeutung des Hypostasisbegriffs. 1. Erste Umdeutung in Vermittlungsversuchen. Als iJ. 359 in der 4. Synode zu Sirmium der Gebrauch des οὐσία-Begriffs u. somit auch des nizänischen Homousios untersagt worden war (Hahn § 163; bei Athan. synod. 8, 7 [236, 10/3]; u. Sp. 1017), versuchte Georg v. Laodicaea (vgl. Epiph. haer. 73, 1, 8 [GCS Epiph. 3, 268, 28f]; Kelly, Doctrines 250) in einer Denkschrift den Neuarianern Einhalt zu gebieten u. das Einende in der Trinität ohne den οὐσία-Begriff herauszustellen (bei Epiph. aO. 73, 12/22 [284, 12 / 95, 32]). Einen Abschnitt widmete er der Annahme dreier H. bei den östl. Bischöfen (ebd. 73, 16 [288, 20 / 9, 17]). Der Begriff solle den Bestand u. die wirkliche Existenz der Eigenheiten der Personen von Vater, Sohn u. Hl. Geist erkennbar machen (ebd. 73, 16, 1 [288, 21f]: ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν; Dörrie 79_{27b} übersah die Neuheit dieses Wortgebrauchs; abwegig ist seine Ansicht [78], die westl. Bischöfe hätten H. als Realität, die östl. als Realisierung aufgefaßt). Unter geschickter Weglassung der im Sinne der origenianischen H.auffassung geprägten (o. Sp. 1004) πράγματα wurde der von den östl. Bischöfen in der Ekthesis makrostichos gewählte (Hahn 193 § 159; bei Athan. synod. 26, 4, 1 [252, 22]; s. o. Sp. 1015) Personenbegriff benutzt (Epiph. haer. 73, 16, 2 [288, 28/31]: τὰς ἰδιότητας ὡς προειρήκαμεν προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσιν οἱ ἀνατολικοί, οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες). Mit dieser Definition des H.begriffs der östl. Bischöfe versuchte Georg ihr Festhalten an drei H. erträglich zu machen. In der bewußten Umdeutung des H.begriffs begann sich seine später kanonisch gewordene (u. Sp. 1022f) Bedeutung herauszubilden. – Es wäre wohl verfehlt, diese Umdeutung als rein willkürlich zu betrachten. Zwar hätte dieser Gebrauch schwerlich durch die in der griech. Philosophie eingebürgerte Verwendung gerechtfertigt werden können (sobald man freilich zur Unterscheidung von Einheit u. Dreiheit durch οὐσία u. H. gekommen war, eignete sich H. als der ‚mehr vordergründige Begriff' [Dörrie 82] eher als οὐσία zur Kennzeichnung der drei Ausformungen eines zugrundeliegenden Einen, abgesehen davon, daß οὐσία durch das nizänische homousios bereits fest mit dem Einheitsgedanken verknüpft worden war), da der von Stentrup behauptete Gebrauch von οὐσία u. später von H. im Sinne der aristotelischen ersten Substanz nicht festzustellen (o. Sp. 1006) u. eine vor dieser Umdeutung bestehende kirchliche Tradition (Michel 375) des Gebrauchs von H. zur Unterscheidung der Personen der aus einer einzigen οὐσία bestehenden Trinität oder eine Beeinflussung durch die neuplatonische Hypostasenlehre (o. Sp. 1007) bzw. eine Rückkehr zu einem angeblich ursprünglichen (Dörrie 83_{39}) Gebrauch als ‚Realisierung' nicht anzunehmen ist. Doch war H. durch seine häufige Verwendung in den Streitigkeiten um die Beschaffenheit der Trinität zu einem theologischen Terminus geworden, so daß sein Gebrauch von der Entwicklung dieser Fachdiskussion beeinflußt wurde. Seit den Streitigkeiten zwischen Arius u. Alexander v. Alex., als auch letzterer Vater u. Sohn der H. nach für verschiedene φύσεις betrachtete (s. o. Sp. 1012), hatte sich die Front verschoben, während das Schlagwort dasselbe geblieben war. Die Verfechter dreier Hypostasen scheinen rasch auf diese Umdeutung reagiert zu haben. Daß das 359 den in Ariminum tagenden westl. Bischöfen von Konstantius aufgezwungene Credo von Nike (Hahn § 164; vgl.

Rougier 146; Kelly, Creeds 291f; bei Theodrt. h. e. 2, 21, 7 [GCS Theodrt. 146, 7f]: μήτε μὴν δεῖν ἐπὶ προσώπου πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν ὑπόστασιν ὀνομάζεσθαι; Athan. ad ep. Afr. episc. 4 [PG 26, 1036A] gibt freilich an, den Bischöfen in Ariminum sei der [dem von ihm andernorts referierten Credo v. Kpel 360 (s. u.) ähnelnde] Beschluß aufgezwungen worden, μὴ χρῆναι λέγειν οὐσίαν ἢ ὑπόστασιν ἔχειν τὸν θεόν) neben der Verwendung von οὐσία den Gebrauch von einer H. für die Person von Vater, Sohn u. Hl. Geist untersagte, ist wohl in Zusammenhang mit diesem neuen Gebrauch von H. zu stellen (Erdin 46 übersah, daß es um eine einzige H., nicht um H. überhaupt ging).

2. Versuch der Ablehnung in der Trinität. Die Entwicklung der Trinitätsvorstellungen, die die Umdeutung des H.begriffs begünstigte, führte zu einem Unbehagen mancher Kreise an dem Begriff selbst (Ursache war also nicht, wie bei Dörrie 78, daß auch Arius H. verwendet hatte oder weil es als unerlaubt empfunden worden sei, neuplatonische Terminologie auf die Trinität zu beziehen [ebd. 78f]). In dem 360 in Kpel gebilligten Credo wurde neben der zuerst 357 auf der 2. Synode v. Sirmium (Hahn § 161; vgl. Stead, Homousios 417) erfolgten Zurückweisung von οὐσία auch untersagt, H. über Vater, Sohn u. Hl. Geist auszusagen (Hahn § 167; bei Athan. synod. 30, 9 [259, 16f]; Socr. h. e. 2, 41 [PG 67, 349AB]).

3. Duldung verschiedener Bedeutungen auf der Synode v. Alexandria iJ. 362. Greg. Naz. or. 21, 35, 14/36 (SC 270, 184/6) stellt als ein Verdienst des Athanasius heraus, daß er in dem auf rein begriffliche Differenzen zurückzuführenden (ebd. 35, 22 [186]) Streit zwischen Vertretern dreier Hypostasen u. denen, die H. als οὐσία auffaßten u. daher lieber von drei Personen sprachen (ebd. 35, 16/21 [186]), vermittelt habe. Nachdem er sich davon überzeugt habe, daß beide Seiten in der Sache dasselbe glaubten, habe er ihnen zugestanden, bei ihrer jeweiligen Terminologie zu bleiben. Geschildert wird dieser zur Regierungszeit des christenfeindlichen Kaisers *Julian in der Synode v. Alexandria 362 (dazu Stead, Homousios 423) verhandelte Friedensvorschlag für die religiösen Parteien in Antiochien bei Athanasius (tom. ad Ant. 5f [PG 26, 801]; zu ihrer Beachtung bei Hieron. ep. 15, 3 [CSEL 54, 64, 12f] u. Sp. 1026). Möglicherweise ist anläßlich der Synode eine Begriffsuntersuchung mit Rückgriff auf das in Alexandria noch vorliegende philologische Material erfolgt (Dörrie 79). Zuerst wurden die Vertreter dreier H. gefragt, ob sie diese nicht etwa so meinten, wie die Arianer sie als einander fremde u. verschiedenartige Hypostasen ohne gemeinsame οὐσία auffaßten, wobei jede H. für sich stehe, so wie alles andere Erschaffene sei u. die Abkömmlinge der Menschen, oder sie als verschiedenartige οὐσίαι, zB. Gold, Silber oder Erz bezeichneten, oder ob sie sie in Übereinstimmung mit anderen Häretikern als drei ἀρχαί u. drei Götter betrachteten (tom. ad Ant. 5 [801A]). Diese wiesen die genannten Ansichten von sich u. antworteten auf die Frage, warum sie dann von drei H. sprächen, daß sie hiermit die wirkliche Existenz eines jeden der drei Elemente der Trinität betonten (M. Tetz, Über nikänische Orthodoxie: ZNW 66 [1975] 205 zog das 2. Credo der Synode v. Antiochien 341 zum Vergleich heran [s. o. Sp. 1013]), aber durchaus an eine Gottheit, eine ἀρχή, u. eine οὐσία glaubten (Athan. aO. 801B; zu der im Wortlaut der letzten Aussage enthaltenen feinen Abstufung in der Trinität Tetz aO. 206; M. Simonetti, Il concilio di Alessandria del 362: Augustinianum 30 [1990] 357/60 bezweifelte, daß der hier erkennbaren Annahme einer einzigen οὐσία die bereits bei Marius Victorinus [u. Sp. 1025] auftretende Formel μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις zugrundeliege). Anschließend (Athan. aO. 801C) ließ die Kommission sich von den Verfechtern nur einer H. versichern, daß sie nicht wie Sabellius die Existenz von Sohn u. Hl. Geist bestritten. Sie benutzten H., wobei sie den Begriff für gleichbedeutend mit οὐσία betrachteten (ἡγούμενοι ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν) u. dem Vater, dem Sohn u. dem Hl. Geist dieselbe φύσις beilegten (da Dörrie 80_{30} übersah, daß die Synode v. Alexandria neben der neuen, für die Annahme dreier Hypostasen gültigen H.bedeutung auch die bis dahin übliche für die Annahme einer H. gelten ließ, vermißte er hier die Aussage, ‚daß es trotzdem mehrere ὑποστάσεις geben kann, wenn sie nur in ein u. demselben Wesen begründet sind'). So wurde trotz der Verschiedenheit der dem H.begriff beigelegten Bedeutungen (vgl. Rufin. h. e. 10, 30 [GCS Eus. 2, 2, 992, 17/3, 2]; fälschlich behauptete Kelly, Creeds 241, daß auf der Syn-

ode v. Alexandria eine Einigung über den verschiedenen Gebrauch von H. u. οὐσία erzielt worden sei u. seit 362 nC. H. in der Trinität ‚Person' bedeutet habe; ähnlich sprach Dörrie 82 von einer auf der Synode erfolgten ‚Fixierung' der H.bedeutung durch Athanasius), welche die eine Partei zu der Definition von H. als οὐσία veranlaßte, auf der Synode eine (in Antiochien freilich nicht erfolgreiche; vgl. Rufin. h. e. 10, 31 [993, 20f]) Einigung zwischen beiden streitenden Parteien auf der Grundlage des nizänischen Credos erzielt (Athan. aO. 6 [PG 26, 801D/4A]; vgl. ebd. 4 [800B]). Im Gegensatz zu dem verworfenen (ebd. 5 [800C]) Credo der 342 oder 343 einberufenen Synode v. Serdika (Hahn § 157; o. Sp. 1014) bot nämlich das nizänische Credo, in dem nicht ausdrücklich von einer gemeinsamen H. der Trinität gesprochen, sondern die Entstehung des Sohnes aus der οὐσία des Vaters u. nicht aus einer anderen H. oder οὐσία postuliert worden war, die Möglichkeit zu diesem Kompromiß (nach Basil. ep. 125, 1, 26/49 [2, 31f Courtonne] ließ der nizänische Beschluß drei Hypostasen zu [vgl. Erdin 42f]; schon *Euseb v. Caesarea hatte in seinem Bericht über das nizänische Konzil [UrkGeschArianStr nr. 22, 9f. 12f (3, 1, 45, 5/14. 19/46, 3)] darauf bestehen können, daß nach der Aussage des Konzils der Sohn nicht ein Teil der οὐσία des Vaters sei; vgl. Grillmeier 308f u. Stead, Homousios 409). Die nizänische Verdammung des Satzes, daß der Sohn aus einer anderen H. sei, hatte deshalb auch im 4. antiochenischen Credo (Hahn 188 § 156; bei Athan. synod. 25, 4 [2, 1, 251, 15]), in der ähnlichen Formel der Synode zu Philippopolis (Hahn 191 § 158: ex alia substantia) u. in der Ekthesis Makrostichos vJ. 345 (ebd. 192 § 159; bei Athan. aO. 26, 2 [252, 4]) übernommen werden können, obgleich die Verfasser nicht an nur eine einzige H. glaubten. – Athanasius fand sich also dazu bereit, H. in zwei verschiedenen Bedeutungen zu akzeptieren. Es fällt freilich auf, daß die bisherige Verwendung in der Trinitätsfrage klar als Gleichsetzung von H. mit οὐσία gekennzeichnet ist, während der neue Gebrauch nur negativ definiert ist. Von der bei Gregor v. Naz. geschilderten Gleichstellung von H. u. πρόσωπον ist bei Athanasius keine Rede. Die Umdeutung war eben nur ein notgedrungen eingeräumtes Zugeständnis, während Athanasius selbst nicht von der Gleichsetzung von H. u. οὐσία abgerückt ist (vgl. ep. ad Afr. episc. 4 [PG 26, 1036B: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστί, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν; dazu Kelly, Doctrines 247; unecht [vgl. Prestige 180f] sind die von Michel 375 angeführten Belege dafür, daß Athanasius H. auch wie ‚Person' verwendet habe [vgl. Erdin 51, dem wiederum Hammerschmidt 149 mit Anm. 17f folgte; mit Unechtem bzw. Zitaten fremder Texte bei Athanasius suchte dies auch Dörrie 81 mit Anm. 34/6 zu zeigen]).

4. Neubestimmung des Hypostasisbegriffs bei den kappadokischen Vätern. a. Basilius v. Caes. Die entscheidende Voraussetzung für eine Einigung zwischen den vor allem im Westen einflußreichen Verteidigern der trinitarischen Einheit u. den meist östl. Kirchenmännern, die besonderen Nachdruck auf die eigenständige Existenz der drei Elemente der Trinität legten, schuf Basilius. Da die Darstellung der Trinität als eine einzige οὐσία bzw. H. in drei Personen (πρόσωπα) dem Vorwurf des Sabellianismus ausgesetzt war (vgl. Basil. ep. 214, 3, 14/29; 236, 6, 22/8 [2, 204/6; 3, 54 Court.]), während die Annahme dreier Hypostasen die Trennung der Trinität in drei οὐσίαι zuließ (ebd. 38, 1, 6/9 [1, 81]; vgl. J. Hammerstaedt, Zur Echtheit von Basiliusbrief 38: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 416/9), schied er den οὐσία- vom H.begriff, zuerst wohl in ep. 38 (nach Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres 1 [Paris 1957] 81 verfaßt 369 oder 370). Die Hypostasen kennzeichnen das Besondere u. Individuelle (vgl. ep. 38, 3, 1f [82] τοῦτο τοίνυν φαμέν· τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι), zB. von Einzelpersonen, während die οὐσία allen gemeinsam ist, welche unter dieselbe οὐσία-Bestimmung fallen (ebd. 2, 25f [82]: καί εἰσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι). R. Hübner, Gregor v. Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius: Epektasis, Festschr. J. Daniélou (Paris 1972) 469/86 stellte heraus, daß der οὐσία-Gebrauch des Basilius im Unterschied zu der Verwendung als allgemeiner Artbegriff bei Gregor v. Nyssa an die stoische ungeformte Materie gemahnt, wobei Basilius jedoch zwei οὐσίαι annimmt, ‚den Seinsbegriff der geschaffenen Dinge u. den Seinsbegriff Gottes' (ebd. 481). Der Unterschied zwischen οὐσία u. H. (vgl. auch ep. 214, 4, 8f [2, 205]; 236, 6, 1/3 [3, 53]: οὐσία δὲ καὶ ὑπόστα-

σις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῷον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον) ist auch auf die theologischen Lehrsätze zu übertragen (ep. 38, 3, 30/3 [83], vgl. ebd. 4, 11/5, wo für die οὐσία der Trinität ἀγαθότης u. θεότης, für ihre Hypostasen πατρότης, υἱότης u. ἁγιαστικὴ δύναμις angeführt sind). Dabei ist freilich im Gegensatz zu den zuvor als Beispiel aus der Sinnenwelt gewählten Einzelpersonen keines der drei als Hypostasen bezeichneten Elemente der Trinität einzeln für sich vorstellbar (ebd. 4, 81/7: οὐ γάρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον, ὡς ἢ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι, …, οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεούσης).

β. Gregor v. Nyssa. Basilius hatte den H.begriff umgedeutet u. unter Anführung anschaulicher Beispiele in einen Gegensatz zu οὐσία gestellt, ohne ihn freilich mit einem anderen griech. Begriff zu vergleichen bzw. zu erläutern. Vor allem vermied er den πρόσωπον-Begriff, der ihn in den Verdacht des Sabellianismus gebracht hätte (Michel 382; Hammerschmidt 153; das gilt auch für Basil. ep. 38, 8, 26/8 [92: ὥστε ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἱονεὶ μορφὴ καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιγνώσεως, καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγιγνώσκεται], wo πρόσωπον ebenso wie μορφή das Verhältnis der H. des Sohnes zu der des Vaters bestimmt; der πρόσωπον-Begriff kann hier nicht als Erläuterung des H.begriffs aufgefaßt werden, da das Verhältnis des Abbildes zum Urbild nicht umkehrbar ist, also πρόσωπον u. μορφή nicht von der H. des Vaters ausgesagt werden kann). Diesen Schritt tat neben Gregor v. Naz. (s. u. Sp. 1022) des Basilius Bruder, Gregor v. Nyssa (Michel 382; Erdin 75). Bei ihm ist H. austauschbar mit den Begriffen der Person (comm. not. [GregNyssOp 3, 1, 26, 18f]: ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων ἤγουν προσώπων τριῶν; ebd. [33, 3f]: ἐν τρισὶ προσώποις ἤγουν ὑποστάσεσι) u. des Unspaltbaren (ebd. [3, 1, 31, 1f]: οὐ ταὐτὸν εἶδος καὶ ἄτομον, τουτέστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις; ebd. [8]: ἄτομον, ὅπερ ἐστὶν ὑπόστασις). Eine Auseinandersetzung mit dem herkömmlichen Gebrauch von H. in der Trinitätsfrage führte er bapt. Chr. (GregNyssOp 9, 229, 15/8) u. vor allem c. Eunom. 1, 226 (1, 92, 25/3, 6).

γ. Gregor v. Naz. Er setzte H. mit ‚Person' (or. 20, 6, 26f [SC 270, 70]) u. mit ‚Eigentümlichkeit' gleich (or. 39, 11, 14/7 [SC 358, 170/2]: κατὰ τὰς ἰδιότητας, ἤ γ' οὖν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα – οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν; vgl. de Halleux 643; H. Dörrie, Die Epiphanias-Predigt des Gregor v. Naz.: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 [1970] 409/23; auf die Gleichsetzung mit ἰδιότης wies K. Holl, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern [1904] 171f hin; zu diesem Begriff in der Trinität vgl. Prestige 244f). Auch or. 21, 35, 21 (SC 270, 186) stellte er den Streit zwischen den Verfechtern dreier Personen u. denen dreier Hypostasen als Wortklauberei (περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία) hin, als deren Ursache er die Armut der zur Scheidung von H. u. οὐσία unfähigen lat. Sprache betrachtete, welche anstelle von H. den Begriff der persona (πρόσωπον) verwenden müsse (17/21 [186]; auch Basil. ep. 214, 4, 1/6 [2, 205] erwähnt das Unvermögen des Lateinischen, H. u. οὐσία zu unterscheiden; vgl. Cyrill. Alex. ep. 15 [ActConcOec 1, 1, 1, 99, 25/8; von Acacius v. Beröa verfaßt]; Boeth. c. Eutych. 3, 25/7 [H. F. Stewart / E. K. Rand / S. J. Tester, Boethius, The theological tractates^{2} (London / Cambridge, MA 1973) 86]; in Wahrheit stimmte freilich die Gleichsetzung beider Termini bei den Lateinern in trinitarischem Zusammenhang durchaus mit dem vor der Umdeutung gültigen griech. Sprachgebrauch überein: u. Sp. 1027). Die Bedeutungsgleichheit von H. u. πρόσωπον verfocht er auch in seiner auf dem 2. ökumenischen Konzil 381 in Kpel gehaltene Abschiedsrede (or. 42, 16 [PG 36, 477AB]; die Rede erwähnt Theodrt. h. e. 5, 8, 6f [GCS Theodrt. 288, 6/15]; dazu Rougier 171; de Halleux 647/50). Beide Termini stellten auf die gleiche Weise die Dreiheit in der Trinität heraus (or. 42, 16 [477B]: τί οὖν ἡμῖν αἱ ὑποστάσεις βούλονται, ἢ ὑμῖν τὰ πρόσωπα; προσερήσομαι γάρ· τὸ τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα, οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν).

5. Kirchliche Einigung auf neue Hypostasisbedeutung. Das erste offizielle kirchliche Dokument, in dem H. mit πρόσωπον gleichgesetzt wurde (bei Theodrt. h. e. 5, 9, 11 [GCS Theodrt. 292, 15f]: ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις; die wörtliche Übereinstimmung

mit den τέλειαι ὑποστάσεις des Porphyrius [o. Sp. 996] bedeutet keine Übernahme neuplatonischer Hypostasenlehre; mit dem Ausdruck vgl. PsAthan. c. Maced. dial. 2, 20 [PG 28, 1329A] u. das unechte 6. Kapitel von Athan. hom. in Mt. 11, 27: omnia mihi tradita sunt [PG 25, 220A]), richteten die Teilnehmer der Synode in Kpel iJ. 382 (Theodrt. h. e. 5, 8, 10 [288, 24]; vgl. Michel 385; Rougier 171f; es handelt sich nicht um das Sendschreiben des 2. ökumenischen Konzils vJ. 381 [so Stentrup 76; auch Erdin 83, Hammerschmidt, de Halleux 347. 628. 635. 659. 661. 664 u. Studer 1257 glaubten, der Streit sei 381 beigelegt worden]) an Damasus, Bischof von Rom, der sich nach Theodorets Zeugnis (h. e. 5, 3, 10 [281, 5/8]) dem Glauben an eine οὐσία u. drei Hypostasen angeschlossen haben muß (zu seiner vorherigen Position Michel 383f; Erdin 81/3).

6. Außertrinitarische Gegenüberstellung von οὐσία u. Hypostasis bei Serapion v. Thmuis. Serap. Thmuit. adv. Man. 27, 8f (R. P. Casey, Serapion of Thmuis against the Manichees: HarvTheolStud 15 [1931] 42) stellt H. mit den Worten οὐκ οὐσίαι ..., ἀλλ' ὑποστάσεις in einen Gegensatz zu οὐσία. Casey aO. 9 gab dem hier auf die Apostel angewendeten H.begriff die Bedeutung ,individual', u. Lampe, Lex. (s. v. ὑπόστασις I B 7 c) führte die Stelle als Beleg für ,being, person' an. Eine Verwendung von H. in diesem Sinne außerhalb der Trinitätsfragen bei einem Zeitgenossen des Athanasius würde im Widerspruch zu der hier vertretenen Ansicht stehen, daß die H.bedeutung ,Person' erst als Umdeutung des H.begriffs innerhalb der Trinitätsdiskussion des 4. Jh. eingeführt worden sei. – Bei Serapion kann jedoch H. keinesfalls als ,Person' oder ,Individuum' von einem entgegengesetzten οὐσία-Begriff unterschieden werden, da auch dieser im (bloß grammatischen: vgl. o. Sp. 994) Plural auf die einzelnen Apostel bezogen ist. Serapion sagt von den Aposteln, die nicht, wie Gott, bloß gut, oder wie der Satan, bloß schlecht, sondern mal gut, mal schlecht, u. zwar zuerst schlecht, später aber gut waren (adv. Man. 26, 23f [42]), daß sie von Gott nicht wie Früchte vom Stamm, sondern wie Produkte ihres Erschaffers hervorgebracht worden seien (ebd. 27, 4f) u. daher nicht als seinsgleich mit dem Schöpfer (ebd. 5: ὁμοούσια τοῦ πεποιηκότος) gelten könnten. Dieses Verhältnis wird im o. angeführten Beleg (ebd. 27, 8f) illustriert: Als Gewordene aus dem Ungewordenen haben die Apostel ihr Sein (als Apostel) von ihrem Schöpfer erhalten (ebd. 7f: τὸ μὲν εἶναι ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος λαβόντες), wurden aber nicht als Wesen aus seinem Wesen, sondern als Verwirklichungen aus der Güte des Schöpfers erschaffen (ebd. 8f: οὐκ οὐσίαι δὲ ἐξ οὐσίας, ἀλλ' ὑποστάσεις ἐξ ἀγαθότητος τοῦ δημιουργοῦ πεποιημένοι). Der das immerbestehende (vgl. ebd. 7: ἐκ τοῦ ἀγενήτου) Sein Gottes bezeichnenden οὐσία steht die durch das Entstehen u. Werden (ebd. 6 [γενητοί]. 7 [ποτὲ οὐκ ὄντες, ὕστερον δὲ πεποιημένοι]) gekennzeichnete H. als Verwirklichung gegenüber.

c. Reaktion des lat. Abendlandes auf die Umdeutung von Hypostasis. 1. Trinitarischer Gebrauch von substantia vor der Umdeutung von Hypostasis. Zuerst bei Tertullian findet sich die Beschreibung der Trinität als drei personae in einer substantia (adv. Prax. 12, 6f [CCL 2, 1173]; vgl. Erdin 55f). Hiermit ist die von Origenes angegriffene Vorstellung von der Trinität als einer H. vergleichbar (o. Sp. 1004). Abwegig ist Erdins Behauptung (62), Tertullian verwende adv. Prax. 7, 9 (1167, 54f) substantia ,im Anschluß an die Lehre von den drei ὑποστάσεις der Griechen' im Sinne von persona: Tertullian wendet sich nämlich gegen die Leugnung der Existenz (substantia) des als Logos bzw. Weisheit bestehenden Gottessohns (ebd. 7, 5 [1166, 27/32]) u. legt ebd. 7, 9 Nachdruck darauf, daß das, was er mit ,Person' benennt, eine wie auch immer beschaffene Existenz hat; daraus folgt nicht die Annahme verschiedener substantiae von Vater u. Sohn. Auch die von Prestige 220 zum Beleg dafür angeführte Tertullianstelle (an. 32, 8f [CCL 2, 831, 81/5]), daß substantia für das Einzelding (ebd.: ,substance as individualised in a particular instance') stehe, ist anders zu verstehen, da die ihrer substantia nach verschiedenen, der harten natura ihrer Substanz nach jedoch gleichen Materialien Stein u. Eisen nicht, wie Prestige ebd. glaubte, als Einzelstücke aufgefaßt werden können, sondern wie die zuvor (an. 32, 8 [831, 77/9]) genannten Tierarten als Genera eine Rolle spielen (vgl. Evans 41; Stead, Div. substance 62f vermutete, es sei irreführend, sich für eine der beiden in Frage stehenden Interpretationen zu entscheiden). Die bei Evans 40f vorgenommene generelle Gleichsetzung der tertullianischen substantia in

Trinitätsfragen mit der aristotelischen ersten οὐσία wies Stead, Illusion nr. 2, 49/66 zurück (ebd. 60 nahm er freilich einen gelegentlichen Gebrauch von substantia in diesem Sinne an; seine Belege ergeben dies nicht zwingend [vgl. auch o. Sp. 994]). – Die von Origenes angeregten u. im arianischen Streit fortgeführten Erörterungen über die Anzahl von Hypostasen der Trinität scheinen sich auf den griech. Sprachbereich beschränkt zu haben. Erst der Versuch der Verbannung des οὐσία-Begriffs aus der Trinitätsdiskussion führte dazu, daß im Symbol der 2. Synode v. Sirmium vJ. 357 (Hahn § 161; o. Sp. 1017) untersagt wurde, von der οὐσία wiedergebenden substantia (de substantia, quae Graece usia appellatur) zu sprechen.

2. Auseinandersetzung mit der Formel μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Ein von Erdin 64/8 behaupteter ,Einfluß der lat. Terminologie auf die griech.' in der Trinitätsformel ist nicht anzunehmen. Der agierende Part in der Umdeutung von H. war das Griechische, während dem Lateinischen die Reaktion zufiel.

α. Marius Victorinus. Marius Victorinus kannte u. erläuterte die Formel de una substantia tres subsistentias esse (adv. Arrium 2, 4, 51 [CSEL 83, 1, 178]; nach P. Hadot [SC 68, 2, 895] um 360 verfaßt; vgl. adv. Arrium 3, 9, 3f [206]; die griech. Fassung ebd. 4, 38f [198]: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις; möglicherweise orientierte sich die Formel an Porphyrius [M. Simonetti, All' origine della formula teologica ,una essenzia – tre ipostasi': Augustinianum 14 (1974) 173/5; ders., Concilio aO. (o. Sp. 1018) 360; vgl. auch u. Sp. 1029]). Unter substantia (οὐσία) verstand er das ewige, Gott zukommende wahre Sein (adv. Arrium 2, 4, 36/42 [177]), während er mit der für H. gebrauchten subsistentia (zu dieser Unterscheidung bei späteren Kirchenschriftstellern Stentrup 80; Michel 391f; Erdin 86/90) das gestaltete, in der Wirklichkeit wahrnehmbare Sein meinte (adv. Arrium 46: formatum esse [d. h. ein in Gestalt befindliches Sein] subsistentia est). Der Bedeutungsunterschied entspricht dem Sprachgebrauch der Philosophie, nicht der von den kappadokischen Vätern verfochtenen Umprägung von H. Neuartig in der Philosophie ist freilich die Vorstellung, daß eine οὐσία sich dreifach verwirklicht (ebd. 52 [178]: ut id ipsum quod est esse subsistat tripliciter). – Victorinus akzeptierte also den Unterschied von οὐσία u. H. in der gerade im griech. Osten aufgekommenen Kompromißformel. Zugleich wies er jedoch auf die Nähe beider griech. Begriffe hin u. rechtfertigte adv. Arrium 2, 4 (176/8), daß substantia als lat. Wiedergabe des in den hl. Schriften von Gott u. Christus ausgesagten griech. Terminus H. auch für οὐσία stehe (ebd. 57f [178]; dasselbe Argument bei Epiph. haer. 69, 72, 1f [GCS Epiph. 3, 220, 6/15]; vgl. Erdin 41; Prestige 167]; zur lat. Übersetzung vgl. Mar. Victorin. homous. 1, 26/8 [SC 68, 1, 608]: esse Graeci οὐσίαν vel ὑπόστασιν dicunt, nos uno nomine latine substantiam dicimus; vgl. auch Erdin 41).

β. Hilarius v. Poitiers. Entschiedener als der den Unterschied von H. u. οὐσία in der Philosophie berücksichtigende Victorinus beharrte Hilarius in seiner Definition von essentia (syn. 12 [PL 10, 490A], verfaßt iJ. 359; J. Doignon, Art. Hilarius v. Poitiers: o. Bd. 15, 143) auf der Gleichheit der Bedeutung dieses Begriffes mit natura, genus u. substantia (vgl. Rougier 54_3). Gleichwohl war er bereit, um die gute Absicht der im 2. antiochenischen Credo vJ. 341 (o. Sp. 1013) gebrauchten Formel per substantiam tria, per consonantiam vero unum (syn. 29 [503 B]; Erdin 61 betrachtete diese Stelle u. das von Hilarius ausdrücklich ein exemplum blasphemiae [trin. 4, 11, 29f (CCL 62, 112)] genannte Zitat ebd. 13, 1f [113] als dessen eigene Meinung) herauszustellen, in ihr den Gebrauch von substantia in der späteren umgeprägten Bedeutung anzunehmen (ebd. 32 [504C]: tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiae separantes).

γ. Hieronymus. In einem von Hieronymus an den röm. Bischof Damasus gerichteten Brief (ep. 15 [CSEL 54, 62/7]; nach Ansicht von F. Cavallera, Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre 2 [Louvain / Paris 1922] 16 etwa iJ. 376 geschrieben; ausführlich zu diesem Brief de Halleux 331/8) zeigt sich zum einen, wie im Osten zunehmend auf die Annahme dreier Hypostasen in der neuen Bedeutung dreier wirklich existierender Personen (ep. 15, 3, 1 [CSEL 54, 64, 12/8]) u. zur Aufgabe des Personbegriffs (ebd. 2 [64, 16/5, 4]) gedrängt wurde, u. zum anderen der Widerstand des Hieronymus, der sich als Vertreter der westl., lat. Christen fühlte (ebd. 1 [64, 14f]:

novellum a me, homine Romano, nomen exigitur), gegen diesen Gebrauch von H., der zu einer Wortgleichheit mit der arianischen Lehre führen (ebd. 4, 1 [65, 8f]: si iubetis, condatur nova post Nicaenam fides et similibus verbis cum Arrianis confiteamur orthodoxi; vgl. Rougier 54) u. den Glauben an drei verschiedene Naturen der Trinität zulassen könnte (ebd. 4, 3; 5, 2 [66, 3/5; 67, 10/3]). Sein Festhalten an der Gleichsetzung von H. u. οὐσία u. die gemeinsame Wiedergabe beider Termini mit substantia geschah im Hinblick auf die heidn. literarische Bildung (ebd. 4, 1 [65, 9/12]: tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin nisi usian novit. et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit?) u. war nicht, wie die kappadokischen Väter insinuierten (o. Sp. 1022; ihnen widersprach auch Stentrup 78), der Armut des für beide Begriffe nur den einen Terminus substantia gebrauchenden Lateins zuzuschreiben, sondern orientierte sich an der griech. Verwendung beider Termini. Anders als Victorinus, der den Unterschied zwischen den beiden philosophischen Begriffen berücksichtigte (o. Sp. 1025), bezog sich Hieronymus hierbei auf die seit Origenes (o. Sp. 1005) in trinitarischem Zusammenhang mögliche Austauschbarkeit beider Begriffe.

δ. Augustinus. Der heftige Widerstand gegen die neue griech. Terminologie, den noch Hieronymus geleistet hatte, war, wie man bei Aug. trin. 5, 8, 43/7 (CCL 50, 216f; dazu Keseling 63) erkennt, in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. bereits gebrochen. Augustin berichtet, daß die Griechen (illi: Keseling 63) zwischen H. u. οὐσία einen gewissen Unterschied machen (nescio quid; Stentrup 77 übersetzte falsch: ,ich weiß nicht, welchen Unterschied sie zwischen οὐσία u. ὑπόστασις setzen'; ebenso Rougier 59; die gleiche Inhaltsangabe bei Erdin 61 wies Keseling 63 zurück; in Unterschätzung der Übersetzungsprobleme [vgl. u. Sp. 1028] argwöhnte Stentrup 78, Augustin sei der Unterschied zwischen οὐσία u. H. überhaupt nicht klar gewesen, da er sonst keine Schwierigkeiten gehabt hätte, ,den vollkommenen lat. Ausdruck für die griech. Formel zu finden'), so daß die meisten Lateiner, wenn sie die griech. Terminologie benutzten, von einer οὐσία u. drei H. sprächen (trin. 44/7 [217]: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine unam essentiam tres substantias). Die Schwierigkeiten, die sich für Augustinus aus dieser Formel ergaben, betrafen allein die angemessene lat. Wiedergabe der in ihrer griech. Form widerspruchlos akzeptierten Aussage (vgl. Stentrup 78; die Duldung anderslautender Formeln im Lateinischen u. im Griechischen hob auch Prestige 237 hervor). Substantia bedeutete im lat. Sprachgebrauch nämlich οὐσία (vgl. Aug. trin. 5, 2, 1f. 8, 41f; 7, 4, 4/6 [207. 216. 255]; Rougier 54_3), ebenso wie die zur Wiedergabe dieses Begriffs seit kurzem wieder zu Ehren gekommene essentia (nach Aug. civ. D. 12, 2 [1, 514, 23f Dombart / Kalb] ein bei den alten lat. Schriftstellern nicht verwendetes, zu seiner Zeit aber gebräuchliches Neuwort; Quintilian. inst. 3, 6, 23 [vgl. 2, 14, 2] hatte es bei Plautus, dem Stoiker des 1. Jh. nC. [vgl. Klotz, Art. Sergius nr. 36: PW 2 A, 2 (1923) 1719] gefunden; die ältesten, indirekten Belege bei B. Rehm, Art. essentia: ThesLL 5, 2 [1953] 862, 53/68; vgl. auch Stead, Illusion nr. 2, 48_2). Letzteres, ausschließlich dem οὐσία-Begriff zugeordnete Wort (civ. D. 12, 2 [1, 514, 24/7 D. / K.]) sah Augustinus für treffender (c. Arrian. 36 [PL 42, 707]: substantiae, vel, ut expressius dicatur, essentiae), aber weniger gebräuchlich als substantia an (trin. 5, 8, 42 [216]). Die Lateiner um Augustinus schreckten also vor der Behauptung dreier substantiae zurück u. redeten von einer ,essentia bzw. substantia' (trin. 5, 8, 47/51 [217]), die sie den drei personae gegenüberstellten (ebd. 7, 4, 3f [255]). Diese sprachliche Übereinkunft betraf nur den lat. Wortgebrauch, nicht den griech. H.begriff.

ε. Una substantia, tres personae. Die von den Lateinern verteidigte Wortwahl (vgl. Michel 377) erschien in dem Credo des iJ. 400 gehaltenen Konzils zu Toledo (Hahn 210 § 168: trinitatem personis distinctam, substantia unitam) u. wurde durch das sog. Symbolum Quicunque (ebd. 176 § 150, 4) üblich. Erfolglos blieb der späte Versuch Isidors v. Sevilla (orig. 7, 4, 11f), substantia auf die Wiedergabe der umgeprägten H. im Sinne von persona zu beschränken (Erdin 63). Zur weiteren Auseinandersetzung der lat. mit der griech. Trinitätsterminologie im frühen MA Prestige 237/41.

d. Auseinandersetzung mit neuplatonischer Hypostasenlehre. Bei der Einführung des H.begriffs in die Trinitätsvorstellung bei

Origenes ist nicht mit einem Einfluß der neuplatonischen Lehre dreier Urhypostasen zu rechnen (o. Sp. 1007). Erst nach der Umdeutung des H.begriffs haben Christen sie mit den trinitarischen Lehren verglichen (zu dieser philosophischen Auseinandersetzung vgl. auch Picavet 44/50; zu Marius Victorinus u. Porphyrius o. Sp. 1025).

1. Basilius u. Marius Victorinus. Mit einer Anspielung auf den von Porphyrius zu Plot. enn. 5, 1 zugefügten Titel (s. o. Sp. 996) unterschied Basilius seine H.auffassung von der neuplatonischen H.lehre (trin. 38, 20f [SC 17bis, 378]: μηδεὶς οἰέσθω με ... τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις; den Titel der bereits in Eus. praep. ev. 11, 17. 20 [GCS Eus. 8, 2, 38/40. 46] exzerpierten Schrift griff auch Cyrill v. Alex. c. Iulian. Imp. 8 [PG 76, 913D] auf; u. Sp. 1030). Zum sonstigen Rückgriff des Basilius auf neuplatonische Lehre vgl. H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin (1964). Simonetti (o. Sp. 1025) vermutete, daß Basilius u. Victorinus die Formel dreier Hypostasen u. einer οὐσία in Anlehnung an die Lehre des Porphyrius von drei göttlichen Hypostasen (o. Sp. 996) benutzt hätten.

2. Didymus der Blinde (?), De trinitate. Als ,treffendes Beispiel für die schwankende Terminologie der Zeit' führte Hammerschmidt 152 (vgl. Michel 381; Erdin 72) die Didymus dem Blinden zugeschriebene Schrift De trinitate an, wo H. neben dem Gebrauch als Synonym von οὐσία meistens als Bezeichnung der drei Elemente der Trinität erscheint (ebd. 1, 10, 3 [J. Hönscheid, Didymus der Blinde. De trinitate, Buch 1 (1975) 40, 11f; vgl. ebd. 41_4]). Der Verfasser wendet sich gegen die Gleichsetzung verschiedener Hypostasen mit verschiedenen οὐσίαι (trin. 1, 11, 2/4 [44, 5/13 Hönscheid]): Hammerschmidts Behauptung 152_{30}, trin. 1, 16 sei von drei οὐσίαι die Rede, läßt sich nicht bestätigen, da ebd. 1, 16, 29/35 (96, 3/26) der Siegelabdruck der οὐσία des Gottessohns (ebd. 29 [96, 3]), anders als das Abbild der väterlichen οὐσία bei den Menschensöhnen (ebd. 43 [96, 22f]), auch in der οὐσία mit dem Gottvater übereinstimmt (ebd. 33 [96, 18/23]). Trin. 2, 6, 21 (I. Seiler, Didymus der Blinde, De trinitate, Buch 2, Kap. 1/7 [1975] 176, 2: ἐν μιᾷ ὑποστάσει ἤτοι ἐν ἑνὶ προσώπῳ) scheinen H. u. Person austauschbar zu sein. Die Trinität besteht aus drei gleichwertigen Hypostasen (trin. 2, 19 [PG 39, 732B]), aber einer οὐσία (ebd. [733A]; vgl. 1, 36, 4 [236, 11 H.]: διὰ τὸ ἰσότιμον καὶ ἰσοσθενὲς καὶ ὁμοούσιον καὶ τὴν εὐκρινίαν τῶν ὑποστάσεων). – Ob Didymus, der sonst den H.begriff in trinitarischen Fragen vermied, der Verfasser von De trinitate war, ist freilich ungeklärt (B. Kramer, Art. Didymus v. Alex.: TRE 8, 743). Man kann dem Verfasser, da die Schrift sicher nach 379, wahrscheinlich nach 381 bzw. sogar 384 (Hönscheid aO. 5 mit Anm. 9a) geschrieben wurde, keine Vorreiterrolle bei der Umdeutung von H. zuweisen. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser zum Beweis, daß die Trinität aus drei Hypostasen in einer Gottheit bestehe (trin. 2, 27 [761A]: τρεῖς μακάριαι ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι), sich trotz starker Vorbehalte (ebd. 760C/1A) auf Porphyrius beruft (ebd. [760B]: Porph. hist. philos. frg. 16; o. Sp. 996).

3. Cyrill v. Alex. Cyrill (c. Iulian. Imp. 1, 47, 5/9 [SC 322, 200]) führte dasselbe Porphyriusfrg. wie der Verfasser von Didym. Caec. trin. 2, 27 (s. o.) zum Beweis an, daß auch bei heidnischen, speziell den platonischen Philosophen mit dem christl. Glauben vergleichbare Vorstellungen zu finden seien (vgl. Meijering 17. 24. 26), obgleich Porphyrius in seiner an einem weiteren Frg. (hist. philos. frg. 17; o. Sp. 997) erkennbaren Stufung der Hypostasen arianisch zu denken scheine (Cyrill. Alex. c. Iulian. Imp. 1, 48, 5f [202]; vgl. Meijering 18_{14}). Mit dieser Abstufung u. Trennung der Hypostasen im Neuplatonismus setzte Cyrill sich auch bei seiner zweiten Anführung von Porph. hist. philos. frg. 16 (c. Iulian. Imp. 8 [916B]) auseinander, wobei er wiederum die Verschiedenheit der drei Hypostasen kritisierte (ebd. [913D; 920B]; vgl. Meijering 23. 25). Die von Basilius abgelehnte Formulierung dreier ἀρχικαὶ ὑποστάσεις (o. Sp. 1029) enthielt für ihn freilich nichts Anstößiges. Er behandelt sie c. Iulian. Imp. 8 (913D: τρεῖς ἀρχικὰς ὑποστάσεις ὑποθέμενοι καὶ αὐτοί [scil. die Neuplatoniker]) als eine mit christlicher Lehre vergleichbare Formulierung. – Übereinstimmungen zwischen den von dem Verfasser von Didym. Caec. trin. 2, 27 u. Cyrill behandelten Zitaten erlauben den Schluß, daß sie ähnliche Quellen benutzt haben (zu Cyrills Quellen G. Jouassard, Art. Cyrill v. Alex.: o. Bd. 3, 504; zu Fällen der Übernahme platonischer Quellen aus Euseb Meijering 19f. 25).

e. Weitere Durchsetzung der neuen Bedeutung von Hypostasis. Zum Dogma erhoben wurde die Formulierung der einen οὐσία u. dreier Hypostasen zwar erst durch das 1. Anathema des ökumenischen Konzils zu Kpel vJ. 553 (Hahn 168 § 148: εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν ἤτοι οὐσίαν …, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤγουν προσώποις προσκυνουμένην, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω), doch scheint gegen die Umprägung von H. in der Trinitätslehre seit dem 5. Jh. kein nennenswerter Widerstand geleistet worden zu sein. Außerhalb der Trinitätslehre blieb freilich erst einmal der frühere Gebrauch von H. bestehen.

III. Die neue Hypostasisbedeutung in der Christologie. Die in der Trinitätslehre erfolgte Umprägung des H.begriffs setzte sich im 5. Jh. auch in der Christologie durch, in welcher dieser seit dem letzten Viertel des 4. Jh. Bedeutung erlangt hatte (vgl. Richard 6/32, der ebd. 6 die Einführung des H.begriffs in die Auseinandersetzung über die Inkarnation dem Apollinaris v. Laod. zuschrieb [ebenso Kelly, Doctrines 293]; Ansätze dafür lassen sich jedoch bereits bei Irenaeus [o. Sp. 1001] u. Origenes [o. Sp. 1007f] erkennen). Während H. in der Christologie anfänglich als ein mit φύσις gleichbedeutender Begriff gebraucht wurde (haltlos ist Richards Annahme [ebd. 19], daß die Bedeutung von H. bei Greg. Nyss. adv. Apoll. 54 [GregNyssOp 3, 1, 223, 16f. 31] nicht einfach ‚Entstehung' bedeute, sondern mit der Vorstellung des Individuums zu verknüpfen sei; H. heißt hier nichts weiter als ‚Bestand'), findet man ihn wohl zuerst bei Proclus, Patriarch v. Kpel, ausdrücklich der φύσις entgegengesetzt (dogm. incarn. 3 [PG 65, 842C]: lat. Wiedergabe aus dem Syrischen, griech. Text ebd. Anm. 39 u. 885C; von Richard 261 ins J. 431 datiert; zum Text auch Ch. Martin: Muséon 54 [1941] 46 mit Anm. 26: καὶ ἔστιν εἷς υἱός, οὐ τῶν φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἑνωσάσης). Nach dem Credo der Synode v. Kpel vJ. 448 (Hahn § 171; Kelly, Doctrines 331) wurde im Symbol des ökumenischen Konzils von Chalzedon iJ. 451 (Hahn § 146) eine einzige H. bzw. Person (εἷς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) den beiden φύσεις gegenübergestellt.

IV. Auseinandersetzung mit dem Hypostasisbegriff am Ausgang der Spätantike. a. Rückgewinnung eines erweiterten Blickwinkels in Hypostasisdefinitionen. Während im 1. Jh. nC. Irenaeus Gramm. (frg. 13 [M. Haupt, Opuscula 2 (1876) 438] bei Socr. h. e. 3, 7 [PG 67, 396A]: o. Sp. 988) u. im 2. Jh. nC. Phrynichus (ecl. 248: o. Sp. 988) die Bedeutung des H.begriffs aus philologischem Interesse untersucht u. ihn um der Sprachreinheit willen verdammt hatten, entstand nach seiner Einbeziehung in trinitarische Streitfragen u. seiner Umdeutung im 4. Jh. das theologische Bedürfnis nach Definitionen des Begriffs entweder in der alten (Athan. ep. ad episc. Afr. 4 [PG 26, 1036B]: o. Sp. 1020) oder der neuen Bedeutung (bei den kappadokischen Vätern: o. Sp. 1020/2; zur ersten in Konzilsakten erfolgten H.-Definition vgl. E. Hammerschmidt, Eine Definition von ‚H.' u. ‚Ousia' während des 7. allgemeinen Konzils, Nikaia II 787: OstkirchlStud 5 [1956] 52/5). Daß Marius Victorinus (o. Sp. 1026) die Möglichkeit zweier verschiedener H.bedeutungen einräumte, ist wohl ein Zeichen dafür, daß er an dem damaligen Streit selbst nicht beteiligt war. – Eine Begriffsdefinition, die in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene H.bedeutungen nebeneinander duldete, wurde erst wieder nach dem Abflauen der mit H. verknüpften Streitigkeiten möglich. Noch Socr. h. e. 3, 7 (PG 67, 396AB) hatte zwar eine Reihe verschiedener Bedeutungen aufgezählt, die von ‚Person' abweichenden jedoch als obsolet (o. Sp. 988) bzw. mißbräuchlich (o. Sp. 992) hingestellt. Erst Leont. Hieros. c. Nest. 2 (PG 86, 1, 1528D/32A; dort Leont. Byz. zugeschrieben; zur Zuweisung A. Grillmeyer, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2, 2 [1989] 286/9; zSt. ebd. 296f) bot ein breites Spektrum möglicher H.bedeutungen u. führte neben der Hauptbedeutung der ‚Person' (Leont. Hieros. c. Nest. 2 [PG 86, 1, 1529D]) auch die mit οὐσία u. φύσις gleiche Bedeutung an (ebd. [1529D/32A]).

b. Eindringen der aristotelischen οὐσία-Definition in die Trinitätslehre bei Joh. Philoponus. Die einflußreiche These einer Wirkung der aristotelischen Unterscheidung von erster u. zweiter οὐσία auf die Verwendung von οὐσία u. H. in heidnischer u. christlicher Literatur ist unbelegt u. verfehlt (o. Sp. 1006; Hammerstaedt, Gebrauch 18). Stead, Illusion nr. 2, 66 sprach als Vermutung aus, daß die aristotelische Philosophie erst spät eine philosophische Grundlage für die klass. westl. Trinitätslehre gelegt habe, u. hielt die aristotelische erste οὐσία bis auf eine einzige, nicht im Zusammenhang mit der Trinitätslehre stehende Ausnahme (Div. substance 114. 117; Hammerstaedt, Gebrauch 18_{69}) für unbekannt bis zum Ende des 4. Jh. Die einzige von Stentrup angeführte Erwähnung des Aristoteles in Anastas. Sin. hod. 9, 2, 65/78 (CCG 8, 141f) stellt die Konsequenzen einer der griech. Philosophie zugewiesenen, angeblich aristotelischen (ἀριστοτελικῶς) Gleichsetzung von φύσις mit H. u. πρόσωπον dar: Man dürfe dann weder von drei Hypostasen der Trinität noch von zwei Naturen in Christus reden, weil sich daraus die arianische Lehre von drei Naturen in der Trinität bzw. die nestorianische von zwei Hypostasen oder Personen in Christus ergebe. Auch Nestorius habe nämlich von Aristoteles übernommen, die Naturen als Hypostasen zu bezeichnen (ebd. 72/4 [142]). Zuvor (ebd. 6, 2, 1/6 [99f]) heißt es, daß die Verfechter einer einzigen οὐσία von Göttlichkeit u. Menschlichkeit Christi die Gleichsetzung von φύσις u. πρόσωπον aus Aristoteles, u. zwar aus dessen Kategorien (ebd. 15 [100]) übernommen hätten, da dieser die Personen als μερικαὶ οὐσίαι bezeichnet habe, u. sie deshalb meinten, es gebe keine Natur, die nicht Person sei (ebd. 17: φύσις ἀπρόσωπος). – Diese Definitionen sucht man bei Aristoteles vergeblich (vgl. Stentrup 59), u. es wäre seltsam, daß sowohl die Vertreter einer als auch die nestorianischen Anhänger zweier Naturen Christi auf dieselbe aristotelische Definition zurückgegriffen hätten. Der Verfasser von PsLeont. Byz. sect. 5 (PG 86, 1, 1232D/3B) gibt einen Hinweis auf den Ursprung dieser Lehre in den Auseinandersetzungen der Kirche mit den von Joh. Philoponus angeführten Verfechtern des Tritheismus (vgl. ebd. [1232D]). Gegen die Annahme zweier Naturen in Christus war eingewendet worden, daß man dann auch von zwei Hypostasen sprechen müsse (ebd. [1233A]). Der Erwiderung der Rechtgläubigen, daß dies eine Gleichsetzung von φύσις u. H. erfordere, welche ihrerseits zu der Notwendigkeit führe, auch die drei Hypostasen der Trinität als drei φύσεις zu bezeichnen, habe Philoponus entgegnet, daß man bei der Trinität durchaus von drei φύσεις reden dürfe. Zu dieser Behauptung sei Philoponus von aristotelischer Lehre veranlaßt worden, da Aristoteles gesagt habe, die unteilbaren Dinge hätten sowohl Teil-οὐσίαι als auch eine gemeinsame (ebd. [1233B]: ὅτι εἰσὶ τῶν ἀτόμων καὶ μερικαὶ οὐσίαι καὶ μία κοινή; vgl. E. Orth, Ein neues Aristoteles-Frg.: PhilolWochenschr 54 [1934] 589f, der die Worte verlorenen Teilen der Metaphysik zuwies). Dementsprechend habe Philoponus bei der Trinität von drei Teil-οὐσίαι u. einer gemeinsamen οὐσία gesprochen. – PsLeont. Byz. sect. 5 erscheinen die bei Anastas. Sin. hod. 6, 2; 9, 2 gebrauchten Argumente in ihrem Zusammenhang. Daß Anastasius (ebd. 9, 2, 72/4 [142]) den Nestorius zusätzlich ins Spiel bringt, hat wohl keine Bedeutung: Joh. Philoponus, den als Kenner der griech. Philosophie die trinitarische Umdeutung von H. u. ihre Unterscheidung von οὐσία nicht befriedigte, hat wohl die aristotelische Unterscheidung einer allgemeinen u. einer individuellen οὐσία in die Trinitätsvorstellung hineingetragen. Sollte die Unterscheidung von Teil- u. gemeinsamen οὐσίαι nicht auf Aristoteles selbst zurückgehen, sondern von späteren Erklärern geprägt worden sein (weitere Stellen bei Orth aO. 590; K.-H. Uthemann: CCG 8, 99 im Apparat zu Anastas. Sin. hod. 6, 2, 1/11), dann wäre die bei Anastasius (ebd. 6, 2, 15 [100]) erwähnte Beeinflussung durch die aristotelische Kategorienschrift nicht von der Hand zu weisen, da sie ihren Auslegern den Anlaß zu einer solchen Unterscheidung gegeben hat.

C. Arpe, Substantia: Philol 94 (1941) 65/78. – J. F. Bethune-Baker, The meaning of homoousios in the ‚Constantinopolitan' creed = TSt 7, 1 (Cambridge 1901), bes. 74/81. – Y. Chitchaline, À propos du titre du traité de Plotin ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ: RevÉtGr 105 (1992) 253/61. – H. Dörrie, Ὑπόστασις, Wort u. Bedeutungsgeschichte: NachrGöttingen 1955 nr. 3, 35/92 bzw.: ders., Platonica minora (1976) 12/69. – F. Erdin, Das Wort H. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristl. Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (1939). – S. González, La formula ΜΙΑ ᾿ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ῾ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ en San Gregorio de Nisa = AnalGreg 21 (Rom 1939). – A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (1979). – A. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln[3] (1897). – A. de Halleux, ‚Hypostase' et ‚personne' dans la formation du

dogme trinitaire (ca. 375/81): RevHistEccl 79 (1984) 313/69. 625/70. – E. HAMMERSCHMIDT, Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem 1. allgemeinen Konzil von Nizäa (325) u. dem 2. allgemeinen Konzil von Kpel (381): TheolRev 51 (1955) 145/54. – J. HAMMERSTAEDT, Das Aufkommen der philosophischen H.bedeutung: JbAC 35 (1992) 7/11; Der trinitarische Gebrauch des H.begriffs bei Origenes: ebd. 34 (1991) 12/20. – J. N. D. KELLY, Early Christian creeds[2] (London 1960); Early Christian doctrines[2] (ebd. 1960). – P. KESELING, Rez. Erdin: TheolRev 40 (1941) 60/4. – H. KÖSTER, Art. ὑπόστασις: ThWbNT 8 (1969) 571/88. – E. P. MEIJERING, Cyrill of Alex. on the Platonists and the trinity: NederlTheolTijdschr 28 (1974) 16/29. – A. MICHEL, Art. Hypostase: DThC 7 (1922) 369/437. – F. W. NOTTEBAUM, De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu (Soest 1853). – A. ORBE, Estudios Valentinianos 1, 1. Hacia la primera teología de la procesión del verbo = AnalGreg 99 (Rom 1958). – U. R. PÉREZ PAOLI, Der plotinische Begriff von 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ u. die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum (1990). – F. PICAVET, Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne: École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Annuaire 1917/18 (Paris 1917) 1/52. – G. L. PRESTIGE, God in patristic thought[2] (London 1952). – M. RICHARD, L'introduction du mot ‚hypostase' dans la théologie de l'incarnation: MélScRel 2 (1945) 5/32. 243/70. – L. ROUGIER, Le sens des termes Οὐσία, 'Υπόστασις et Πρόσωπον dans les controverses trinitaires post-nicéennes: RevHistRel 74 (1916) 48/63. 133/89. – G. CH. STEAD, Divine substance (Oxford 1977); Art. Homousios: o. Sp. 366/433; Substance and illusion in the Christian fathers (London 1985). – F. STENTRUP, Zum Begriff der Hypostase 1. Onomatologisches: ZsKathTheol 1 (1877) 57/84. – B. STUDER, Art. Hypostase: HistWbPhilos 3 (1974) 1255/9. – R. E. WITT, 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ: Amicitiae corolla, Festschr. J. R. Harris (London 1933) 319/43.

Jürgen Hammerstaedt.

Hypothek s. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 797/907.

Hypsistarier s. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1068/70.

Hypsistos (Theos).

A. Das Problem. I. Forschungsstand. a. Quellenlage. Ὕψιστος, ‚der Höchste', kommt als Attribut der Gottesbezeichnung ϑεός oder als Appellativ anstelle von beidem über das ganze Einzugsgebiet des RAC vor, u. zwar inhaltlich (heidnisch, jüdisch, mehrdeutig, christlich), zeitlich (schon als semitisches, später oft übersetztes Äquivalent oder ohne ein solches erst griechisch) u. räumlich (vgl. B I u. E II gegen B II u. D) in sehr unterschiedlicher Dichte. Der Hauptbestand liegt in Inschriften vor u. erfährt nur in der griech. Bibel u. in der jüd.-hellenist. Literatur eine ausführlichere, in Papyri u. in frühchristlicher Literatur eine geringere literarische Ergänzung.

b. Folgerung. Da innerhalb des ganzen Bestandes inhaltlich ein jüdischer im relativ größten Umfang gesichert ist u. der christl. Wortgebrauch ausschließlich von diesem ausgeht, ohne ihn inhaltlich (von wenigen christologischen Ausnahmen abgesehen; s. E I c) besonders zu modifizieren, ist in der, erst mit dem Ende des 19. Jh. intensiver einsetzenden, Forschung oft eine inhaltliche Priorität der jüd. Bezeugung mindestens vorausgesetzt (Schürer), wenn nicht sogar fest behauptet worden (Cumont). So fragt man bis in die jüngsten Publikationen hinein nach jüdischem, nur gelegentlich allgemeiner nach westsemitischem Einfluß auf die heidn. Aussagen, niemals umgekehrt. Wenn zwischendurch auch ein rein heidn. Befund festgestellt wurde, wies man ihn nicht mit eigener Aussage, sondern mit der abgrenzenden Feststellung aus, daß ein jüd. Einfluß nicht nachzuweisen sei.

II. Fragestellung. a. Elementargedanke? Eine selbständige Entstehung der Titulierung eines Gottes als Höchsten, die mit einer anderen sogar gleichzeitig sein kann, kann entweder ein eindeutig genuines menschliches Gefühl oder eine Konvergenz von Anschauungen zur Voraussetzung haben. Als Gefühl liegt das alltägliche, fast triviale des Abstandes u. der Unterlegenheit nahe. Als Anschauungen kommen Wohnen des Gottes auf einem höchsten Berge oder im Himmel sowie, die eine oder die andere Anschauung zu Hilfe nehmend, aber in die raumlose Analogie sozialer Höchstgestelltheit übergehend, die Vorstellung der Ausübung von Herrschaft durch einen Höchsten in Frage. Das Problem ist dann, welche Anschauung oder Vorstellung der Gottesprädikation ‚der Höchste' in einer Religion zugrundeliegt, u. welche Symbolkraft sie entwickelt, um das herauskommende Attribut oder Appellativum einem einheitlichen Gottesnamen anzunähern. Diese Fragestellung ist nicht die des RAC, aber man bedarf ihrer, um zu der folgenden zu gelangen:

b. Diffusion? Diese ethnologisch bewährte Alternative zum Elementargedanken zu übernehmen, würde bedeuten, daß der heidn. Charakter des kleineren im Verhältnis zum jüdischen des größeren Materialbestandes kein urspünglicher gewesen wäre, sondern sich im Maße seiner Entfernung vom Zentrum erst entwickelt hätte. Das dem RAC aufgegebene Problem verschiebt sich damit zur Auseinandersetzung des Jüdischen mit dem Heidnischen u. besteht nur dort direkt. Das Problem des Verhältnisses des Christlichen zum Nichtchristlichen wird damit zwar nicht hinfällig, aber es kann nur indirekt bestehen.

III. Aufgabenstellung. a. Ausgangsthese. Die Titulierung eines Gottes als Höchsten muß an mehreren Stellen unabhängig voneinander entstanden u. bestehen geblieben sein. Daneben gibt es die Möglichkeit der Beeinflussung zwischen heidnischem u. jüdischem (d. h. nicht schon dem semit.) Bereich. Hier ist die Beeinflussung des Jüdischen durch das Heidnisch-Semitische ein Sonderfall, weil sie nur in einer historisch-vertikalen Richtung verläuft (s. E III a) u. zu einer neuen Manifestation des Semitischen führt. Ansonsten ist Beeinflussung grundsätzlich in beiderlei Richtung in Betracht zu ziehen. Geht diese vom jüd. Bereich aus, dann wird das Heidnische judaisiert, u. das Jüdische wird semipagan. In umgekehrter Richtung wird das Jüdische paganisiert, u. das Heidnische wird semijüdisch. Diese vier theoretisch zu treffenden Bestimmungen sind in der Realität nicht mehr zu unterscheiden.

b. Auswahlkriterien. Bei den Inschriften allein ist es nur in Ausnahmefällen möglich, eine eindeutig nichtjüdische oder die Beeinflussung der einen Aussage durch eine andere eindeutig nachzuweisen. Viel häufiger bietet der Zusammenhang, in dem das Attribut oder Appellativ ‚H.' begegnet, für eine solche Zuweisung keinen Anhalt. Um von jüdischem Hintergrund oder Gebrauch eines solchen reden zu können, ist ein weiteres, über das mit H. ausgedrückte Merkmal hinausgehendes Indiz notwendig, zB. eine wahrscheinliche Verbindung des Spenders mit einer jüd. Gemeinde (vgl. Drew-Bear, Cults 247f für eine Inschrift aus Yenice, in der Nähe von Akmonia), ein bei einer Synagoge gelegener Fundort (vgl. die Debatte um die Inschriften in der Synagoge auf Delos, zuletzt bei A. Th. Kraabel, The Diaspora synagogue. Archaeological and epigraphic evidence since Sukenik: ANRW 2, 19, 1 [1979] 492/4), ein eindeutiges jüd. Symbol (vgl.

SupplEpigrGr 26, 1697; vgl. u. Sp. 1047) oder ein LXX-Zitat (L. Robert: Anatolia 3 [1958] 112/8). Um in dieser Weise Eindeutigkeit zu schaffen, müßte das gesamte Material nicht nur thesauriert, sondern Stück für Stück auf die Umstände seiner Nachbarschaft untersucht werden. Abgesehen davon, daß dies in einem Lexikon-Art. unmöglich ist, wäre der Wert für eine Erkenntnis der Modalitäten, die in der Auseinandersetzung zwischen Judentum u. Heidentum bestanden, nur unwesentlich größer als der, den ein mit Beispielen arbeitendes Verfahren hat. Auf letzteres ist deshalb die folgende Darbietung abgestellt. Das Nebeneinander des eindeutig heidn. u. des eindeutig jüd. Materials stellt den einfachen Fall einer Nachbarschaft von Heiden u. Juden dar, zwischen denen sich außer abgrenzenden bzw. konkurrierenden Beanspruchungen des H.-Prädikats oder -Appellativs auch viele andere Auseinandersetzungen vollzogen haben können. Der eigentlich problematische Bereich ist derjenige, der in sich selbst Beeinflussungen in beiderlei Richtungen gehabt haben kann. Dieser wird deshalb als semitischer (B II) u. kleinasiatischer Raum (D II) gesondert dargestellt.

B. Heidnisch. I. Griechischer Raum. a. Hellas. 1. Literatur. Zeus wird schon Il. 5, 756; 8, 22. 31; Od. 1, 45. 81; 24, 473 u. ö. mit dem Epitheton ὕπατος (zum Kult des Zeus Hypatos vgl. Cook 875), seit Pind. Nem. 1, 60 (Διὸς ὑψίστου) u. 11, 2 (Ζηνὸς ὑψίστου), Aesch. Eum. 28 (τέλειον ὕψιστον Δία) u. Sophocl. Philoct. 1289 (Ζηνὸς ὑψίστου σέβας) mit dem Epitheton ὕψιστος bezeichnet. Pausanias überliefert in seiner Beschreibung Griechenlands die Nachrichten, daß in Korinth drei Statuen des Zeus gewesen seien: τὰ δὲ τοῦ Διός, καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπίκλησιν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν Χθόνιον καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν Ὕψιστον (Paus. 2, 2, 8), daß in Olympia zwei Altäre dem Ζεὺς ὕψιστος gewidmet sind (5, 15, 5), u. daß in Theben bei den Πύλαι ὕψισται ein Διὸς ἱερὸν ἐπίκλησιν ὑψίστου sei (9, 8, 5).

2. Inschriften. a. Ζεὺς ὕψιστος. Epigramme für Ζεὺς ὕψιστος sind nachgewiesen in Athen: IG 2/3², 3, 4798. 4802; SupplEpigrGr 37, 142; Argos: ὑψίστου δ' ἡρίον ἄ[γχι Διός]: IG 4, 620, 8; dazu SupplEpigrGr 14, 322 (anders vormals CIG 1, 1152, dort als Zeugnis für Ἀπόλλων); zu Delos vgl. B II c 1; Delphi: SupplEpigrGr 14, 425 (möglicherweise auch Zeugnis für θεὸς ὕψιστος); auf Euböa: IG 12, 9, 59; Kreta: H. Verbruggen, Le Zeus crétois (Paris 1981) 152; Lakonien: IG 5, 1, 240 u. SupplEpigrGr 11, 683/88. 805; Messenien: IG 5, 1, 1431, 10; Korkyra: IG 9, 1, 718; auf Skiathos: IG 12, 8, 631.

β. Θεὸς ὕψιστος. Athen: IG 2/3², 3, 4782. Die Inschrift steht unter dem Bild eines sitzenden Adlers; zu Delos vgl. B II c 1; Kreta: Κόρωνος ὑψίστωι εὐχήν, δημόσιος (InscrCret 1, 8, 18 [72]); auf Lemnos: IG 12, 8, 24; Pirot (Serbien): θεῷ ἐπηκόῳ ὑψίστῳ εὐχὴν ἀνέστησαν τὸ κοινὸν ἐκ τῶν ἰδίων ... Darunter: θία[σος] Σεβαζιανός (die Widmung gilt also dem phrygischen Sabazios [Schürer 212]).

γ. Ὕψιστος. Athen: Name + ὑψίστῳ εὐχήν (IG 2/3², 3, 4799/801. 4803f, mehrere Namen ebd. 4738, erweitert durch εὐχαριστῷ vor εὐχὴν ebd. 4806). Weitere Inschriften SupplEpigrGr 14, 139; 16, 185; 19, 225f. Die Votivinschriften des Altars in Athen zeigen, daß die verschiedenen Formen synonym benutzt werden konnten (ebenso in Calycadnus). Von den 31 Inschriften, die in Athen bisher nachgewiesen werden konnten, nimmt nur eine auf den Heilungsaspekt des Zeuskultes, der vor allem von Frauen ausgeübt wurde, bezug (T. Derda / A. Łajtar, An Athenian dedicatory inscription to Zeus H. reconsidered: ZsPapEpigr 70 [1987] 163f).

b. Inschriften auf dem Balkan. 1. Makedonien. In Edessa sind sechs Epigramme dem Ζεὺς ὕψιστος gewidmet. Diese Inschriften, die auf das 2. Jh. vC. datiert werden, sind wahrscheinlich die frühesten Epigramme für Zeus H. u. werden deshalb als möglicher Ausgangspunkt für die Ausbreitung des Kultes angesehen (Roberts / Skeat / Nock 60/2. 72). Weitere Zeugnisse für Ζεὺς ὕψιστος sind in Thessalonike: IG 10, 2, 62; in Kozani: SupplEpigrGr 14, 481f; 34, 641. 646; in Serrai: ebd. 30, 591f u. in Beroia: ebd. 25, 714 nachgewiesen. Auch für θεὸς ὕψιστος ist eine Inschrift in Beroia belegt: eine Hierodule der Mutter der Götter richtet einen Altar auf κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ Ὑψίστου. H. W. Pleket: SupplEpigrGr 38, 583 weist die Vermutung von A. B. Tataki, daß es sich bei θεὸς ὕψιστος um den jüd. oder christl. Gott handle, wohl mit Recht zurück u. vermutet selbst Ζεὺς ὕψιστος oder eine ähnliche Gottheit.

2. Thrakien. Tatscheva-Hitova, Denkmäler untersucht 13 Inschriften für Ζεὺς ὕψιστος u. 6 Inschriften für θεὸς ὕψιστος u. weist jüdischen Einfluß für diese Inschriften ab. Vgl. auch L. D. Loukoupalu, Provinciae Macedoniae finis orientalis. The establishment of the eastern frontier: M. B. Hatzopoulos / L. D. Loukoupalu, Two studies in ancient Macedonian topography = ΜΕΛΕΤΗΜΑΤΑ 3 (Athen 1987) 89.

3. Moesien. Die Inschrift SupplEpigrGr 24, 1065 (vgl. 26, 839) kann für Ζεὺς ὕψιστος oder θεὸς ὕψιστος bestimmt sein.

4. Dakien. In Sarmizegetusa ist sowohl Weihung für Ζεὺς ὕψιστος (SupplEpigrGr 25, 819) als auch für θεὸς ὕψιστος (ebd. 820) bezeugt, für den letzteren auch in Dierna: Ein Goldblättchen mit einer Defixion aus der späten röm. Kaiserzeit. Die Inschrift besteht aus drei Teilen (zwei griechisch, die dritte lateinisch; ebd. 27, 415). S. Sanie, Zermizegetusa. The cult of Theos H.: Studii şi Cercetari de Istorie Veche 28 (1977) 135/42 diskutiert drei schon früher publizierte Inschriften u. schließt aufgrund des Namens der Stifterin (Aelia Cassia) auf jüdischen Einfluß, was H. W. Pleket: SupplEpigrGr 27, 422 zu Recht bezweifelt. Vgl. auch S. Sanie, Die syr. u. palmyrenischen Kulte im röm. Dakien: ANRW 2, 18, 2 (1989) 1165/271, zu H. bes. 1225/7; ders., Deus Aeternus et Theos H. en Dacie romaine: Hommages à M. J. Vermaseren 3 (Leiden 1978) 1092/115. Vgl. auch zum ganzen Gebiet M. Tačeva-Hitova, Dem H. geweihte Denkmäler in den Balkanländern: BalkanStudies 19 (1978) 59/75 mit 23 Inschriften.

II. Semitischer Raum. a. Phönikien u. Syrien. 1. Literatur. Philon v. Byblos bezeugt in seiner Phönikischen Geschichte die Übersetzung der Transliteration Ἐλιοῦν als Ὕψιστος. Nachdem er eine *Genealogie von Kultur-*Erfindern vorgestellt hat, setzt er mit einer ganz neuen Genealogie ein, den Uraniden (vgl. J. Ebach, Weltentstehung u. Kulturentwicklung bei Philo v. Byblos [1979] 90/100). Er sagt: κατὰ τούτους γίνεταί τις Ἐλιοῦν καλούμενος Ὕψιστος καὶ θήλεια λεγομένη Βηρούθ, οἳ καὶ κατῴκουν περὶ Βύβλον. ... ὁ δὲ τούτων πατὴρ ὁ Ὕψιστος ἐν συμβολῇ θηρίων τελευτήσας ἀφιερώθη, ᾧ χοὰς καὶ θυσίας οἱ παῖδες ἐτέλεσαν. ‚Zu ihrer Zeit traten ein gewisser Helioun, der (auch) H. genannt wird, u. ein weibliches Wesen namens Beruth auf, die sich in der Umgebung von Byblos niederließen ... (nach Benennung der von ihm abstammenden Οὐρανός u. Γῆ:) Ihr Vater H. aber kam bei der Begegnung mit wilden Tieren um u. wurde (scil. zu einem Gott) geweiht, dem die Kinder Trank- u. Speiseopfer darbrachten'. Ouranos u. Ge zeugen Ἦλον τὸν καὶ Κρόνον καὶ Βαίτυλον καὶ Δαγὼν (ὅς ἐστιν Σίτων) καὶ Ἄτλαντα (FrHistGr III C 2, 790, F 2, 15f [S. 809, 14/23]). Der verworrene Sukzessionsmythos bezeugt mit seiner euhemeristischen Erklärung immerhin die ursprüngliche Gottheit Eliun/H. Es handelt sich ohne Zweifel um den westsemit. aeljon, der kanaanäisch u. aramäisch so benennbar ist: ‚der (schlechthin) Hohe' (oder: ‚Obere'; mit dem Afformativ -on von al, ‚Höhe', denominiert). Dieser Aeljon muß auch hinter allen folgenden, vor allem den inschriftlichen Zeugnissen stehen (aram. schon vor 740 vC. in der 1. Stele von Sfire A 11: [Vereinbarungen, getroffen vor mehreren babyl. Göttern] ‚u. vor allen Göttern der Wüste u. des Fruchtlan[des u. vor Hadad v. A]leppo u. vor dem Siebengestirn u. vor El u. ‘Eljān u. vor dem Himme[l u. der Erde u. vor dem Meeres]grund u. den Quellen u. vor dem Tag u. der Nacht: Zeugen sind alle G[ötter ...]'; nach H. Donner / W. Röllig, Kanaanäische u. aramäische Inschriften 2 [1968] 239). Sein wirkliches Alter bzw. die Zeit seiner Entstehung ist allerdings nicht zu bestimmen (siehe B II d). Es läßt sich nicht sicher entscheiden, ob er ursprünglich eine selbständige Gottheit war, die später mit El verschmolz, oder ob er ursprünglich ein bestimmter Aspekt des El war, der sich später zu einer Hypostase verselbständigte (Diskussion bei Zobel 134/7; A. I. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos [Leiden 1989] 185f; W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte 2 [1975] 137f).

2. Inschriften. a. Ζεὺς ὕψιστος. Byblos: Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρνίῳ ἐπηκόῳ (E. Renan, Mission de Phénicie [Paris 1864] 234) u. Διὶ ὑψίστῳ Πεκουλιάριος Μάρθας (ders.: RevArch 3ᵉ Sér. 28 [1896] 299); Demeir (Türinschrift des Zeus-H.-Tempels): Y. Hajjar, Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine: ANRW 2, 18, 4 (1990) 2266f; Gbel: M. Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik 2 (1908) 324; Hammara: SupplEpigrGr 37, 1445; in Palmyra sind mehr als 120 griechisch-aramäische Inschriften für Ζεὺς ὕψιστος erhalten (vgl. Roberts / Skeat / Nock 65). Folgende drei Formen können unterschieden werden: Διὶ ὑψίστῳ (Waddington,

Inscr. nr. 2573); Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ (W. K. Prentice, Greek and Latin inscriptions [New York 1908] nr. 53 vom April 179 nC.); Διὶ ὑψίστῳ μέγιστῳ καὶ ἐπηκόῳ (Waddington, Inscr. nr. 2571c vom 20. X. 162 nC. [CIG 3, 4502]); u. zwischen Palmyra u. Edessa Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ ἡ πόλις εὐχήν (Waddington, Inscr. nr. 2627 vom 21. III. 114 nC. [CIG 3, 4500] mit aramäischem Paralleltext). Inschriften bei Lidzbarski aO. 295f, CIG 4503; SupplEpigrGr 7, 146f; 34, 1456; 38, 1578; C. Dunant, Le sanctuaire de Baal-Shamin à Palmyre 3 (Rome 1971) nr. 25a; 31; vgl. auch M. Gawlikowski, Les dieux de Palmyre: ANRW 2, 18, 4 (1990) 2632f.

β. Θεὸς ὕψιστος. Für θεὸς ὕψιστος ist eine Inschrift in Sahin (Aradi) belegt: [θε]ῷ ὑψίστῳ οὐρανίῳ... (IGrLatSyr 7, 4027).

b. Arabien. 1. Baal mit dem Hypsistos-Attribut. In der Arabia ist eine Inschrift für Ζεὺς ὕψιστος bei Petra bekannt (SupplEpigrGr 37, 1386). Es muß sich um einen lokalen Baal handeln. Eine Möglichkeit s. o. Bd. 1, 1078f unter *Baal nr. 23.

2. Ein oberster Gott ohne Hypsistos-Attribut (Dusares). Dieser Baal wurde gerade in Petra von den Nabatäern als oberster Gott verehrt, aber das H.-Attribut trägt er nicht (o. Bd. 1, 1087f: *Baal nr. 54). Das Nebeneinander der beiden Fälle zeigt, daß es für die Auszeichnung einzelner Baalim Gründe gegeben haben muß, u. wieviel davon noch unbekannt ist.

c. Randgebiete. 1. Inseln. Auf Delos sind für Ζεὺς ὕψιστος ein Grenzwall u. Altäre auf dem Berg Cynthus in der Nähe von anderen semit. Heiligtümern nachgewiesen. Hinter letzterem verbirgt sich wahrscheinlich eine lokale Berg- (Baal-) Gottheit (Roberts / Skeat / Nock 58. 62).

2. Ägypten. Aus Ägypten, möglicherweise aus Philadelphia, stammt ein Papyrus, der die Statuten einer Kultgenossenschaft des Ζεὺς ὕψιστος enthält (PLondon 2710, wohl zwischen 69/58 vC.; hrsg. u. kommentiert von Roberts / Skeat / Nock). Außerdem gibt es inschriftliche Zeugnisse für Zeus H. aus dem J. 29 vC. (O. Rubensohn: ArchPapForsch 5 [1913] 163 nr. 10, 1f).

3. Afrika. Zu Hadrumetum vgl. C III.

4. Rom. Zwei Inschriften für θεὸς ὕψιστος: θεῶι ὑψίστωι εὐχὴν ἀνέθηκεν Κλαυδία Πιστή (IG 14, 995) u. Μητέρι τῇ πάντων ... Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συ[νέχο]ντι τὸ πᾶν ... (IG 14, 1018; H. Hepding, Attis = RGVV 1 [1903] 82f. 208).

d. Kanaan. 1. Schlüsse aus heidnischer Literatur. Die ugaritische Literatur bezeugt El als Leiter ‚der Versammlung der Götter' u. mit einer Reihe von Epitheta implizit als König u. Herrn der Götter u. damit der Welt. Das läuft auf einen Rang El's als ‚höchsten Gott' hinaus, ohne daß er explizit so prädiziert wird. Demgegenüber führt bei Baal sein Wohnen auf dem Zaphon, dem höchsten Berg des Landes, das zugleich eine Behausung über allen, nicht nur über den die Bergspitze umlagernden, Wolken bedeutet, zu mehreren Epitheta, die ‚dem Höchsten' äquivalent sind, darunter zweien, die aeljon terminologisch nahekommen: al'in, ‚der sehr Starke', u. ʻli, ‚der Erhabene' (J. Aistleitner, Wb. der ugarit. Sprache [1963] 165. 232). Im Zusammenhang der unterschiedlich erfahrenen, gelegentlich zur Rivalität führenden Machtausübung der beiden Götter (unnahbare Majestät bei El; Kraft des Wetters, der Himmels- u. Quellwasser u. der Fruchtbarkeit bei Baal) können beide Götter einander sehr nahe gerückt werden, doch schließt das Attribut Baals nur dessen Herrschaft über Himmel u. Erde ein, das aeljon Els hingegen auch dessen Macht, Himmel u. Erde zu schaffen (Zobel 145). Zum weiteren Zusammenhang siehe O. Eißfeldt, El im ugarit. Pantheon = SbLeipzig 98, 4 (1951).

2. Zeugnis der hebr. Bibel. Aus Gen. 14, 18/20 geht hervor, daß es vor der Einrichtung Israels im Lande ein Heiligtum mit Kult des el aeljon in Jerusalem gab. Es ist sehr wahrscheinlich, daß irgendwann einmal, am ehesten von den Jebusitern, der Südosthügel speziell als der Berg von der Art angesehen wurde, auf dem El Eljon nach allgemein-kanaanäischer Vorstellung wohnte. Aber auch ohne eine solche Rekonstruktion ist man auf Grund der Tatsache, daß ‚der Höchste Gott' gerade der Stadtgott von Jerusalem war, bevor David die Jebusiterstadt auf dem Berge zu der seinen machte, dazu berechtigt, seine Eigenschaften ohne Bindung an den späteren Zion zu denen des El der nichtbiblischen Tradition hinzuzunehmen (vgl. M. H. Pope, El in the Ugaritic texts = VetTest Suppl. 2 [Leiden 1955] 55/8).

C. Jüdisch. I. Literatur. a. Israelitische Aufnahme des kanaanäischen Attributs. 1. Vorstaatliche u. Königszeit. Wenn die priesterschriftliche Quelle des Pentateuch den Abraham von Melchisedek, dem ‚König von Salem (nach Ps. 76, 3 = Jerusalem)' u. ‚Priester des 'el 'æljôn', gesegnet sein u. dafür als Gegengabe ‚den Zehnten von allem' erstatten läßt, dann steht offenbar eine kultische Vergemeinschaftung Eingewanderter mit schon Ansässigen dahinter, die auch zu irgendeiner Vereinigung des mitgebrachten ‚Gottes Abrahams' mit dem schon anwesenden El Eljon geführt hat. Spätere Traditionen setzen eine komplexere Gestalt des Vätergottes voraus, die überdies mit dem noch mächtigeren Jahwe vom Sinai verbunden worden ist. Das hat wohl dann auch ohne Vermittlung des ersteren Jahwe u. El verwandt erscheinen lassen. Jedenfalls können Jahwe (Ps. 7, 18; 47, 3) u. ebenso Elohim (Ps. 57, 3; 78, 56) die ganze Geschichte Israels hindurch auch El heißen. Wenn dann die hebr. Bibel auch von Eljon sowohl im Rekurs auf eine vorisraelitische kanaanäische Gottheit (so vielleicht im vorexilischen kultischen Zionslied Ps. 46, dort v. 5, wo 'æljôn als der Erhabene über Länder u. Völker zu verstehen ist) wie in nachexilischer Zeit als Epitheton von Jahwe (Ps. 47, 3; 87, 5b) sprechen kann (wobei ein Rätsel bleibt, wann die erweiterte liturgische Formel Jahwe El Aeljon in Gen. 14, 22 einzuordnen ist), so muß das die Folge dieser Vorgänge sein. Als der einfache Ausdruck elementarer Frömmigkeit passen so etwa die Aufforderung ‚Bringe Gott Dank als Opfer dar u. löse damit beim Höchsten deine Gelübde ein' (Ps. 50, 14), das Beklagen der Veränderung des Höchsten (Ps. 77, 11b) u. der Dank für den Schutz des Höchsten (Ps. 91, 1f. 9f) in beide Epochen, ohne daß es schon die völlige Homogenisierung von mindestens drei verschiedenen Gottesvorstellungen anzeigt, den die LXX zum Ausdruck bringen wird. Von den genannten Stellen wird auf Ps. 46 (45), 5; 77 (76), 11b; 91 (90), 1f. 9f in christlichen Inschriften Bezug genommen (s. E II).

2. Nachexilische Zeit. Die prophetischen Hoffnungen, die noch über das hinausgriffen, was an Erwartungen durch den Wiederaufbau Jerusalems erfüllt wurde, müssen mit dem Wohnen Gottes in seinem Heiligtum abermals eine anfängliche Bindung auch des H.-Titels an den Zion eingeleitet haben. Im Zusammenhang damit wird in der Apokalyptik die Bedeutung des Gottesnamens ʻillājā (aram.) bzw. 'æljôn (hebr.) insofern verlebendigt, als dieser vornehmlich der Selbstvergewisserung des Volkes Israel dient, das sich in den Drangsalen der Endzeit erneuert. Das ist der Sinn der Volksbezeichnung ‚die Heiligen des Höchsten', in der zugleich der soteriologische Gedanke des Heiligen Restes mitschwingt (C. Colpe, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 126/37). Die Zugehörigkeit des Eigennamens ‚des Höchsten' ist so eng, daß dieser sich halb in ein Attribut zurückverwandelt, das die Heiligen qualifiziert; deshalb wird es mit ihnen zusammen in den Plural gesetzt (Dan. 7, 18. 22. 25. 27: qaddîšê 'æljônîn; LXX sing.).

b. Homogenisierung in der LXX. In der LXX kommt ὕψιστος außer als Ortsangabe nur als Gottesbezeichnung vor, u. zwar wird Eljon mit ὁ ὕψιστος, El Eljon mit ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος übersetzt. ‚Außer für 'æljôn verwendet LXX ὕψιστος aber auch zur Wiedergabe anderer hebr. Vokabeln. So steht es Hi 31, 28 für mim-ma'al von ders. Wurzel ʻlh u. mehrfach für rûm u. mārôm, die ebenfalls den Begriff der Erhabenheit enthalten, vgl. Js 57, 15. Bei mārôm tritt der lokale Grundsinn 'in der Höhe' wohl noch hervor u. bleibt auch in der Übers. von Hi 16, 19; 25, 2; 31, 2; ψ 70, 19; 148, 1 erhalten. Dagegen ist mārôm zur Gottesbezeichnung geworden Ps 92, 9; Mi 6, 6; Js 57, 15 u. ψ 55, 3 'A[quila]. Die Bezeichnung soll besagen, daß Gott im Himmel, in der Höhe ist, nicht zunächst, daß er Herr über den Himmel ist, wenn auch die Umdeutung im Sinne kosmischer Vorstellungen nahelag' (Bertram 616). In den aramäischen Stücken des Buches Daniel wird ʻillājā teils mit ὁ ὕψιστος, teils mit ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος wiedergegeben (Stellen E. Hatch / H. A. Redpath, A concordance to the LXX 2 [Oxford 1897] 1420f s. v. ὕψιστος).

c. Ausweitung u. Assimilation im hellenist. Judentum. In der intertestamentarischen Literatur begegnet das H.-Prädikat sehr häufig (allein in Sir. 44mal; weitere Stellen bei Bertram 616f). Darin kommt sowohl eine Weiterführung des längst voll zum biblischen Namen Gottes gehörigen Epithetons (siehe C I a) bzw. der die Stelle dieses Namens einnehmenden Bezeichnung H. als auch eine Angleichung an das durch Zeus zu Ehren gebrachte Gottesprädikat (siehe B I a) zum Ausdruck, zB. ‚Auch Mose wird kommen, der große Freund des Höchsten' (Orac. Sib. 2, 245). Die umgreifende Allge-

meinheit der Aussagen, die dadurch gefördert wurde, konnte ihrerseits prinzipiell vom hellenist. Judentum aus woanders hin übernommen werden. Dies erklärt die Hartnäckigkeit der These, daß es nur Einfluß der religiösen Sprache der Juden sein könne, wenn ,der Höchste Gott' zu der Zeit, in der diese Sprache im Gebrauch war, so häufig auftauche; es erklärt aber auch, warum der Ausdruck so unspezifisch wird (deshalb die Zuordnung vor allem unter D I u. II), daß man andere Kriterien hinzunehmen muß, um ihn auch als Zeugnis für eine nichtsynkretistische Religion ausweisen zu können (s. A III b). Der Ausdruck wurde wegen dieser seiner Qualität aber nicht nur in u. aus Gemeinschaften, die den jüdischen benachbart waren, übertragbar, wie man es sich in beide Richtungen gut vorstellen kann zB. von ,Die Tapferkeit ist den Menschen von dem Höchsten in Seele u. Körper gegeben' (Test. XII Sim. 2, 5 [16 Charles]); aus demselben Grunde wurde er danach auch für die christl. Gemeinden leicht rezipierbar. Deshalb steht in manchen hellenist.-jüd. Schriften oft christliche Interpolation zur Debatte, wobei aber auch vorschnell für christlich erklärt wird, was ebensogut jüdisch sein kann, zB. ,Dann werde ich mit Frohlocken auferstehen u. werde den Höchsten wegen seiner Wundertaten preisen' (ebd. 6, 7 [25 Ch.]). Doch lassen sich namentlich in den Test. XII Patr. christliche Interpolationen auch sichern (siehe E I c 2).

II. Inschriften. a. Delos. (Roberts / Skeat / Nock 57) CIJ 725a (vgl. SupplEpigrGr 14, 505). 727/30; SupplEpigrGr 23, 515; ebd. 37, 687; Kraabel, Diaspora synagogue aO. (o. Sp. 1038) 491/4; Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale (Paris 1970) 240f. 486/91; Kraabel, Diaspora synagogue aO. 488f; ders., H.

b. Palästina. In Palästina ist eine jüd. Inschrift für θεὸς ὕψιστος belegt (SupplEpigrGr 26, 1697; vgl. o. Sp. 1039). Ihr jüd. Charakter ist durch ein Symbol am Ende der zweiten Reihe, das eine siebenarmige Menorah oder einen Palmzweig darstellt, gesichert.

c. Alexandria. Alexandrinische Juden weihen ein Gebetshaus dem θεὸς ὕψιστος: ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν θεῶι Ὑψίστῳ (Ditt. Or. 1 nr. 96; dazu W. Gawantka, Konkordanzen zu Ditt. Or. [1977] 262), u. eine Frau ruft seine Hilfe an: θεῷ Ὑψίστῳ καὶ πάντων Ἐπόπτῃ καὶ Ἡλίῳ καὶ Νεμέσεσι αἴρει Ἀρσεινόη ἄωρος τὰς χεῖρας; ἤ (= εἰ) τις αὐτῇ φάρμακα ἐποίησε ἢ καὶ ἐπέχαρέ τις αὐτῆς τῷ θανάτῳ ἢ ἐπιχαρεῖ, μετέλθετε αὐτούς (bei Cook 889).

III. Zauberpapyri u. Defixionen. Die Bezeichnung ist sehr selten (Stellen bei Bauer / Aland, Wb.[6] 1694 s. v. ὕψιστος 2) u. bloß als ein Name zu verstehen, den man wie jeden anderen beschwörend gebrauchen kann. Das wird sowohl an den Gott der Juden (PGM XII 63: Ἰάω Ἀδωνεαί) wie an nichtjüdische (PGM IV 1068: αἴαωνα = wohl < aion + ?), aber wohl vorzugsweise semitische Götter adressiert (PGM V 46: σαμας). In Hadrumetum in Byzacium rufen mehrere Fluchtäfelchen (vgl. K. Preisendanz: o. Bd. 8, 15f) den Deus Pelagicus Aerius Altissimus Ἰάω an (Cook 889).

D. Mehrdeutige Zuordnung. I. Bosporanisches Reich. a. Zeugnisse. Mit dem 1. Jh. nC. setzt eine größere Anzahl von Inschriften für θεὸς ὕψιστος ein (zuerst: Schürer 201/9); die Fundorte liegen rund um den mäotischen See, nämlich an der Mündung des Tanais (Don) in der gleichnamigen Stadt u. beiderseits des kimmerischen Bosporus bei Pantikapaion (neu SupplEpigrGr 3, 607, unsicher) u. Gorgippia (neu ebd. 32, 790), ferner an der Mündung des Hypanis bei Olbia (neu ebd. 3, 590, unsicher). Sofern diese Inschriften zentral nicht mit dem H., sondern mit seinen Verehrern zu tun haben, sind sie im Art. *Gottesfürchtiger behandelt. Weiteres Material zu diesem Raum: B. Lifshitz, Le culte du Dieu Très Haut à Gorgippia: RivFilolIstrClass 92 (1964) 157/61; E. M. Alexeyeva, Religious cults in Gorgippia (russ.): Sovietskaja Archeologija 1986, 4, 34/52 (mit engl. Zusfassg.); I. A. Levinskaja, Les monuments épigraphiques du culte du theos hypsistos en tant que source sur l'histoire ethnoculturelle du Bosphore du 1[er] au 4[e] s. de n. è. (russ.; frz. Zusfassg.: Résumé de thèse Leningrad Inst. istorii SSSR [1988] 20 S.).

b. Interpretation. Schürer 201/6 wies aufgrund von Inschriften, die die Freilassung von Sklaven zum Inhalt haben (mehr zur Manumissio: SupplEpigrGr 19, 504), die Existenz von jüdischen Gemeinden in diesem Gebiet nach. Von der in einigen dieser Inschriften vorkommenden Gottesbezeich-

nung θεὸς ὕψιστος ausgehend fragt Schürer 206/9, ob diese Inschriften mit denjenigen von Kultvereinen in Tanais, die alle dem θεὸς ὕψιστος geweiht sind, in Verbindung gebracht werden können. Nach der Untersuchung des heidn. u. jüd. Materials zum Epitheton ὕψιστος kommt er zu dem Schluß, die Bildung von derartigen Vereinen setze ,eine Kraft des monotheistischen Zuges voraus, welche auf heidnischem Boden höchst auffallend ist. Dabei ist dieser Monotheismus auch frei von allem Mythologischen. Die verehrte Gottheit heisst nicht Zeus oder Helios oder Mithras, sondern θεὸς ὕψιστος. Das war aber ... nur bei dem class. Volk des Monotheismus, bei den Juden, eine wirklich geläufige Bezeichnung der Gottheit, während sie auf heidnischem Boden selten ist' (Schürer 217). Diese These untermauert Schürer dann noch, indem er die Terminologie u. die genannten Namen der Inschriften untersucht (ebd. 217/21). Die seit Schürers Aufsatz anhaltende Diskussion über dieses Inschriftenmaterial hat bis heute zu keiner allgemein anerkannten Interpretation geführt. Tačeva-Hitova, Cult folgert aus dem Material, daß der bosporanische θεὸς ὕψιστος eine heidn. Gottheit war. ,Unter dem Einfluß der von Kleinasien übernommenen religiösen Praktiken erwuchs am Bosporus ein Synkretismus von solaren u. chthonischen Gottheiten mit dem [Höchsten] Gott (dem thrakomakedonischen Zeus Sabazius), dessen Kult inzwischen durch den jüdischen Monotheismus beeinflußt war. Die Verehrer des bosporanischen höchsten Gottes nahmen einige Mitglieder der jüdischen Diaspora auf'. Nach Meinung der Autorin handelt es sich in der Tat um die in Tanais aufgenommenen Brüder (εἰσποιητοὶ ἀδελφοί) (zitiert nach SupplEpigrGr 28, 1648). I. A. Levinskaja, Der Kult des ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ am Bosporus 1. Zur Frage des Einflusses des Sabazios-Kultes (russ.): L. A. Gindin (Hrsg.), Antičnājā Balkanistika (Moskau 1987) 67/73 dagegen weist die Gleichsetzung von θεὸς ὕψιστος mit Sabazios zurück u. optiert für jüdischen Einfluß.

II. Kleinasien u. maritime Nachbarschaft. Der Sinn der Weihungen ist, abgesehen von dem, den sie speziell durch Herkunft aus *Genossenschaften von *Gottesfürchtigen gewinnen, derselbe wie im ganzen Schwarzmeergebiet. Deshalb werden hier nur die wichtigsten Fundorte genannt, um einen Überblick über die Verbreitung zu geben.

a. Ζεὺς ὕψιστος. Anchialos: Cumont, H. 11 nr. 1; Roberts / Skeat / Nock 57; Iasos (Karien): W. Blümel, Die Inschr. v. Iasos 2 (1985) nr. 235f; Imbros: Cumont, H. 11 nr. 2; Roberts / Skeat / Nock 57; Kyzikos (Miletupolis): E. Schwertheim, Die Inschr. v. Kyzikos 2 (1983) nr. 5. Ein anderer Text dieser Region, den P. Perdrizet: BullCorrHell 23 (1899) 592 auf die gleiche Bruderschaft bezieht, trägt die Inschrift: ἐν τῇ τοῦ Διὸς συναγωγῇ (vgl. Roberts / Skeat / Nock 56_{25}); Lagina (Karien): BullCorrHell 11 (1887) 159; Milet: AthenMitt 18 (1893) 267; Mylasa: Ἀπολλωνίου ἱερέως Διὸς ὑψίστου Τύχης ἀγαθῆς (W. Blümel, Die Inschr. v. Mylasa 1 [1987] nr. 212, 2) u. SupplEpigrGr 2, 553; Panormos (bei Kyzikos): Cumont, H. 12 nr. 3; u. in Stratonicea (Karien): Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀνγέλῳ (M. Çetin Şahın, Die Inschr. v. Stratonikeia 2, 1 [1982] nr. 1118), anstelle von ἀγαθῷ auch θείῳ (ebd. nr. 1117); weitere Inschriften BullCorrHell 15 (1891) 418; SupplEpigrGr 38, 1086. 1087: Διὶ Ὑψίστῳ καὶ θείῳ Ἀνγέλῳ Οὐρανίῳ ..., 1090: Δειὶ Ὑψίστῳ καὶ θείῳ ..., u. 1091: [Δι]εὶ Ὑ[ψίσ]τῳ καὶ θίῳ ...

b. Θεὸς ὕψιστος. In Aezani: MonAsMinAnt 9 (1988) nr. 59; dazu vgl. Drew-Bear / Naour 2035_{490}; bei Akmonia (Phrygien): W. H. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia 1, 2 (Oxford 1897) 652; Drew-Bear, Cults 247f nr. 1; in Amastris: SupplEpigrGr 35, 1322; in Apamea (Phrygien): SupplEpigrGr 6, 266; in Ayzviran (Lydien): ebd. 28, 890; in Aphrodisias (Karien): ebd. 37, 853f (J. M. Reynolds erwägt vorsichtig jüdische Herkunft); in Belen (Pisidien, in der Nähe von Andeda): SupplEpigrGr 19, 847; in Borlu (Lydien): θεῷ Ὑψίστῳ καὶ μεγ[ά]λῳ θείῳ ... (SupplEpigrGr 20, 10); in Collyda (Lydien): Θεᾷ Ὑψίστῃ Γλύκων εὐχὴν (TitAsMin 5, 1, 359; Roberts / Skeat / Nock 62 bemerken: ,clearly for some form of the mothergoddess'); in Kalecik (Galatien): Τῷ μεγάλῳ θεῷ Ὑψίστῳ καὶ Ἐπουρανίῳ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ἀνγέλοις καὶ τῇ προσκυντῇ αὐτοῦ προσευχῇ τὰ ὧδε ἔργα γείνεται (SupplEpigrGr 31, 1080); auf Kos: Roberts / Skeat / Nock 57; in Kyzikos: CIG 2, 3669; in Laodicea (Phrygien): Ramsay aO. 1, 1 (1895) 78; auf Lesbos: θεῷ ὑψίστῳ ε[ὐ]χ[α]ριστήριον Μάρκος Πομπήιος Λυκάων μ[ετ]ὰ τῆς συμπίου Φοίης καὶ τῶν ἰδίων, dabei ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln in einem Kranz von Öl-

zweigen (IG 12, 2, 115), IG 12, 2, 119. 125; vielleicht auch IG 12, Suppl. 33; in Lydien (beim heutigen Phata): Schürer 212f; Milet: zwei Inschriften, die einen Oulpios Karpos als Priester des sehr heiligen θεὸς ὕψιστος Σωτῆρ ehren (Ditt. Or. 2, nr. 755f); Nakoleia: θεὸς ὕψιστος kombiniert mit Hesios u. Zeus (Drew-Bear, Inscriptions 41f nr. 8; Nisa (Lykien): Frei 1834; Oenoanda (Pisidien): Χρομάτις θεῷ ὑψίστῳ τὸν λύχνον εὐχ[ήν] (CIG 3, 4380 n.[2] [S. 1169]); aus Paphlagonien: Kultvereine (οἱ ἀδελφοί; vgl. Roberts / Skeat / Nock 56); in Patara: ebd. 58; Pergamon: Schürer 212 (dort auch ein Altar für Ἡλίῳ θεῷ ὑψίστῳ; Cook 882; W. Fränkel, Die Altertümer v. Pergamon [1895] 2 nr. 330); Phrygien: mehrere Altäre. In Badinlar einer mit der Aufschrift [᾿Απόλ]λωνι Λ[αιρβ]ην[ῷ] θεῷ ὑ[ψίστῳ]: W. M. Ramsay: JournHellStud 10 (1889) 223; Stratonicea (Karien): SupplEpigrGr 38, 1088. 1089: θείῳ Βασιλῖ καὶ Ὑψίστῳ ...; Termessos: Fußvotiv (TitAsMin 3, 1 nr. 32f; vgl. Roberts / Skeat / Nock 58); Thyatira: Μοσχιανὸς Βασσιαν[οῦ] θεῷ ὑψίστῳ εὐχήν, darüber das Bild eines Adlers (TitAsMin 5, 2 nr. 898; vgl. Schürer 212); Tralleis: (Roberts / Skeat / Nock 58); Salaköy (Pisidien, östlich von Burdur): SupplEpigrGr 19, 748; Sibidunda (Pisidien): J. u. L. Robert: RevÉtGr 74 (1961) 245 nr. 750; Silandus: Waddington, Inscr. nr. 708; SupplEpigrGr 33, 1027; auf Zypern: Über die 17 Grabinschriften hinaus, die T. B. Mitford, The cults of Roman Cyprus: ANRW 2, 18, 3 (1990) 2206_{163} auflistet, sind noch SupplEpigrGr 27, 962; 29, 1572 u. 30, 1607 zu nennen. Außerdem verweist Mitford aO. 2206 auf drei ex-voto Darbringungen für Theos H. als Heilungsgottheit: ‚plaques with suspension holes, to be hung from the wall of some rural shrine, portraying either in relief or paint breasts, eyes, nose (?) above a brief inscription‘. Zu einer christl. Inschrift aus Salamis s. E II.

c. Ὕψιστος. Stratonicea (nach der Korrektur von Schürer 211).

E. Christlich. I. Literatur. a. NT u. Apostolische Väter. ‚In Lk. 6, 35 θεοῦ ὑψίστου liegt wohl die schon im AT beobachtete Umbildung vor (s. C I b), der gemäß an die Stelle der den Gottesnamen vermeidenden Ortsangabe ‘in der Höhe’ die Gottesbezeichnung ‘der Höchste’ tritt. In Apg. 7, 48 soll die Gottesbezeichnung ‘der Höchste’ dem Zusammenhang entsprechend wohl bewußt die Überweltlichkeit Gottes hervorheben. Der Verfasser ... verwendet damit den atl. Gottesnamen in hellenistischer Umdeutung als eine transzendierende Gottesbezeichnung. In Hebr. 7, 1 ist für Melchisedek die atl. Prägung ‘Priester Gottes, des Höchsten’ aus Gen. 14, 18 aufgenommen, ohne daß sie, was den Gottesnamen angeht, sachliche Bedeutung gewinnt‘ (Bertram 618). Dasselbe gilt auch für die restlichen sechs ntl. Stellen (Lc. 1, 32. 35. 76; Mc. 5, 7; Lc. 8, 28; Act. 16, 17; zur Akzeptanz der valentinianischen u. markosianischen Übernahme von Lc. 1, 35 siehe E I c 1). Nicht anders steht es mit den fünf Aussagen bei den Apostol. Vätern, zB.: Die drei Jünglinge im Feuerofen haben sich ‚dem erhabenen u. herrlichen Dienst des Höchsten‘ gewidmet (1 Clem. 45, 7 in Reminiszenz an Dan. 3, 13/30, ähnlich 29, 2; 52, 3; 59, 3; Ign. Rom. praescr.).

b. Apologeten. Eine ganz einfache christologische Aussage ergibt sich bei Aristides: ‚Die Christen leiten ihre Genealogie von dem Herrn Jesus Christus ab. Dieser aber ist bekanntlich Sohn des höchsten Gottes‘ (apol. 15, 1). Justin übernimmt aus dem Danielbuch die Gestalt des Antiochos Epiphanes (der zehnte Seleukide, der nach Dan. 7, 24 seine drei Vorgänger niederwirft) sinngemäß als *Antichrist, womit die weiterentwickelte Aussage, daß dieser ‚lästerliche u. verwegene Worte gegen den Höchsten sprechen soll‘ (dial. 32, 3), eine besondere Bedeutung bekommt. Eine ähnlich qualifizierte Übernahme erfolgt mit Ps. 50, 14 (s. o. C I a) in Iustin. dial. 22, 9, die sich mit der von Lc. 1, 32 in apol. 1, 33, 5 christologisch zusammenschließt. In dial. 19, 2 nimmt auch Justin Gen. 14, 18 auf (vgl. E I a). Bei Theophilos v. Ant. erfolgt, im Einklang mit der Adaptation einer vom Mittelplatonismus akzeptierten Etymologie des Wortes theos, eine kosmologisch-inhaltliche Ableitung des übernommenen Namens: Gott ist der (Aller-) Höchste, weil er über allem ist (ad Autol. 1, 4).

c. Kirchenväter. 1. Wiedergabe anderer Positionen. In Berichten über häretische Richtungen ist das H.-Attribut nicht das Schibboleth, an dem man den Unterschied zur eigenen Position erkennt: Die Tollwut bei den Elkesaiten kann geheilt werden, indem sich der Befallene unter dem Anruf der Elemente, Geister u. Gebetsengel mit dem Bekenntnis, nicht mehr sündigen zu wollen, im Na-

men des großen u. höchsten Gottes untertaucht (Hippol. ref. 9, 15, 6 [GCS Hippol. 3, 252]). Wenn die Gnostiker Valentinus oder Markos aus der Geburtsankündigung zitieren: ‚Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten’ (Lc. 1, 35), kann Hippolyt es einfach wiedergeben (ref. 6, 51, 1 [183, 11], wohl verkürzt) u. erläutert ganz neutral, daß für die Valentinianer der Allerhöchste ja der Demiurg sei (ref. 6, 35, 3 [164, 20]), ohne auf die sonst wichtige Ablehnung der darin enthaltenen Interpretation des Schöpfers einzugehen. Oder: Im Streitgespräch mit Petrus rekurriert Simon Magus zur eigenen Legitimation auf den höchsten Gott im Melchisedek-Segen (Gen. 14, 18), was Petrus durch Infragestellen nicht dieses Attributes, sondern des Glaubens seines Gegners beantwortet (PsClem. Rom. hom. 18, 4, 3. 5, 1f [GCS PsClem. 1, 243, 5. 20/5]). Der originärgnostische Sprachgebrauch stimmt damit, ähnlich unspezifisch, überein (Act. Thom. 48. 143: Jesus als H.; 39. 45. 49. 78. 150: Thomas als Apostel des H.). In den Berichten des Gregor v. Naz. (or. 18, 5; vgl. B. Wyss, Zu Gregor v. Naz.: Phyllobolia P. Von der Mühll [Basel 1946] 172/83) u. des Gregor v. Nyssa (ref. c. Eunom. 38) über die Hypsistarioi oder Hypsistianoi (dazu Simon, Gottesfürchtiger 1068f) unterliegt deren Gottesbezeichnung für sich keiner Kritik. Theodoret v. Kyrrhos nimmt an einer Gleichsetzung von H., Sohn u. Kyrios keinen Anstoß (haer. fab. 5, 2 [PG 83, 449B]).

2. Eigene Aussagen. So wirft die Weiterverwendung des H.-Attributs keine Probleme auf; wenige Beispiele können dies illustrieren. Clemens v. Alex. nimmt der Bezeichnung den Charakter des Allgemeinen, indem er im Christushymnus am Schluß seines ‚Erziehers‘ Gott als Vater Christi (= des allbezwingenden Logos) den Höchsten nennt (paed. 3, 101, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 291, 13]). Von Athanasios kann auch der Sohn Gottes vor der Schöpfung ‚der Höchste‘ genannt werden (or. adv. Arian. 1, 38 [PG 26, 92B]). Joh. Chrysostomos eignet sich H. als spekulative Bezeichnung an, weil er den also Bezeichneten nicht durch einen Raum begrenzen will, sondern in dem Begriff die Erhabenheit u. Natur Gottes ausgedrückt findet (expos. in Ps. 143, 3 [PG 55, 462A]). Eine patripassianische Interpolation in Test. XII Levi 4, 1 gibt als Zeichen des jüngsten Gerichtstages an, daß der Hades beraubt wird ‚bei dem Leiden des Höchsten‘. Mit Aussagen solcher Art spielt das H.-Attribut freilich nicht nur in der antihäretischen Polemik, sondern auch in den großen trinitarischen u. christologischen Streitigkeiten keine Rolle.

II. Inschriften. Christliche H.inschriften enthalten oft Zitate gewisser Psalmen-Stellen (zu diesen s. C I a): Ps. 46 (45), 5f LXX (SupplEpigrGr 35, 1553, Mosaik); Ps. 77 (76), 11b LXX (SupplEpigrGr 31, 1475 u. IGrLatSyr 21, 137); Ps. 91 (90), 1ff LXX (SupplEpigrGr 27, 987; 29, 1606; 31, 1598; 32, 1479. 1573; 34, 1428. 1668f; 35, 1347; IGrLatSyr 2, 341. 675; 4, 1488. 1675. [1714.] 1747f; 5, 2061. 2234) u. Ps. 91 (90), 9f LXX (IGrLatSyr 4, 1483). Zur Auslegungsgeschichte der Inschriften, die Ps. 91 (90) zitieren, vgl. D. Feissel, Notes d'épigraphie chrétienne 7: BullCorrHell 108 (1984) 575/9, der den apotropäischen Sinn u. Zweck der Inschriften hervorhebt. Weitere Inschriften aus Mysien (christl. Grabepigramm aus dem 4. Jh.): R. Merkelbach, Epigraphica Anatolica 2 (1983) 142f; SupplEpigrGr 30, 1706; 31, 1475 u. eine Inschrift auf einem Kreuz ebd. 37, 1753.

III. Beurteilung. a. Verhältnis der jüd. Hypsistos-Verehrung zur heidnischen als Voraussetzung der christlichen. Weder auf jüdischer noch auf heidnischer Seite liegen Verhältnisse vor, die zu einem Synkretismus hätten führen können. Die große Anzahl von H.-Weihungen ist dementsprechend nicht das Resultat einer oder mehrerer Theokrasien. Es handelt sich auf jüdischer Seite gegenüber den semitischen unter den heidn. Weihe- u. Bekenntniszeugnissen vielmehr um Absorption (zu dieser Kategorie vgl. C. Colpe: EncReligion 14 [1987] 222), gegenüber den griechischen um Konkurrenz im Rahmen der Wechselseitigkeit, die dabei immer besteht. Die Absorption eines Gottes in einen anderen, der historisch u. phänomenologisch grundsätzlich von gleichem Typus, aber durch andere Umstände der komplexere u. mächtigere geworden ist, findet in einer möglichst häufigen Bezeugung des Absorbierenden als eines Höchsten ihren plausibelsten Ausdruck. Die Konkurrenz der Bekenntnisse ist Ausdruck der Konkurrenz der sie ablegenden Gemeinschaften oder einzelner Dedikatoren. Sie mußte sich notwendig in einem widersprüchlichen Verhältnis zwischen zwei Absichten verfangen, der einen,

sich der Übereinstimmung mit der anderen Seite zu vergewissern oder diese gar zu demonstrieren, u. der anderen, sich von der anderen Seite abzugrenzen. Daraus folgt für beide Seiten die Tendenz zur quantitativen Überbietung; diese ist der Grund für diejenigen Zuordnungen, die mehrdeutig vorgenommen werden mußten. Auf jüdischer Seite kommt zu diesem Tatbestand noch zweierlei hinzu. Dies war einmal die Konvergenz mit den Aussagen, die auf Absorption des semit. Eljon in den Gott Israels zurückgehen. Es war zum andern das Beharren auf der damit noch verstärkten Prävalenz des H.- vor anderen Attributen auch gegenüber der christl. Seite, als diese neben die jüdische nicht mit einer konkurrierenden Vermehrung, sondern mit einer Verringerung des H.-Zeugnisses getreten war.

b. Verhältnis der christlichen zur jüd. u. heidn. Hypsistos-Verehrung. Seitens der christl. Gemeinden wollte man nicht die Abgrenzung gegenüber den Synagogen durch Verringerung des Bekenntnisses zu Gott als dem Höchsten vornehmen. Es führte vielmehr umgekehrt die Abgrenzung, die sich von Anfang an aus anderen Gründen vollzog, auch zur Verringerung der Titulierung Gottes als des Höchsten, da diese in der Entwicklung der christl. Theologie wegen ihrer Allgemeinheit keine Funktion hatte. Im christl. Verhältnis zur heidn. Seite kommt es damit zu einer strukturellen Gleichartigkeit mit der jüd. Weise der Auseinandersetzung mit derselben Seite, doch behält der faktische Vollzug der (auch für die Christen weiterhin in der Spannung zwischen Übereinstimmung u. Abgrenzung bestehenden) Auseinandersetzung mittels des H.-Titels nur noch geringes Gewicht.

P. Aupert / O. Masson, Inscriptions d'Amathonte: BullCorrHell 103 (1979) 361/89. – E. Bernand, Au Dieu très haut: Rencontres avec l'antiquité classique, Festschr. J. Cousin (Paris 1983) 107/11. – G. Bertram, Art. ὕψος, ὑψόω, ὑπερυψόω, ὕψωμα, ὕψιστος: ThWbNT 8 (1969) 600/19. – E. Bickerman, Studies in Jewish and Christian history 2 (Leiden 1980) 338f. – G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes = BeitrEvTheol 16 (1952) 153/6. – C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur = Roscher, Lex. Suppl. 1 (1893). – I. B. Carter, Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur = ebd. Suppl. 2 (1902). – A. Caubet / B. Helly, Ex-voto chypriotes au musée du Louvre: RevLouvre 21 (1971) 331/4. – C. Colpe, Art. H.: KlPauly 2 (1967) 1291f. – A. B. Cook, Zeus 2 (Cambridge 1925). – F. Cumont, H.: RevInstrPublBelg Suppl. 1897, 1/15; Art. H.: PW 9, 1 (1912) 444/50. – Th. Drew-Bear, Local cults in Graeco-Roman Phrygia: GreekRomByzStud 17 (1976) 247/68; Nouvelles inscriptions de Phrygie = StudAmstelodEpigrIusAntPap 16 (Zutphen 1978). – Th. Drew-Bear / Ch. Naour, Divinités de Phrygie: ANRW 2, 18, 3 (1990) 1907/2044. – P. Frei, Die Götterkulte Lykiens in der Kaiserzeit: ebd. 1729/864. – E. R. Goodenough, The Bosporus inscriptions to the Most High God: JewQuartRev 47 (1956/57) 221/44. – A. S. Hall, The Klarian oracle at Oenoanda: ZsPapEpigr 32 (1978) 263/8. – E. O. James, The worship of the Sky-God (London 1963). – A. Th. Kraabel, H. and the Synagogue at Sardis: GreekRomByzStud 10 (1969) 81/93. – I. A. Levinskaja, L'origine thrace du culte θεὸς ὕψιστος (russ.): S. B. Bernštejn (Hrsg.), Antičnājā Balkanistika. Karpatobalkan. region v diachronii (Moskau 1984) 25f. – M. Lazarov, Monuments épigraphiques de Bourgas: BullInstArchBulg 27 (1964) 187/94 (bulg. mit frz. Zusfassg.). – A. v. Mess, Art. altus: ThesLL 1 (1900) 1777, 39/63. – Nilsson, Rel. 2^2 (1961). – E. Olshausen, Götter, Heroen u. ihre Kulte in Pontos: ANRW 2, 18, 3 (1990) 1865/906. – J. Peppers, Four Roman votive bronzes in the Getty Museum: GettyMusJourn 8 (1980) 173/80. – C. Roberts / Th. C. Skeat / A. D. Nock, The gild of Zeus H.: HarvTheolRev 29 (1936) 39/88 (41/3. 55/88 = A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 414/43). – E. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche u. die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst: SbBerlin 13 (1897) 200/25. – H. Schwabl, Art. Zeus: PW Suppl. 15 (1978) 1477/81. – M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1060/70; Theos H.: Ex orbe religionum, Festschr. G. Widengren 1 = Numen Suppl. 21 (Leiden 1972) 372/85. – M. Tatscheva-Hitova (Tačeva-H.), Dem H. geweihte Denkmäler in Thrakien: Thracia 4 (1977) 271/301; The cult of Θεὸς ὕψιστος in Bosporus: VestDrevnIst 143 (1978) 133/42 (russ. mit engl. Zusfassg.) – O. Weinreich, Θεοὶ ἐπήκοοι: ders., Ausgew. Schriften 1 (Amsterdam 1969) 131/95. – R. McL. Wilson, The gnostic problem (London 1958). – H.-J. Zobel, Art. ʿæljôn: ThWbAT 6 (1989) 131/51.

Carsten Colpe / Andreas Löw.

Hystaspes.

A. Einführung. I. Name u. Gestalten. a. Verschiedenheit. Der griech. Name H. setzt den awestischen u. altpers. Namen Vištāspa (wohl ‚der mit den scheuen [oder: angeschirrten? trainierten?] Pferden') um. Die beiden wichtigsten Träger dieses Namens waren der königliche Protektor des Propheten Zarathustra u. der Vater des Großkönigs Dareios I (Hauptnachweise: Ch. Bartholomae, Altiran. Wb. [1904] 1473f; F. Justi, Iran. Namenbuch [1895] 372. 382 [zu Zariadres / Zarēr, dem Bruder des H.; s. u. Sp. 1059]). Der erstere gehört in die genealogische Nachbarschaft der noch halblegendären Kawi-Dynastie in einem ostiran. Reich vom nördl. Oxus-Jaxartes-Gebiet bis zum späteren Chorasān; seine Datierung ist genau so unsicher wie die des Zarathustra (9./6. Jh. vC.). Der letztere war im Süden Irans zu Hause, wahrscheinlich in der Persis, von wo aus sein Vetter Kyros II d. Gr. (550/29) das Weltreich der Iranier begründen sollte; schon zu dessen u. des nachfolgenden Kambyses II (529/22) Regierungszeiten muß seine Wirksamkeit begonnen haben. Ist eine Identifizierung beider Vištāspa-Gestalten chronologisch gerade noch möglich (sie wird zuletzt vor allem von E. Herzfeld, Zoroaster and his world [Princeton 1947] vorgenommen), so ist sie doch aus kulturhistorischen u. -geographischen Gründen ausgeschlossen (W. B. Henning, Zoroaster, politician or witch-doctor? [Oxford 1951] 24).

b. Übereinstimmung. Beide Vištāspas hatten indessen das Merkmal gemeinsam, die ‚gute Religion' (mittelpers. vēh-dēn, auch dēn mazdēsn) gefördert zu haben. Zarathustra erwähnt seinen Schirmherrn mit Aufforderung u. Dank, daß er zu ihm fliehen kann, in seinen Verspredigten (Yasna 28, 7; 51, 16). Der Erzeuger u. Erzieher des Dareios, mit dem Regierung (522/486) u. Titel ‚der Große' in seine Linie übergingen, diente seinem Sohn als General in Parthien u. schlug Rebellionen nieder, die auch gegen die göttliche Legitimation dieses Machtwechsels gerichtet waren (alle Erwähnungen in den Keilinschriften bei R. G. Kent, Old Persian [New Haven 1953] 209); mit Vater u. Sohn begann die Annahme u. Durchsetzung der zarathustrischen Ahura-Mazdā-Religion durch die Achämeniden-Dynastie. Beide Vištāspas blieben innerhalb der gesamten iran. Tradition bis heute bekannt. Sie gingen aber mehr oder weniger ineinander über, in der Epik unter dem Typus des Helden (vgl. F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname [1935] 711 s. v. Guštāsp), in der priesterlichen Literatur unter dem genannten Merkmal des Religionsförderers. Im Altertum war es namentlich dann selbstverständlich, Vištāspa als einen einzigen, zwar nicht in der Urzeit, aber in einer maßgebenden Vorzeit mächtigen Erstling u. Repräsentanten wahrer Gottesverehrung zu sehen, wenn es nach Zeiten ihrer Vernachlässigung oder Unterdrückung darum ging, derselben wieder Geltung zu verschaffen. Zugleich konnte diese Gestalt, die damit zu einer mythischen wurde, wie in jeder Pseudepigraphie als Autor schriftlicher Kunde aus seiner Zeit in Anspruch genommen werden.

II. Gestalt u. Texte. a. Sagenhaftes. Von den antiken Autoren weiß, dem Tatsächli-

chen sich annähernd, nur Agathias Scholastikos (6. Jh. nC.), der sich gerade über die Perser unter den von Kaiser Justinian bekriegten Gegnern erstaunlich gut informiert erweist, von zwei Gestalten namens H.: einer, dem er den Zoroaster als Zeitgenossen zuweist, u. dem ,Vater des Dareios', der derselbe wie oder ein anderer als jener sein könne (hist. 2, 24 = Bidez / Cumont 2, 360 nr. 4). Er erneuert damit offenbar eine historische Kunde, die schon verlorengegangen war, denn zwei Jhh. vor ihm weiß Ammianus Marcellinus nur von ,H., dem überaus klugen König, Vater des Darius', bringt ihn aber in die Nähe des ,Baktriers Zoroastres', der aus den arcana der *Chaldäer zum Wissen um den unverdorbensten cultus divinorum beigetragen habe, wenn er von ihm sagt, er sei zu den Geheimnissen Ober-*Indiens vorgedrungen u. in einer Einöde derselben stillen Ruhe wie das ingenium der Brahmanen teilhaftig geworden (23, 6, 32 = Bidez / Cumont 2, 359 nr. 2 u. 32f Text B 21 zu Zoroaster, dem die Quelle des Ammianus wohl eher als dem H. die Indienreise zuschrieb: M. Stausberg, Der Zoroastrismus u. die europ. Religionsgeschichte im 18. Jh., M. A.-Schrift Bonn [1991] 75f). Noch ein Jh. früher meint Athenaios mit einem H., der ,über Medien u. das Gebiet darunter herrschte', denselben König, versetzt ihn aber auch in das Reich der Sage, wenn er unter Berufung auf Einheimische sagt, H. u. sein Bruder Zariadres seien von Adonis u. Aphrodite gezeugt worden (dipnos. 13, 33, 575A = Bidez / Cumont 2, 360 nr. 5); doch geht Athenaios' Gewährsmann Chares v. Mytilene mit seiner Nachricht vom Bruder des H. (zum Namen s. o. Sp. 1057) mit mittelpersischen Legenden parallel, die Ereignisse späterer Zeiten zur Typologisierung älterer Verhältnisse verwenden. So reflektiert das ,Buch der heroischen Taten des Sohnes des Zarēr' (Rekonstruktion: Benvéniste, Mémorial), erhalten als episches Gedicht Ayādgār ī Zarērān (ed. Pagliaro), die Niederlage des Sassanidenkönigs Pērōz iJ. 484 gegen die Hephthaliten in der Schilderung eines Religionskrieges zwischen König Vištāspa u. dem turanischen Herrscher Arǰāsp aus dem Stamm der Chioniten zZt. Zarathustras auf Grund einer kurzen Anspielung in Yašt 19, 87. Diese Zeugnisse sind für die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum ohne Belang.

b. Spruchgut. Um so belangvoller sind eine Reihe griechischer u. lateinischer Exzerpte mit Spruchcharakter, die bei *Justin dem Märtyrer, *Clemens v. Alex., Joh. Lydus, Aristokritos u. vor allem *Laktanz erhalten sind (maßgebende Sammlung: Bidez / Cumont 2, 355/77; im folgenden daraus als ,Bidez / Cumont nr.' zitiert). Wegen ihres apokalyptisch-historischen Inhalts, ihres Offenbarungsanspruchs u. der Inanspruchnahme des H. als Empfängers von Traumvisionen, die er weitersagt (Lact. inst. 7, 15, 19 = Bidez / Cumont nr. 1), faßt man diese Aussagen als ,Orakel des H.' zusammen. Bezeugt ist ein solcher Titel (Χρήσεις Ὑστάσπου) nur in der ,Theosophie' des Aristokritos, 5. Jh. (Bidez / Cumont nr. 3 = H. Erbse, Frg. griech. Theosophien [1941] 167; s. u. Sp. 1064). Sonst wird meist von der Person, selten von einem Buch des H. gesprochen. Dahinter ist das historische Profil der beiden Gestalten endgültig verschwunden. Als ein Einziger ist H. der Empfänger göttlicher Geheimnisse u. rückt mit eigenem Anspruch für die Alten in die Reihe der Propheten, für die Heutigen mitten in den Problemzusammenhang zwischen iranischer, jüdischer u. christlicher Apokalyptik.

B. Das historisch-literarische Problem. I. Herkunft u. Alter der Apokalyptik. a. Alternativen möglicher Ursprünge. Die Abhängigkeitsverhältnisse, die zwischen iranischer u. jüdisch-christlicher *Apokalyptik bestehen, sind nicht zuletzt schon aufgrund der Voraussetzung umstritten, ob man die H.-Orakel vornehmlich der einen oder der anderen zuweist (für iranische Tradition optiert vor allem Widengren, für jüdische Flusser). Daß sie synkretistischer Herkunft seien (so Windisch 98), löst das Problem nur scheinbar, da Synkretismus wohl ein Resultat der sukzessiven Homogenisierung, aber keine Voraussetzung einer Homogenität beider Traditionen sein kann. Die Alternative, die damit bestehen bleibt, betrifft überdies die Ursprünge: sieht man das Abhängigkeitsgefälle nur entweder in der einen oder in der anderen Richtung, dann kann es nur e i n e n wirklichen Ursprung geben. ,Diese Diskussion gehört ohne Frage zu den leidigsten u. verworrensten, die jemals innerhalb der humanistischen Wissenschaften stattgefunden haben; sie ist auf lange Strecken nichts anderes als Spiegelfechterei u. ein Blindekuhspiel der Gelehrten, außerdem mit ... einem gu-

ten Teil Parteifanatismus vermengt' (H. S. Nyberg, Die Religionen des Alten Iran [1938] 355). Mit diesem Urteil geht es zwar des Näheren nur um die Frage, ob die nach Westen ausstrahlende iran. Religion ,Zoroastrismus' sei, aber rekonstruiert wurde dieser vornehmlich an Hand des ,Spätjudentums', wie unmittelbar aus den Arbeiten derer hervorgeht, die Nyberg u. andere in diesem Zusammenhang zitieren (F. Spiegel, J. Darmesteter, N. Söderblom, J. H. Moulton, G. F. Moore, E. Meyer, E. Stave, F. Justi, A. Christensen u. a. m.). Wurde damit das ,Spätjudentum' letztlich als Aushilfe für die Konstruktion eines paniran. Absenkers der Arier-Ideologie in Anspruch genommen (denn diese ist hinter der extensiven Betonung iranischer Überlieferungselemente vor den jüdischen letztlich erkennbar), so mußte der Ausschlag des Argumentationspendels nach der anderen Seite, wo dann das (,Spät'-)Judentum von allen Fremdeinflüssen frei u. rein als es selber erschien, halb notwendig auch zu einem wissenschaftsideologischen Philosemitismus neigen. Von den historisch-psychologischen Voraussetzungen her besteht aber kein Grund, mit nur einer einzigen Möglichkeit der Entstehung von Apokalyptik zu rechnen.

b. Voraussetzung mehrerer Anfangsbedingungen. Aus der neueren Forschung (Dokumentation: Hellholm) ist ein Resultat zu ziehen, daß historisch mehrere Ursprünge von Apokalyptik möglich waren, daß aber nur einige von ihnen wirkliche Anfänge einer solchen geworden sind. Der Ursprung, der zur Anfangsbedingung für spätere Entstehung von Apokalyptik werden kann, besteht in einer originären Prophetie, die inmitten alltäglicher Zeiterfahrung eine besondere Zukunftsperspektive eröffnet. Diese Perspektive kann von präsentischer über sich realisierende bis zu futurischer Eschatologie verschiedene Spannweiten haben, in deren jeder auch zwei dieser drei Momente dialektisch ineinander liegen können. Zu einer Apokalyptik kann sich eine solche Perspektive aber nur dann entwickeln, wenn weitere Entstehungsbedingungen für sie hinzukommen. Das war nach den dann u. wann im Alten Orient sich ereignenden Prophetien, in Ägypten der des Neferti (um 1950 vC.; vgl. F. Kammerzell: Kaiser 102/10; J. Bergman: Hellholm 53/5; J. Assmann: ebd. 357/64), in Mesopotamien der von Mari (um 1700 vC.; vgl. M. Dietrich: Kaiser 83/93), der des Marduk (um 1100 vC.; vgl. K. Hecker: ebd. 65/8 u. H. Ringgren: Hellholm 381/3) u. der zZt. Asarhaddons (681/69) u. Assurbanipals (669/31) (vgl. Hecker aO. 56/65), nicht der Fall. Umgekehrt waren für die Entstehung apokalyptiknaher Welt- u. Zeitsichten in Griechenland (W. Burkert: Hellholm 235/54) u. Rom (B. Gladigow: ebd. 255/72; H. Cancik: ebd. 549/76) zusätzliche Bedingungen maßgebend, die von außerhalb auf die jeweils genuinen Traditionen einwirkten, dort aber auf keine prophetologischen Entstehungsbedingungen trafen. Wo letztere tatsächlich gegeben sind, da können sie zur Ausbildung einer Apokalyptik nur unter solchen Verhältnissen führen, die konkretere Inhalte u. deutlichere Anschaulichkeit der Zukunft erfordern, als die urtümliche Prophetie sie hatte bieten können. Solche Verhältnisse traten ein, wenn eine Gemeinschaft, die vielleicht durch Aufnahme der prophetischen Predigt entstanden war, jedenfalls aber durch Überlieferung derselben bestehen bleiben wollte, sich in ihrer sozialen u. religiösen Integrität gefährdet sah. Gründe dafür konnten sein eine neue politische Herrschaft am gleichen Ort, sei es durch Wechsel innen oder durch Okkupation von außen, oder das Geraten unter eine Herrschaft an einem anderen Ort, sei es durch Ausbreitung u. Wanderung, sei es durch Deportation dorthin. Dann mußten aus dem Weltbild, das zu der neuen Situation jeweils gehörte, mindestens soviele Elemente übernommen werden, wie nötig waren, um das frühere eigene dagegen zu immunisieren. Damit wurden auch Elemente aus der eigenen Tradition, nicht nur der prophetischen, so weiterentwickelt, daß sie sich mit den später übernommenen Elementen verbinden konnten. Das apokalyptische Weltbild, das so entstand, konnte auch außerhalb der Gemeinschaft, die es ausgebildet hatte, kognitive Hilfe leisten. Die neuen Elemente, die dies ermöglichen, kann man weisheitliche nennen. Sie konnten innerhalb der Tradition regelrecht ausgetauscht werden u. geben sich statt als alternative Entstehungsbedingungen, für die ein neuerer Zweig der Forschung sie hält, als die gesuchten Zusatzbedingungen zu erkennen. Die Variabilität des Ganzen im Innern war eine Vorbedingung für eine eventuelle Übertragung von Elementen oder Teilen des Ganzen im Auße-

ren. Damit erklärt sich von einem gewissen Zeitpunkt an auf dem Grunde einer strukturellen Verwandtschaft der verwirrende Austausch zwischen den beiden einzigen alten Apokalyptiken, auf die alle genannten Voraussetzungen zutreffen, der jüdischen u. der iranischen.

c. Entstehung iranischer parallel zur jüd. Tradition. Die prophetischen Anfangs- u. die weisheitlichen Zusatzbedingungen, die für die historisch-genetische Erklärung der jüd. Apokalyptik gelten, stehen einmal für die genuine Entstehung derselben, zum anderen sind sie zu einem Modell für die Erklärung anderer originärer Apokalyptiken formalisierbar. In Iran war die Anfangsbedingung für die Entstehung einer Apokalyptik mit der Prophetie des Zarathustra gegeben, die, wann immer man sie ansetzt, mit israelitischer Prophetie gleichzeitig war. Neue Verhältnisse, die die Ausbildung eines apokalyptischen Weltbildes ermöglichten, waren die Ausbreitung der zarathustrischen Gemeinschaft in das Gebiet des heutigen Afghanistan u. ihr Geraten unter achämenidische Herrschaft ebendort u. westlich davon im iran. Hochland. Wann unter diesen Verhältnissen ein apokalyptisches Weltbild frühestens fertig ausgebildet war, ist unbekannt. Eine für alle genannten Gebiete gleichermaßen neue Situation, der die Kriterien für die Ausbildung von Apokalyptik noch einmal entsprechen (zu den verschiedenen Vor- u. Ausbildungsstufen vgl. T. Olsson, S. S. Hartman, G. Widengren u. A. Hultgard: Hellholm), trat indes mit der makedonischen Eroberung ein. Durch diese wurde solchen Kreisen, die allein aufgrund dieses Umbruchs schon zu Trägern apokalyptischer Erwartungen hätten werden können, zusätzlich ein Referenzrahmen für diese nahegebracht, der sibyllinische.

II. Alter u. Verbreitung der Sibyllistik. a. Ältere Wanderung nach Westen. Die Angaben über Wanderungen einer Sibylle nach Erythrai im westl. Lydien (gegenüber Chios), einer erythräischen nach Cumae in Unteritalien, einer phrygischen nach Delphi, einer marpessischen von Paros auf die anderen ägäischen Inseln Delos u. Samos sowie dem der letzteren gegenüberliegenden Ort Klaros deuten auf ein Zentrum sibyllinischen Sehertums in Westkleinasien hin. Auch die nicht gewanderte, offenbar bodenständig gebliebene Sibylle v. Sardes zeugt dafür. Für eine ursprüngliche Geschlossenheit dieses Gebietes spricht wohl auch, daß noch im 5. Jh. Platon nur eine Sibylle kennt. Mit der Vermehrung der Zahl der Sibyllen bei weiterer Bevorzugung von Küstenlandschaften (Thesprotia, Libya, Campania, auch Latium mit Tibur) läßt sich eine Erweiterung des Wirkungskreises dieses Sehertums nach Westen erkennen, wo mehr als ein Dutzend Dependancen eindeutig lokalisiert sind. Angaben über Orte, aus denen eine Sibylle erst in jenes Zentralgebiet gewandert sei (Ägypten, Babylonien, Kimmerien), bleiben hingegen eigentümlich vage u. waren eher Versuche, von Westen aus die östl. Herkunft in einem noch erweiterten, imaginierten Orient anzusiedeln. Wie immer dem sei, es kann kein Zufall sein, daß dabei die Länder der Hebräer u. der Iranier ausgespart werden.

b. Jüngere Rückkehr nach Osten. Dies änderte sich in hellenistischer Zeit. Mit dem Wachsen der tradierten Anzahl der Sibyllen auf zehn (G. Radke: KlPauly 5 [1975] 158/61) wurde auch eine persische in ihren Kreis aufgenommen, ,probably the first non-Hellenic member of this imagined sisterhood' (Boyce, History 372 mit Verweis auf A. Rzach: PW 2 A, 2 [1923] 2097). Für den Aristotelesschüler u. Alexanderbegleiter Nikanor war sie sogar die erste in der Reihe (FGrHist 146). Dies dürfte darauf hindeuten (weiterführend Boyce, History 371/401), daß die spätestens seit dem 4. Jh. bestehende Möglichkeit, politische Propaganda durch das Medium sibyllinischer Orakel zu treiben, vom 3. Jh. an auch von Iraniern wahrgenommen werden konnte.

III. Textgattungen u. -wandlungen. Der Exzerptor der Θεοσοφία (Bidez / Cumont nr. 10; dazu Windisch 41/3) gibt an, sein Autor (Aristokritos) handele zunächst in sieben Büchern περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως. Die eigentliche ,Theosophie' (dazu C. Colpe, Art. Heilige Schriften: o. Bd. 14, 214f) scheint nur aus den folgenden vier Büchern bestanden zu haben. Wenn über das vierte dieser Bücher angegeben wird, es enthalte die Behandlung der Orakel des H. sowie eine Chronik von Adam bis zu Kaiser Zenon innerhalb einer Weltzeit von 6000 Jahren, nach welcher das Ende kommen werde, dann dürfte auch der zugrundeliegende H.-Text sowohl Orakel, am ehesten in Spruchform, als auch eine Welt- u. Endzeitschilderung, dann doch wohl in Form eines apokalyptischen Traktates, enthalten haben. Wie es bei solchen Texten häufig der Fall ist, waren H.-Buch u. -Orakel wohl so angelegt, daß sie dem Fortschreiten der Geschichte gemäß angepaßt, erweitert oder umgeschrieben werden konnten, wenn gewisse Ereignisse für so wichtig gehalten wurden, daß sie Erfüllung göttlich autorisierter Prophezeiungen sein mußten. Insofern wurden die H.-Texte mehrmals ,aufgesetzt' oder ,abgefaßt' (Peretti), in iranischsprachiger Tradition zweimal, in griechischsprachiger sogar dreimal. Annahme u. Charakter des ersten Males werden durch literarische Parallelen gestützt u. erhellt.

a. Hystaspes-Buch u. iranische Apokalypsen. Zu den H.-Texten gibt es zahlreiche inhaltlich u. zT. wörtlich übereinstimmende Aussagen in mittelpersisch (= Buch-Pahlavi) abgefaßten Apokalypsen, am zusammenhängendsten im sog. Zand ī Wohuman Yasn oder Bahman-Yašt (ed. B. T. Anklesaria [Bombay 1957]; Übers. ebd.; E. W. West, Pahlavi-Texts 1 = Sacred Books of the East 5 [Oxford 1880] 191/235; Widengren, Geisteswelt 183/95. 198/208) u. im J̌āmāsp-Nāmag, das jetzt im wesentlichen das 16. Kap. des Ayādgār ī J̌āmāspīg (ed. Messina) darstellt. In diesem Werk erfährt König Vištāspa in einem langen Dialog von J̌āmāsp, dem seherisch begabten Wezir, die Geschicke, die Iran seitens (heute als realer u. fiktiver zu unterscheidender) feindlicher Völker erfahren wird. Wie die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den H.-Orakeln bzw. dem H.-Buch, Zand ī Wohuman Yasn u. J̌āmāsp-Nāmag beschaffen sind, ist umstritten. Im Anschluß an Benvéniste, Apocalypse wird meist angenommen, daß die H.-Orakel über ein hypothetisches Vištāsp-Nāmag auf das Zand ī Wohuman Yasn zurückgehen, das den verlorenen awestischen Bahman-Yašt wiedergibt, welcher seinerseits auch die unmittelbare Vorlage des J̌āmāsp-Nāmag gewesen sein kann. Doch können die H.-Texte, sogleich in griechischer Sprache, auch ganz selbständig entstanden sein, u. Inhalte aus ihnen wären, eventuell neben solchen aus einem weiterhin awestischen Bahman-Yašt, in das von Anfang an mittelpersische Zand ī Wohuman Yasn sowie über dieses u. an diesem vorbei ins J̌āmāsp-Nāmag eingegangen. Das setzt nicht Übersetzung aus dem Griechischen ins Jungawestische oder Mittelpersische, sondern Zweisprachigkeit voraus. Das Milieu, in dem diese gebräuchlich u. nötig war, dürfte nicht zoroastrisch gewesen sein, da der sonst reich bezeugte Name des Ζοροάστρης, Ζαράδης u. ä. gerade in den eigentlichen H.-Texten (also abgesehen von den o. Sp. 1059 genannten) nicht vorkommt. Doch hat die ,zweite Abfassung' deren Inhalte, wie sie jetzt in den mittelpers. Apokalypsen erscheinen, ganz in die Zarathustra-Tradition hineingezogen (von da aus interpretiert Hinnells fälschlich das gesamte H.-Orakelcorpus als zoroastrisch). Das geschah am eindeutigsten dadurch, daß sie als endzeitlichen Retter den Vištāspa-Sohn Pešyotan einsetzte (Kippenberg, Geschichte 64/70). Diese Entwicklung führt aus dem Rahmen des RAC hinaus.

b. Hystaspes-Exzerpte u. griechische Orakel. Wenn sich im 3. Jh. vC. eine iran. Sibyllistik bilden konnte u. vieles für Zweisprachigkeit spricht, dann wird für die Weissagungen, ob sie nun zunächst selbständig ausgegeben u. dann Teil des H.-Buches wurden, oder ob sie von Anfang an in dieses gehörten, die Spruchform griechischer Orakel gewählt worden sein, eventuell sogar in Hexametern (so Boyce, History 377_{60}). Die lat. Wiedergaben, namentlich bei Laktanz, müßten dann auf einer Übersetzung beruhen (Windisch 95), die das Versmaß in Prosa umsetzte. Die griech. Angaben sind nicht von der Art, daß Verse zitiert werden müßten. Immerhin rückt Clemens v. Alex. das Buch, oder die Orakelsammlung, in die Nähe sibyllinischer Literatur u. empfiehlt sie unter Berufung auf Paulus (!). Dieser habe gesagt: ,Nehmt auch die griech. Bücher zur Hand, lernt die Sibylle kennen ... u. nehmt den H. u. lest ihn' (strom. 6, 43, 1 [Übers. O. Stählin: BKV^2 2, 19, 266, der Herkunft aus (wohl apokryphen!) Paulusakten erwägt] = Bidez / Cumont nr. 8; dazu W. Speyer, Die literar. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum = HdbAltWiss 1, 2 [1971] 247. 252). Doch auch wenn weder im Osten die Urfassung metrisch war noch im Westen der Name des H. zitiert wird, zeigen viele Anklänge aus den erhaltenen H.-Exzerpten an Sibyllinendichtung einschließlich der Oracula Sibyllina, daß eine Verwandtschaft zwischen dieser u. den H.-Orakeln bestanden haben muß (zB. Orac. Sib. 2, 202/5: Sterne fallen ins Meer [vgl. Sp. 1073]; 2, 196f; 3, 84/7; 4, 173/5: Feuerstrom kommt vom Himmel [vgl. Sp. 1071. 1079]; 3, 350/5:

Rom gibt geraubte Schätze dreifach an Asien zurück; vgl. Sp. 1069 u. Windisch 27f. 51f). Doch können deshalb die H.-Orakel nicht zur Quelle ganzer sibyllinischer Bücher, etwa des zweiten (so A. Kurfess: Hennecke / Schneem.[3] 2, 498) oder des achten (so Flusser 29/39, der hier außerdem eine Proto-Sibylle schon als Quelle der H.-Orakel annimmt), gemacht werden (vgl. die Übers. des 8. Buches von U. Treu: Hennecke / Schneem.[5] 2, 605/16 mit der von Kurfess aO. 514/25).

C. Nichtchristliche Hystaspes-Orakel. I. Abfassung u. Hintergrund. a. Zweisprachige Mager. Die Verfasser der H.-Orakel waren wohl μάγοι, d. h. Mager (sic), die in der Persis gegen eine Fremdherrschaft prophezeit haben, vielleicht eines Antiochos I (294-80/ 261 vC.) oder eher noch eines Seleukos IV (187/75 vC.; Zusammenfassung der Indizien aus älterer Forschung bei Colpe 104/7 u. The Cambridge History of Iran 3, 2 [1983] 831/ 6). Zugrundegelegen haben kann Oneiromantie von ähnlichem Charakter, wie Herodot beschreibt: ‚u. als die Nacht hereinbrach, hatte Kyros ... im Schlaf folgendes Gesicht. Er meinte, den ältesten von H.' Söhnen mit Flügeln an den Schultern zu sehen, von denen er mit dem einen Asien, mit dem anderen Europa überschattete' (1, 209). Denn damit wird eine Weltherrschaft im Namen des H. verbildlicht. Der Großkönig, der sie ausüben soll, nämlich Dareios, an den das Reich des Kyros fallen soll (1, 210), kann für die drei- oder vierhundert Jahre später wirkenden Mager zum Prototypen eines politischen Erlöserkönigs geworden sein. Der folgende Text hat Anspruch, sinngemäß zur ältesten Aussage dieser Mager gehört zu haben: ‚Das wird die Zeit sein, in der die Gerechtigkeit verbannt wird, die Unschuld verhaßt ist u. die Schlechten die Guten als Beute feindlich verschleppen. Kein Gesetz, keine Ordnung, keine Strenge militärischen Dienstes wird erhalten bleiben. Keiner wird die Alten verehren, keiner erkennt die Pflicht der Frömmigkeit an, keiner erbarmt sich der Frauen oder Kinder: alles vereinigt u. vermengt sich gegen göttliches Gesetz, gegen Naturrecht. Da wird die ganze Erde wie durch eine allgemeine Räuberbande verwüstet. Wenn dies eingetreten sein wird, dann werden die Gerechten u. die, die der Wahrheit folgen, sich absondern von den Schlechten u. in die Einsamkeit fliehen. Nachdem dies ruchbar geworden ist, wird der Gottlose zornig mit einem großen Heer kommen u. mit herangeführten Truppen den Berg umstellen, auf dem sich die Gerechten aufhalten, um sie zu ergreifen. Sobald jene sich von allen Seiten eingeschlossen u. belagert sehen, schreien sie mit lauter Stimme zu Gott u. erbitten himmlische Hilfe, u. Gott erhört sie u. schickt einen Großen König vom Himmel, der sie herausnimmt u. befreit u. alle Ruchlosen mit Feuer u. Schwert vertilgt' (Lact. inst. 7, 17, 9 = Bidez / Cumont nr. 15a Text 1). Die Unterscheidung des vom Himmel herabsteigenden ‚Großen Königs' vom ihn entsendenden Gott hat noch gut iran. Parallelen in Zand ī Wohuman Yasn 7, 3/8 Anklesaria (= 3, 14/8 West) u. J̌āmāsp-Nāmag 49 (117 Messina). Es besteht eine sachliche Verbindung zwischen der Wiederherstellung der Gerechtigkeit, der Alltagstugenden, der Zucht militärischer Strenge durch den Großen König u. dem Herrschen des obersten Gottes über alle irdischen Herrschaften hinweg u. seinem Leuchten als Stern. In dieser Verbindung u. nicht in der Übernahme einer Rolle des zoroastrischen Saoschyant (so Hinnells 146) dürfte der Grund für die eschatologische Mythologisierung des Erlöserkönigs liegen.

b. Nationaliranischer Inhalt. Die Einstellung der Mager war offenkundig nicht zoroastrisch, sondern royalistisch-nationaliranisch. Ihre Lehre weist mit der zoroastrischen eine noch punktuellere Berührung auf als die Ideologie der Achämeniden. Die Berührung, die ihren Grund in einer substanzlos gewordenen historischen Beziehung hat (s. o. Sp. 1065f), bestand in der für solche Mager wie für Zoroastrier gegebenen Möglichkeit, die Weltherrschaft des Königs durch die des Auramazdā (sic; vgl. C. Colpe: H. W. Haussig [Hrsg.], WbMythol 4 [1986] 300f) zu symbolisieren u. umgekehrt, ferner darin, diesen Sachverhalt auch in demjenigen Planeten repräsentiert zu sehen, der den Namen des Gottes trägt (vgl. Lact. inst. 7, 18, 2: *Juppiter; iran. Äquivalente: J. Hampel, Art. Sterne, Sternverehrung: Haussig aO. 439/42). Dieser Gottesname braucht ebensowenig substantiellen Zoroastrismus anzuzeigen wie seine östl. Form Rēmažd (O. Hansen, Art. Almesti: ebd. 256f).

c. Antigriechische Tendenz. Die Mager haben sich auf einen Berg zurückgezogen, weil

ein impius gegen sie zog. Das kann am ehesten ein griech. Feldherr gewesen sein, der als Erneuerer des Herrschaftsanspruchs des verhaßten Alexander angesehen wurde. Vielleicht war der Berg direkt das Βαγίστανον ὄρος (der heutige [Behistān →] Bisutūn), von dem Diodorus Siculus (2, 13, 1/3) sagt, daß er der Berg des Zeus (= Ahura Mazdā) war (mehr bei H. v. Gall, Art. Berge: Haussig aO. 308f). Doch kommen auch andere Berge in Frage, auf denen die Iranier zu opfern pflegten (Herodt. 1, 131; Strabo 15, 3, 13; Appian. 12, 65).

II. Neuverwendung gegen Rom. a. Kleinasiatischer Ausgangspunkt. Aus der Geschichte der weiten Verbreitung u. Neuverwendung der H.-Orakel ist eine Station in der Aufsplitterung Anatoliens zu erschließen, die mit u. nach dem Frieden von Apamea zwischen dem Seleukidenreich u. Rom nebst seinen Bundesgenossen Pergamon u. Rhodos 188 vC. vollzogen worden war. Dabei wurde Ilion / Troia zu einer freien Griechenstadt deklariert u. könnte ein Symbol für kulturelle Autonomie geblieben sein. Ansprüche auf eine solche dauerten fort, seit Mysien, Phrygien, Lydien u. Karien mit der Umwandlung des Pergamenischen Reiches in die röm. Provinz Asia (123 vC.) der Auspowerung durch fremde Steuerpächter verfielen. Unter diesen Verhältnissen wäre eine Ereigniskritik des Inhalts verständlich, daß ‚illa Troiana gens' nicht hätte gegründet werden dürfen. Das kann sich auf deren Übertragung durch Anchises / Aineias nach Rom beziehen. Von daher ergibt sich ein Sinn, wenn die Deutung eines von H. überlieferten Traumes besagt, ‚daß das röm. Imperium u. der röm. Name ausgetilgt werde' (Lact. inst. 7, 15, 19 = Bidez / Cumont nr. 1 u. 13a; vgl. Windisch 45).

b. Gesamtvorderasiatischer Standpunkt. Es kann sein, daß von da aus die H.-Orakel am ehesten unter Mithridates VI v. Pontos (120/63 vC.) im orientalisch-politischen Sinn erweitert wurden. In eine verbreitete antiröm. Position, wie sie in jener Zeit bestand (vgl. Fuchs 31/5 mit vielen sibyllinischen Parallelen), paßt jedenfalls die Aussage: ‚Die Ursache dieser Verwüstung u. Verwirrung wird die sein, daß der Name Roms, in dem jetzt die Welt regiert wird, von der Erde vertilgt werden u. die Herrschaft nach Asien zurückkehren wird; dann wird der Orient wieder herrschen u. der Okzident dienen' (Lact. inst. 7, 15, 11 = Bidez / Cumont nr. 13b; dazu Windisch 50). Gleichsinnige Aussagen, die das H.-Zeugnis in einen weiten Zusammenhang rücken, stellt Kippenberg, Orient zusammen. Vergil wird über die Besiegung der ‚Macht des Orients' (Aen. 8, 687) in der Schlacht bei Actium genau das Gegenteil sagen (ebd. 8, 675/713)!

III. Verhältnis zur jüd. Apokalyptik. a. Szenerie u. Prodigien. Die H.-Orakel haben ursprünglich wahrscheinlich keine apokalyptische Chronologie gehabt. Die 6000 Jahre, die die gegenwärtige Welt bis zur Vollendung (συντέλεια) dauern soll (Aristokritos, Theosophie; Lact. inst. 7, 14, 8/16; s. u. Sp. 1080), fügen sich nicht zur zoroastrischen Weltalter-Lehre (anders Hinnells); denn die Schlechtigkeit dominiert während dieser Zeit ungebrochen, von keinem Erlöser in den letzten 3000 Jahren bekämpft, u. wird erst mit einem siebenten Jahrtausend abgelöst. Dahinter steht eher die jüd. oder christl. Woche oder die griech. Hebdomas. (Joh. Lydus wird im 6. Jh. sogar von allen [den Chaldäern um Zoroaster u. um H. wie von den Ägyptern] sagen können, daß sie von der Zahl der Planeten in der Hebdomas die Tage übernahmen [mens. 2, 4 = Bidez / Cumont nr. 9].) Innerhalb dieser beiden Siebentage-Schemata aber kommt es vom jüd. Topos der sechstägigen Schöpfung her (J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1250/69, bes. 1252f) auf die universalistische Typisierung der Weltepoche an, in der Arbeit u. alle weiteren Verhältnisse stattfinden, aus denen Erlösungsbedürftigkeit entsteht. Nur unter Absehen von diesem Tatbestand konnten, implizit vielleicht schon von antiken, aber explizit sicher von modernen Autoren, die tausend Jahre Erlösung, deren Typos der Schöpfungstag der Sabbatruhe ist, mit den tausend Jahren verwechselt werden, in denen der endzeitliche Widersacher in Fesseln liegt (Näheres bei K. Berger / C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT [1987] 327f). Innerhalb dieses Rahmens hat das ganze Repertoire der apokalyptischen Prodigien Platz (Zusammenstellungen bei Boyce, Sibyl; Flusser; Colpe). Die meisten sind so unspezifisch geworden wie zB. Lact. epit. 66 (71), 1; inst. 7, 14, 16. 25, 1 (= Bidez / Cumont nr. 11 b/d), daß es keinen Sinn macht, für sie einen jüd. oder iran. Ursprung zu erweisen (letztes Ende steht bevor, Bosheit nimmt überhand, alle alten

Autoritäten sagen es). Nur in Ausnahmefällen wird der iran. Ursprung, mehr noch als durch den Namen, durch Inhalte sichergestellt, die Parallelen im J̌āmāsp-Nāmag, Indischen oder Kleinen (ed. F. Justi, Der Bundehesh [1868]) u. Iranischen oder Großen (ed. B. T. Anklesaria, Zand-Ākāsīh [Bombay 1956]) Bundahišn, Zand ī Wohuman Yasn oder in Dēnkard Bücher 7 u. 8 (Inhaltsangabe: de Menasce 38f. 63/7), aber nicht in jüdischen u. christlichen Apokalypsen haben. Solche sind Ausbleiben der Frucht an blühenden Pflanzen u. Trockenheit (Zand ī Wohuman Yasn 4, 18f. 46 [2, 31. 42]), Krieg zwischen benachbarten Städten, Überwältigung dreier Könige durch einen mächtigen Feind aus dem Norden, *Erdbeben (A. Herrmann: o. Bd. 5, 1070/113, bes. 1086/96), Überleben der endzeitlichen Schrecken durch ein Drittel der Gottesfürchtigen, Regen zur falschen Zeit (Gr. Bundahišn 33, 30 u. ö.) u. unzuträgliche Wechsel von Hitze u. Kälte (Zand ī Wohuman Yasn 4, 41/4 Anklesaria [2, 41f West]), Übergang der Weltmacht an andere Völker (Nichtiranier in Ayādgār ī J̌āmāspīg 11, 3/6; 12, 8/16 als Vorbereitung von 16, 2/6 [vgl. Lact. inst. 7, 15, 7f; fehlt bei Bidez / Cumont]; 16, 27/36. 49f) sowie die Vorschau auf das endzeitliche Feuer (Ind. Bundahišn 30, 31/3 bzw. Gr. Bundahišn 34, 31/3 u. passim in den Apokalypsen; von da vgl. Hen. aeth. 52, 6; 67, 4/9; 4 Esr. 8, 23; Orac. Sib. 3, 84/7; 4, 172/7 mit Lact. inst. 7, 21, 3/7 [= Bidez / Cumont nr. 16] u. mit Iustin. apol. 1, 20, 1 [s. u. Sp. 1079]).

b. Erlösergestalt. Die Konvergenz der Eschatologien (s. u. Sp. 1073f) u. die Austauschbarkeit der Motive, insbesondere der Prodigien (s. o. Sp. 1062f), hat die Erlösergestalt nicht einbezogen (anders Flusser). Der ‚Menschenähnliche' von Dan. 7, 13 hat mit dem ‚Großen König' der H.-Orakel nichts zu tun (zum Ganzen ausführlich Colpe 107/12).

D. Christliche Hystaspes-Orakel. I. Beiläufige Aussagen mit Hystaspes-Überlieferungen. a. Jüdisch-christliche Diffusion apokalyptischer Motive. Auch die Untersuchung christlicher Verwendung, Ergänzung, Umordnung oder Veränderung des jüd. Materials hängt davon ab, ob man sich auf solche Zitate beschränkt, in denen H. genannt wird, oder solche hinzunimmt, die mit jenen verwandt erscheinen, ohne den Namen zu haben. Letzteres ist namentlich aufgrund zahlreicher Einzelheiten in Endzeitschilderungen geschehen, wie P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde (1934) 147/62. 193/7 u. a. sie zusammenstellt. Dieser Tatbestand ist zwar für das Auseinandersetzungsproblem von höchstem Belang, aber er deckt sich hier, über den rein jüd. Tatbestand (s. o. Sp. 1070) noch hinausgehend, mit der ganzen Apokalyptik u. läßt sich unter Anleitung eines Stichwortes ‚H.' nicht sinnvoll untersuchen. Denn die Identifikation des zum Stichwort gehörigen Inhalts, mit dessen Ansatz die Analyse der Motive zu beginnen hätte, hängt ihrerseits davon ab, wie man das historische Problem der Christianisierung der jüd. Apokalyptik im einzelnen löst. Berücksichtigt man dies nicht, dann kann man in Zirkelverfahren geraten: man erweitert den Stichwortinhalt, indem man das ganze christl.-apokalyptische Repertoire in ihm unterbringt (so Flusser 39/68 mittels der Elia-, Henoch- u. Esra-Apokalypsen sowie des ‚Buch[es] des Zerubabel' u. der Elchasai-Überlieferung) u. hat dann H.-Texte als Grundlage der christl. Apokalyptik von der Offenbarung des Johannes an, oder man engt ihn in Einzelheiten ein (so zB. Philonenko u. Hinnells) u. erwartet dann, daß die Christlichkeit eines Dokuments oder eines apokalyptischen Inhalts als Kriterium für die weiter erforderlichen Unterscheidungen taugt. Nicht das Gesamt-, sondern nur ein Einzelproblem ist auf diese Weise zu lösen.

b. Christologische Umdeutung des Großen Königs. Eine jüd. oder christl. Übernahme der Erlösergestalt, von der in der Apokalyptik (s. o. Sp. 1071) u. im NT (s. u. Sp. 1076) nichts zu spüren ist, muß am Rande, evtl. erst im Judenchristentum, doch erfolgt sein. Das Zeugnis liefern die Elkesaiten (G. Strekker, Art. Elkesai: o. Bd. 4, 1171/86). Nach Epiph. haer. 19, 3, 4 sprach Elxai von Christus als dem Großen König (s. o. Sp. 1068), u. nach Hippol. ref. 9, 15, 1 wird der Sohn Gottes (der ebd. 9, 13, 2f als männlicher Engel von ungeheurer Größe beschrieben wird) ‚Großer König' genannt; nach ebd. 9, 15, 1 kann nach sexueller Verfehlung laut Alkibiades eine zweite Vergebungstaufe im Namen des großen u. höchsten Gottes u. seines Sohnes, des Großen Königs, empfangen werden (zum Ganzen Luttikhuizen 62. 70/4. 87. 120. 196/9; die Zusammenstellung bei J. Irmscher, Das Buch des Elchasai: Hennecke / Schneem.[5] 2, 619/23 ist überholt). Hier dürfte der eschatologische Erlöserkönig, von dem schon die ältesten H.-Orakel sprachen, die Vorstellung gewesen sein, auf die hin die Elkesaiten ihr Christus-Bild verständlich machen wollten.

c. Konvergenz der Eschatologien. Es ergab sich eine Eschatologie mit den wichtigsten apokalyptisch-chronologischen Stationen, wie etwa Lact. epit. 66 (71), 3 (= Bidez / Cumont nr. 14b) das klass. Kompendium der Ereignisse in Lact. inst. 7, 16, 4/12 (= Bidez / Cumont nr. 14a), das wegen seiner fünf spezifischen Parallelen zum Bahman-Yašt (2, 43. 44. 47. 63; 3, 2 West = 4, 47f. 49f. 54f; 5, 8/10; 6, 2 Anklesaria) u. einer weiteren zu J̌āmāsp-Nāmag 11/3 (113 Messina) gegenüber nur einer unspezifischen zu 4 Esr. 4, 51/5, 13 den H.-Orakeln zuzurechnen ist, zusammenfaßt: ‚Es wird dann eine fluchwürdige Zeit sein, in der niemand mehr Freude am Leben hat. Schließlich geraten die Dinge in einen solchen Zustand, daß man die Lebenden betrauert u. die Toten beglückwünscht. Städte u. Flecken gehen zugrunde, bald durch Feuer u. Schwert, bald durch häufige Erdbeben, bald durch überflutende Wasser, bald durch Seuchen u. Hunger. Die Erde bringt keinen Ertrag mehr hervor; sie ist unfruchtbar durch das Übermaß von Kälte oder Wärme. Alles Wasser verwandelt sich teils in Blut, teils schlägt es in Bitterkeit um, so daß nichts mehr für Speisen brauchbar oder zum Trinken heilsam ist. Zu diesen Übeln gesellen sich noch Schreckenszeichen vom Himmel, damit den Menschen nichts fehle, was Furcht erregt. Häufig ist das Erscheinen von Haarsternen, die Sonne umdüstert sich zu immerwährender Blässe, der Mond färbt sich in Blut u. ergänzt nicht mehr die Einbuße des verlorenen Lichtes; die Sterne fallen sämtlich vom Himmel, den Zeiten bleibt nicht mehr ihre Gesetzmäßigkeit, Winter u. Sommer sind vermengt. Dann verkürzt sich auch das Jahr u. der Monat u. der Tag'. Strukturell gleichartige endzeitliche Katastrophenfolgen ergaben sich in der jüdisch-christl. Apokalyptik. Es geht also nicht an, aus dem 7. Buch der Institutiones des Laktanz die kompletten Kap. 16; 17 u. 19 zusätzlich zu den in ihnen u. in den Kap. 14; 15; 18; 21; 24; 25 u. 26 zitierten oder mit hoher Wahrscheinlichkeit als H.-Tradition zu erweisenden Stücken für eine zusammenhängende Epitome aus den H.-Orakeln zu halten (so Flusser 16f u. passim; Gegenargumente auch bei Boyce, History 378_{63}). Das hat notwendig die Annahme zur Folge, diese hätten den ganzen Bestand jüdisch-christlicher Motivik enthalten u. müßten deshalb, dem Namen ihrer Gewährsperson zum Trotz, eine jüd. Apokalypse gewesen sein, die auf Griechisch vor der Zerstörung des Tempels, wahrscheinlich zu Beginn der christl. Ära, verfaßt worden sei (so Flusser 70 u. ö.). Die Parallelisierung von Apc. 11, 3. 5/7. 9. 12f; 13, 3/5. 12/6; 19, 20 mit Lact. inst. 7, 17, 1/8 (vorgenommen u. einer anderen Reihenfolge der Apc.-Stellen zum Erweis ihrer literarischen Abhängigkeit zugeordnet von Flusser 68/70) zeigt nicht, daß die H.-Orakel schon eine Quelle der Offenbarung des Johannes waren, sondern lediglich, daß die jüd.-christl. u. die iran. Eschatologie in ihrer apokalyptischen Grundanlage konvergierten. Diese Konvergenz war allerdings die Voraussetzung dafür, daß in der Folgezeit H.-Orakel explizit in die christl. Eschatologie eingesetzt werden konnten.

II. Programmatische Hystaspes-Weissagungen in der Alten Kirche. Außer daß H.-Überlieferungen im marginalen Sonderfall der elkesaitischen Christologie u. bei der generationenlangen Verchristlichung der jüd. Apokalyptik mitverwendet worden sind, haben sie auch für die fertige christl. doctrina ihre Bedeutung gehabt. Laktanz bezeugt dies in dreifacher Hinsicht: für die Entwicklung, die zu ihm selbst hinführt, für sein eigenes System u. für Grundaspekte der Eschatologie, die die Theologie nach ihm weiterhin enthalten wird.

a. Geschichtstheologische Entwicklung. Im Anschluß an eine Anspielung auf das Fest der Passio Christi sagt Laktanz: ‚(3) Das ist die Nacht, die von uns wegen der Ankunft unseres Königs u. Gottes durch Nachtwache gefeiert wird; diese Nacht hat einen doppelten Grund: daß er in ihr das Leben empfing, als er litt, u. daß er später die Herrschaft über den Erdkreis übernehmen wird. (4) Das ist der Befreier, der Richter, der Rächer, der König u. Gott, den wir Christus nennen, der vor seiner Herabkunft folgendes Zeichen geben wird. (5) Plötzlich wird ein Schwert vom Himmel fallen, damit die Gerechten wissen, daß der Führer der heiligen Heerschar herniedersteigen wird. Er steigt (dann wirklich), von Engeln begleitet, mitten auf die Erde herab, eine unlöschbare Flamme geht ihm voraus, u. die Kraft der Engel liefert jene Menge, die um den Berg

herum lagert, den Händen der Gerechten aus; von der dritten Stunde bis zum Abend wird niedergehauen, Blut fließt in Strömen. Aber wenn alle Truppen vernichtet sind, wird der Gottlose allein entkommen, doch seine eigene Kraft wird ihn verlassen. (6) Dieser ist es, der der Antichrist genannt wird, er selbst hingegen wird sich fälschlich für Christus ausgeben u. gegen die Wahrheit kämpfen. Besiegt entkommt er, fängt den Krieg aber immer von neuem an u. wird immer wieder besiegt, bis er in einer vierten Schlacht, nachdem alle Gottlosen erledigt sind, endgültig niedergekämpft u. gefangen genommen wird u. schließlich für seine Verbrechen die Strafe erleiden muß‘ (inst. 7, 19, 3/6). Dieses Stück verbinden Bidez / Cumont (nr. 15a Text 3, aber erst mit § 5 beginnend, aus § 6 ‚sed se ipse Christum mentietur et contra verum dimicabit et‘ auslassend u. § 7/9 mit apokalyptischen Einzelheiten anhängend) mit dem o. Sp. 1067f zitierten durch das folgende (nr. 15a Text 2): ‚Wie alle Propheten aus dem göttlichen Geist u. ebensosehr die Seher aus Eingebung der Dämonen gesungen haben, wird es künftig folgendermaßen geschehen. H. nämlich, den ich oben [nämlich 7, 15, 19; die erste Erwähnung, zitiert o. Sp. 1069] erwähnt habe, sagt, nachdem er die Ungerechtigkeit dieses letzten Zeitalters beschrieben hat, daß die Frommen u. Glaubenden von den Bösen getrennt werden u. mit Weinen u. Stöhnen die Hände zum Himmel erheben u. die Gunst Juppiters erflehen: Juppiter wird auf die Erde schauen, die Stimme der Menschen hören u. die Sünder auslöschen. Dies alles ist wahr, außer dem einen, daß er nämlich sagt, Juppiter werde jenes tun, was (in Wahrheit) Gott tun wird. Aber auch jenes ist nur durch Betrug der Dämonen ausgelassen worden, daß nämlich dann Gottes Sohn vom Vater geschickt werden wird, der alle Übel vernichtet u. die Frommen befreien wird‘ (inst. 7, 18, 1f; dazu Windisch 45; es folgt eine Bestätigung durch Orac. Sib. 5, 107/10; 3, 652f; 8, 326/8). In der Tat gehört dies alles in ein u. dieselbe apokalyptische Episode u. bietet innerhalb derselben in zwei Stücken die iranische u. in einem die christl. Version. Aber diese Episode ist nicht schon in den H.-Orakeln Teil eines chronologischen Gerüstes gewesen, innerhalb dessen hier von einem zweiten bösen König bzw. *Antichristen gesprochen werden könnte (so Flusser 21/3). Er wird erst zu einem zweiten, indem diese Episode der in inst. 7, 16, 3 beschriebenen nachgeordnet wird, in der ein sehr mächtiger Feind der Frommen die Herrschaft über Asien an sich reißen wird. Daß dieses nicht Komposition des Laktanz ist, wird dadurch erwiesen, daß auch die kopt. Elia-Apokalypse (29, 7/11 u. 31, 15/34, 9), vielleicht *Hippolyts (C. Scholten: o. Bd. 15, 507) Schrift De Christo et Antichristo (zu beiden W. Schrage: JüdSchrHRZ 5 [1980] 204/6) u. einige sibyllinische Zusammenhänge (2, 154/6. 167f. 170f. 186/8; 7, 16), falls sie so wiederherstellbar sind (zum Ganzen W. Bousset, Der Antichrist [1895] 49/55), sowie eindeutig das Carmen apologeticum (823/9 u. 891/7; vgl. 995. 1008. 1018/41) des *Commodian (L. Krestan: o. Bd. 3, 250) zwei Antichristi aufweisen (bei Commodian ist der zweite ein König aus Persien!). Statt deshalb die H.-Orakel nun auch noch zur Quelle Commodians zu machen (so Flusser 29/39), muß man eher annehmen, daß mit ihnen die apokalyptische Chronologie, so wie sie bis dahin jüdisch-christlich ausgebildet war, erweitert worden ist. Diese Erweiterung des eschatologischen Aufrisses führt an der ntl. Apokalypse (die deshalb mit den H.-Orakeln auch nichts zu tun hat; s. o. Sp. 1074) vorbei; doch wird in die Erweiterung dann auch das schon in Apc. 11, 3/14 auftretende Wirken, Sterben u. Entrücktwerden der beiden Propheten als weitere eschatologische Zeiteinheit einbezogen. Mit dem zusätzlichen Faktor des zum Antichristen gemachten Widersachers aus den H.-Orakeln geht die ganze Entwicklung aus dem Vergleich zwischen Laktanz u. der kopt. Elia-Apokalypse bei K. Berger, Die Auferstehung der Propheten u. die Erhöhung des Menschensohnes (1970) 66/82 hervor.

b. Das System des Laktanz. Im 7. Buch der Institutiones handelt Laktanz nicht nur ‚vom seligen Leben‘ als einem weiteren Thema nach der Widerlegung des Polytheismus u. der Entstehung des Götterglaubens (Buch 1 u. 2, u. a. mit umfassender Anführung des Euhemeros; K. Thraede: o. Bd. 6, 877/90), der parallel dazu notwendigen Auseinandersetzung mit der Philosophie (Buch 3), der durch den Sohn Gottes gebrachten wahren Religion u. der auf der heidn. aufbauenden christl. Ethik (Buch 4 u. 6, zwischen denen Buch 5 gegen die Christenverfolger allerdings eine Einschaltung ist, die

sich auch in die Systemtendenz nicht fügt); denn er ist nicht ‚als Theologe rückständig: chiliast. Eschatologie; keine Trinitätslehre; dualist. Welt- u. Menschenbild, monist. Überdachung‘ (so E. Heck: LexMA 5 [1991] 1606). Er nimmt vielmehr alles (dazu umfassend A. Wlosok: R. Herzog / P. L. Schmidt, Hdb. der lat. Liter. der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 [1989] 385/91) in die Eschatologie auf, wobei es ihm die auch sonst folgenreich gewordene Gliederung in eine individuelle (‚Unsterblichkeit‘: Kap. 1/13) u. eine universale (‚Lehre von den letzten Dingen‘: Kap. 14/27) Endzeit ermöglicht, Anthropologie, Tugendlehre bzw. Ethik u. den heilspädagogischen Teil der Christologie dem ersteren, Prophetien, Weltherrschaften, Jüngstes Gericht bzw. Gerechtigkeit Gottes u. den heilsgeschichtlichen Teil der Christologie dem letzteren Aspekt zuzuweisen. Insofern konzentriert sich sein programmatisch umfassender Umgang mit der heidn. Literatur wie mit der christl. Bibel im Prinzip seiner Darstellung der Weltendzeit, selbst wenn es dann in der Durchführung nicht so viel Gelegenheit gibt wie vorher, abgrenzend gewisse Rhetoren u. Statthalter, zustimmend Sibyllen u. Dichter oder gar Seneca, den ‚scharfsinnigsten aller Stoiker‘ (inst. 2, 8, 23), u. Cicero, den ‚Fürsten der röm. Philosophie‘ (ebd. 1, 17, 3), zu nennen. Die Heranziehung der H.-Überlieferungen steht unter diesem Prinzip. Alle bisher überlieferungsgeschichtlich auseinandergenommenen Zitate wären hier in ihrer ursprünglichen Zusammensetzung noch einmal anzuführen. Die Tatsache, daß grundsätzlich nichts fehlt (es hätte grundsätzlich mehr sein können!), weist auf eine konsequent gestaltete christl. Positivität im Verhältnis zu den unverkürzten Testimonien der heidn. wie der jüd.-christl. Vergangenheit. Sie macht Laktanz zu einer Art enzyklopädistischem Verwandten des *Isidor v. Sevilla, der mit seinem Weltalterschema seinerseits ein geschichtstheologischer Verwandter des Laktanz ist. In diesen Zusammenhang gehört die Selbstverständlichkeit, mit der für Laktanz Sibyllen u. Propheten, die Apokalyptiker Daniel u. Johannes u. im Verein mit allen eben auch H. für denselben Weltplan Gottes, des Vaters aller Menschen, zeugen. In diesem besteht deswegen auch eine richterliche Identität zwischen dem von Juppiter / Ahura-Mazdā u. dem von Gott, dem Vater des Einen Sohnes, Gesandten. Diese Verchristlichung wird in der Epitome der Institutiones vorgenommen. ‚Aber jener Rasende (scil. der gottlose König), der in unversöhnlichem Zorne wütet, rückt mit dem Heere an u. belagert den Berg, auf den sich die Gerechten geflüchtet haben. Nachdem diese sich umlagert sehen, rufen sie mit lauter Stimme zu Gott um Hilfe, u. Gott erhört sie u. schickt ihnen einen Retter. (67, 1) Dann öffnet sich der Himmel in tiefem Schweigen der Nacht, u. Christus steigt mit großer Macht herab. Feuriger Glanz u. eine unzählbare Schar von Engeln geht vor ihm her, u. die ganze Menge der Gottlosen wird ausgetilgt, in Strömen fließt das Blut. Der Führer selbst entkommt, erneuert mehrmals das Heer u. liefert eine vierte Schlacht. In dieser wird er gefangen u. mit allen übrigen Tyrannen dem Feuer überantwortet. (67, 2) Aber auch der Fürst der Dämonen selbst, der Urheber u. Anstifter der Übel wird in Ketten geschlagen u. in Gewahrsam gebracht, auf daß die Welt Friede erhalte u. die so viele Jahrhunderte lang mißhandelte Erde zur Ruhe komme‘ (epit. 66, 10/67, 2 = Bidez / Cumont nr. 15b). Hiermit, wie wohl auch bei Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 1066), wird zugleich Christus an Stelle des Großen Königs (o. Sp. 1068; zu unterstellen auch o. Sp. 1069f) gegen die röm. Herrschaft in Anspruch genommen, dann also nicht mehr, weil sie okzidentalisch, sondern weil sie heidnisch ist.

III. Vorbereitung der mittelalterlichen Sicht. Zeitweise hat sich das ganze Herkunftsproblem der *Apokalyptik (so bei J. Sickenberger: o. Bd. 1, 510) u. damit auch die historische Bestimmung ihres späteren theologischen Ortes an H. geheftet. Wichtig war die Überlieferung in der Tat, aber partiell. Denn nur in ihrer namentlich durch Laktanz besiegelten Konvergenz mit jüdisch-christlicher Eschatologie haben die H.-Orakel einen gewissen Einfluß auf den abendländischen *Chiliasmus ausgeübt (W. Bauer: o. Bd. 2, 1076).

a. Zurücktreten des Hystaspes-Namens. In welchem Umfang sich H.-Texte bei Laktanz anhand von Similien auch identifizieren lassen, die Zahl derer, die demgegenüber dazu den H.-Namen enthalten, ist sehr klein. Im apokalyptischen Zusammenhang begegnet er nur je einmal in den Institutiones (7, 18, 2, hier allerdings an sachlich zentraler Stelle; s. o. Sp. 1075) u. in der Epitome (68 [73], 1 zu

Beginn des Schlußkapitels). Die letztere Stelle lautet: ‚Deshalb, weil alle diese Dinge wahr u. zuverlässig sind – denn sie sind durch die gleichlautenden Weissagungen aller Propheten verkündet, u. mit diesen stimmen auch die Aussprüche des Trismegistos, des H. u. der Sibyllen überein – deshalb darf man nicht mehr daran zweifeln, daß alle Hoffnung des Lebens u. des Heiles auf der Religion Gottes allein beruht' (Bidez / Cumont nr. 11a; dazu Windisch 44). Hier kommt es Laktanz in erster Linie darauf an, zusätzliche Zeugen aufzurufen. Als solche hatte schon Justin die Sibylle u. den H. zusammen genannt, einmal für die Aufzehrung des Vergänglichen durch das Feuer (apol. 1, 20, 1 = Bidez / Cumont nr. 6, dazu Windisch 26), u. ein zweites Mal, um die Verhängung der Todesstrafe für die, welche solche Prophetenbücher lesen, als Werk der Dämonen zu brandmarken, welche die Menschen von der Erkenntnis des Schönen (!) fernhalten wollen (apol. 1, 44, 12 = Bidez / Cumont nr. 7, dazu C. Colpe: o. Bd. 9, 596f; P. G. van der Nat: ebd. 755f). Justin bestätigt damit die Wichtigkeit von Sibylle u. H. schon vor Laktanz. Bei diesem steht dann aber die Nennung des Hermes Trismegistus zur Masse der Verwendung hermetischen Gedankengutes (A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960, 261f) in einem ähnlichen quantitativen Mißverhältnis wie die Nennung des H.-Namens zur Verwendung seiner Orakel. Bei Trismegistus scheint es sogar mehr darauf anzukommen, daß sein erhabener Name genannt werden kann, als daß er wirklich Altern u. Verfallen der Welt prophezeit hat (dies wird im Anschluß an epit. 66 [71], 3 [Bidez / Cumont nr. 14b; s. o. Sp. 1073] gesagt, läßt sich aber aus hermetischer Literatur nur mit Ascl. 26 verifizieren). Dies zeigt, daß die Zeugen Hermes u. H. weniger wichtig sind als das, was über das Weltende u. den Jüngsten Tag gesagt werden soll: wenn es künftig darum geht, wird ‚teste David cum Sibylla' genügen.

b. Aufgehen im Millenarismus. Die 1000 Jahre im locus classicus Apc. 20, 1/10 stammen zwar auch aus iranischer Tradition, jedoch nicht den H.-Orakeln, sondern aus einer anderen, die von dem Drachen Aži Dahāka als Endfeind (richtig schon W. Bousset, Die Offenbarung Johannis[6] = Meyers-Komm. 16 [1906] 436) u. vom letzten der zwölf Millennien des zoroastrischen Weltenjahres als Endzeit bestimmt ist (zur Kontinuität des ersten Motivs kurz C. Colpe, Art. Iranische Religionen: EvangKirchenlex 2 [1989] 717/24, zur Endzeitchronologie ders., Art. Eschatologie: Haussig aO. [o. Sp. 1068] 333/40). Allerdings konnte dieses Jahrtausend leicht auch im millenarisierten Sechs- oder Siebentageschema (o. Sp. 1070) gesehen werden, zumal in seinem Rahmen dann die endzeitlichen Drangsale nicht mehr spezifisch sind; denn die ‚Theosophie' des Aristokritos (o. Sp. 1064. 1070) zeigt, daß die Konvergenz der Eschatologien die Einfügung dieses chiliastischen Details in den chronologisch nicht so detaillierten Zusammenhang der H.-Orakel ganz einfach gemacht hat. So wird Laktanz denselben Vorgang belegen, wenn er sagt: ‚Die Siebenzahl ist gesetzmäßig u. vollständig: denn es gibt auch sieben Tage, durch deren abwechselnde Rückkehr die Jahreskreise vollendet werden, u. sieben Sterne, die nicht untergehen, u. sieben Gestirne, die Irrsterne genannt werden, u. von denen man glaubt, daß ihre ungleichen Bahnen u. ungleichmäßigen Bewegungen die Veränderung der Dinge u. Zeiten bewirken ... Durch sechs saecula, das sind sechstausend Jahre, muß die Welt in diesem Stadium bleiben, denn der große Tag Gottes ist begrenzt durch den Lauf von tausend Jahren ... Religion u. Wahrheit müssen in diesen sechstausend Jahren leiden, während die Schlechtigkeit übermächtig ist u. dominiert; wiederum ist es notwendig, daß am Ende des sechstausendsten Jahres alle Schlechtigkeit von der Erde vertilgt wird u. die Gerechtigkeit tausend Jahre lang herrscht' (inst. 7, 14, 8 = Bidez / Cumont nr. 12). Dahinein fügt sich dann auch die Auslegung der 1000 Jahre aus der Apokalypse in inst. 7, 24, 5. 26, 1; epit. 67 (72), 2 (= Bidez / Cumont nr. 18), als hätten sie diesen Zusammenhang nicht schon herstellen helfen. Das tausendjährige ‚Reich der Gerechten' kann dann epit. 67 (72), 3/5 (= Bidez / Cumont nr. 17b) frei in den utopischen Farben des Goldenen Zeitalters (inst. 7, 24, 7 = Bidez / Cumont nr. 17a, mit Bildern auch aus messianischen Weissagungen Jesajas) geschildert werden, die dem Chiliasmus des MA mehr bedeuten sollten als die Autorität eines H.

E. BENVÉNISTE, Une apocalypse pehlevie. Le Žamāsp Namak: RevHistRel 106 (1932) 337/80; Le mémorial de Zarēr, poème pehlevi

mazdéen: JournAsiat 200 (1932) 245/93. – J. BIDEZ / F. CUMONT, Les mages hellenisés 1/2 (Paris 1938). – M. BOYCE, A history of Zoroastrianism 3 (Leiden 1991); The Persian Sibyl and the Zand i Vahman Yašt: CahStudIran 7 (1989) 59/77. – C. COLPE, Der Begriff ‚Menschensohn' u. die Methode der Erforschung messianischer Prototypen (III 1): Kairos 12 (1970) 81/112. – F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux: RevHistRel 103 (1931) 64/93. – D. FLUSSER, H. and John of Patmos: S. Shaked (Hrsg.), Irano-Judaica. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages (Jerusalem 1982) 12/73. – H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt[2] (1964). – D. HELLHOLM (Hrsg.), Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East (Tübingen 1983). – J. HINNELLS, The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman world: E. Sharpe / J. Hinnells (Hrsg.), Man and his salvation (Manchester 1973) 125/48. – O. KAISER, Texte aus der Umwelt des AT 2. Orakel, Rituale, Bau- u. Votivinschriften, Lieder u. Gebete (1986/91). – H. G. KIPPENBERG, Die Geschichte der mittelpers. apokalyptischen Tradition: StudIran 7 (1978) 49/80; ‚Dann wird der Orient herrschen u. der Okzident dienen.' Zur Begründung eines gesamtvorderasiat. Standpunktes im Kampf gegen Rom: Spiegel u. Gleichnis, Festschr. J. Taubes (1983) 40/8. – G. P. LUTTIKHUIZEN, The revelation of Elchasai (Tübingen 1985). – J.-P. DE MENASCE, Une encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkart (Paris 1958). – G. MESSINA, Libro apocalittico Persiano Ayātkār i Žāmāspīk (Roma 1939). – A. PAGLIARO, Il testo pehlevico Ayātkār-i-Zarērān: RendicAccadLincei 6, 1 (1925) 530/64. – A. PERETTI, Sulla duplice stesura del libro d'Istaspe: WienStud 69 (1957) 350/62. – M. PHILONENKO, La sixième vision de IV Esdras et les Oracles d'Hystaspe: ders. u. a. (Hrsg.), L'apocalyptique (Paris 1977) 127/37. – G. WALSER, Rom, das Reich u. die fremden Völker in der Geschichtsschreibung der frühen Kaiserzeit (1951); dazu F. ALTHEIM: Gnomon 23 (1951) 428/34. – G. WIDENGREN, Iranische Geisteswelt (1961); Die Religionen Irans (1965). – H. WINDISCH, Die Orakel des H. (Amsterdam 1929).

Carsten Colpe.

I J

Jagd s. die Nachträge.

Jahr (kultisches).

Vorbemerkung. *Zeit wird in der Wiederkehr gleicher oder doch ähnlicher naturhafter Erscheinungen (Tag u. Nacht; Auf- u. Niedergang der Gestirne; Zodiakos; Vegetationszyklus u. dergleichen) u. evtl. darauf bezogener Erinnerungen an mythische oder historische Ereignisse erfahren. Deshalb eignet allen *Festen, auch denen, die einmalige Ereignisse zum Inhalt haben, prinzipiell ein zyklisches Moment. Das christl. Fest-J., das, im ntl. Schriftenkorpus noch unbekannt, sich in nachapostolischer Zeit unter den Rahmenbedingungen des jüdischen sowie heidnischer Festkalender langsam herausbildete, übernahm neben zahlreichen einzelnen Elementen auch vorgefundene Strukturen kultischer Gestaltung des J. Unter Verzicht auf alle rein kalendarischen Fragen (*Kalender) sollen im folgenden, zugleich als Nachtrag zum Artikel *Fest (s. die Vorbemerkung o. Bd. 7, 747), die wichtigsten Voraussetzungen, Vorgaben u. Unterschiede zusammengestellt u. die Entfaltung des christl. Heilsmysteriums im J.lauf skizziert werden. Zur nichtchristl. Polemik gegen christliche bzw. zur christl. Polemik gegen nichtchristl. Feste s. Klauser, Fest 763/6 u. *Polemik I (antichristlich) u. *Polemik II (antiheidnisch u. antijüdisch).

A. Nichtchristlich. I. Griechenland u. Rom. a. Griechische Welt. Da auch nach vereinheitlichenden Regelungen, die im 7. Jh. vC. zur Blütezeit Delphis in Apollos Namen ergangen waren (Nilsson, Rel.[3] 1, 644f), nicht scharf zwischen Festen von Familien, Geschlechtern, Altersklassen u. privaten Kultvereinen sowie staatlichen u. gemeingriechischen getrennt wurde u. vor allem die Autonomie der Poleis erhalten blieb, zeichnet sich der griech. Kalender durch eine Vielzahl konkurrierender Feste u. Festzyklen aus. Hinzu kamen Feiern, die nur in jedem zweiten, vierten oder siebten J. begangen, u. vereinzelte, die gänzlich unregelmäßig abgehalten wurden (Beispiele: Wiefel 152f; zu dem zeitweise weit verbreiteten Ritus der κλίνην στρῶσαι s. *Lectisternium). Beträchtliche Unterschiede in der Ausgestaltung der Feiern: Opfer allein oder in Verbindung mit

Tänzen, Prozessionen, musischen u. sportlichen Wettbewerben, u. erhebliche Abweichungen, die verschiedene Interkalationsmethoden zwischen den Poleis u. zunehmend auch zwischen Stadt u. agrarisch geprägtem Umland nach sich zogen, gestalten das Bild noch verwirrender. Durch den repräsentativen Vollzug der Riten durch den Staat, der an die Stelle der Bauernreligion trat, ging der Bezug zwischen Festordnung u. agrarischem J. in Griechenland wie in Rom vollends verloren. Dennoch ist seit ältesten Zeiten ein festes Grundmuster kultischer Gestaltung des J. nachweisbar. Am besten ist das Attikas u. Athens bekannt.

1. Verteilung der Feste. Wie im röm., jüd. u. christl. Kalender sind die Feste auch im griechischen sehr ungleich über das J. verteilt. Kein *Monat geht gänzlich leer aus, doch ist eine Konzentration auf die Zeit der Aussaat im Herbst (Boedromion - Pyanopsion [etwa Mitte August bis Mitte Oktober]) u. des Blühens u. Reifens im Früh-J. (Gamelion, Anthesterion u. Elaphebolion [etwa Mitte Dezember bis Mitte März]) nicht zu übersehen (vgl. Deubner, Feste, Tab. des Festkalenders im Anschluß an S. 267 u. O. Gigon, Art. Feste A. Griechisch: LexAltWelt 959f; griech. Monate um einen versetzt bei Sontheimer). Der J.wechsel, der theoretisch mit der Sommersonnenwende zusammenfiel, lag wegen des geltenden Mondkalenders häufig erst zwei Wochen später, weil auch Neumond herrschen mußte. Man hat zwar angenommen, die bekannten Kronia, die am 12. Tag des ersten Monats Hekatombaion (Demosth. or. 24, 26) u. damit sehr nahe zu Neu-J. begangen wurden, assoziierten mit der Gestalt des Gottes Kronos u. Ausgelassenheit, die in manchem an die röm. *Saturnalia erinnert, eine Zeitenwende (U. v. Wilamowitz: SbBerlin 1929, 37f; vgl. ders., Gl. 1, 345; 2, 126), doch wissen die alten Quellen nur von einem *Ernte-Fest (Einzelheiten: Deubner, Feste 152/5; Nilsson, Rel.[3] 1, 512/4; A. Hermann, Art. Ernte: o. Bd. 6, 286/8). Im Gegensatz zu anderen, hier zu behandelnden Kult-J. sind die griechischen in der Tendenz dadurch charakterisiert, daß sie auch kaum andere tiefere Einschnitte oder größere Höhepunkte, etwa in Form eines Frühlings- oder Neujahrsfestes, kannten.

2. Naturfeste. Die J.feste wurden zu Ehren verschiedener Gottheiten begangen: die beiden Frauenfeste, die Thesmophorien im Oktober u. die Skira im letzten Monat (Skirophorion, d. h. Mai/Juni) u. die Eleusinia im Aug./Sept. von Demeter (u. Kore), die nur in Städten ionischer Prägung nachgewiesenen Thargelien am 7. des gleichnamigen Monats (d. h. April/Mai) zu Ehren Apollos, die Lenaia im Dez./Jan. die Anthesterien im Jan./Febr. u. die verschiedenen Dionysia zu Ehren von Dionysos. Fast genau in der Mitte zwischen Lenaeen u. den ‚städtischen Dionysia' im Elaphebolion (Febr./März) lagen die Diasia, das Hauptfest des Zeus; das bedeutendste Staatsfest der Stadtherrin Athena, die Panathenaia, wurde aE. des ersten J.monats begangen, alle vier J. mit besonderem Aufwand. Auch Eros, Poseidon, Hephaistos oder Asklepios besaßen eigene Feiern. Warum gerade die genannten Gottheiten durch eigene Feste ausgezeichnet wurden u. was für deren Plazierung im J.lauf den Ausschlag gab, ist umstritten u. wäre, wenn rein quellenmäßig überhaupt noch möglich, nur für jedes getrennt zu entscheiden. Mit Sicherheit ergibt sich der bei weitem am besten bekannte athenische Festkalender nicht aus Homers u. Hesiods Göttermythen u. -genealogien. Zwar werden an Kultorten mancherlei Beziehungen zu Taten u. Schicksalen der verehrten u. mit ihnen verbundener Gottheiten hergestellt u. in den Feiern ausgestaltet, doch orientieren sich Inhalt u. Stellung der Feste im J.kreis, deren Grundbestand vielfach in Zeiten lange vor Fixierung der Mythen in Ilias, Odyssee u. bei Hesiod zurückreicht, nicht an den Göttergenealogien, sondern begleiten den Gang des bäuerlichen J. Regionale u. selbst lokale Unterschiede in Aussaat, Ernte, Weinkelter u. dergleichen sowie Abweichungen in den Schaltsystemen konnten Festdatum u. jahreszeitlichen Anlaß oft weit auseinanderreißen, entwerten aber keineswegs die Assoziationen, die die Riten selbst erkennen lassen u. die antike Schriftsteller u. Dichter zusätzlich bezeugen.

α. Demeter. Unbestritten ist der bäuerliche Charakter ihrer Feste (I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 684f; H. Herter, Art. Genitalien: ebd. 10, 13f). Die auch außerhalb Attikas weit verbreiteten dreitägigen Thesmophorien waren fest an die Zeit von Pflügen u. Aussaat gebunden (zu den Ausnahmen in Delos u. Theben Nilsson, Feste 316f) u. verfolgten den Zweck, die Fruchtbarkeit der Erde oder noch genauer: die Fruchtbarkeit

des auszusäenden Getreides, zu sichern. Die Ferkel u. Teigwaren, deren Reste an diesem Feste von Frauen aus unterirdischen Höhlen geholt u. symbolisch mit dem auszusäenden Getreide vermischt wurden, waren im letzten J.monat, an den Skira kurz vor Beginn der Ernte, hinabgeworfen worden. Beide Feste waren deshalb eng miteinander verknüpft, wenn auch der genaue Inhalt des Festes in der sengenden Sommerhitze schwer auszumachen ist (zur Deutung des für beide Feste grundlegenden Scholions zu Lucian. dial. meret. 2, 1 [275/7 Rabe] vgl. Deubner, Feste 40/4 u. zu dessen Kritik des Scholions W. Burkert, Kekropidensage u. Arrhephoria: Hermes 94 [1966] 1/25). Auch die Großen Mysterien von *Eleusis waren in ihrem Kern ein Erntefest. Über die sog. Kleinen, die im Frühling in der Athener Vorstadt Agrai am Ilissos begangen wurden, ist wenig bekannt. Möglicherweise haben sie wie die Großen, die spätestens seit dem 7. Jh. vC. knapp einen Monat vor den Thesmophorien zur Zeit der beginnenden Feldbestellung mehrere Tage mit einer Prozession u. anschließenden Geheimfeiern gefeiert wurden, manches von ihrem einst ländlich-bäuerlichen Charakter eingebüßt u. stärker Züge eines aus dem jahreszeitlichen Rahmen gelösten Kultdramas angenommen, wodurch die Eleusinischen Mysterien so tiefgreifend umgestaltet wurden, daß der Homerische Demeterhymnus nicht länger als ihr Aition angesprochen werden könnte (*Initiation). Dennoch behielten die Feiern ihren angestammten Platz im Frühling u. Spätsommer.

β. Apollo u. Artemis. Die Bedeutung des bäuerlichen Lebensrhythmus erhellt auch aus den im April/Mai begangenen Thargelien. Der Name stammt von der Bezeichnung für den Brotlaib, der in diesen Wochen kurz vor Beginn der Ernte aus dem ersten, noch halb unreifen Getreide gebacken u. *Artemis u. *Apollo dargebracht wurde. Damit war eine allgemeine Reinigung der Stadt mit Hilfe eines Sündenbockes (dazu W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1186; vgl. 1220) verbunden (in Athen gab es zwei pharmakoi), der nach einem festlichen Umzug durch die Stadt, einzelne Viertel oder Orte, mit sämtlichen Unreinheiten beladen, davongejagt wurde. J. G. Frazer, The golden bough[3] 6. The scapegoat (London 1913) 224f hat darauf hingewiesen, daß auch in anderen ackerbautreibenden Kulturen besonders kritische Punkte des bäuerlichen J., neben der Aussaat häufig gerade die Vorerntezeit, zum Anlaß allgemeiner Reinigung von Unheil gewählt werden (vgl. Deubner, Feste 193 u. u. Sp. 1103 zum jüd. Versöhnungstag).

γ. Dionysos. (*Liber; Herter aO. 12f.) Offensichtlich wurzeln auch die Dionysos-Feste im Natur-J. Ungefähr im Februar, wenn die Saaten aufgingen u. an den Wegen die ersten Blüten sichtbar wurden, vor allem aber der Wein des Vor-J. nach Abschluß der Gärung trinkfertig war, feierte man drei Tage lang die Anthesterien. Damit verbunden waren Totenehrungen; doch Charakter u. Verlauf des Festes bestimmte der Wein: Auf den ersten Tag der Faßöffnung (Pithoigia), an dem dem neuen Wein in der Nähe eines Dionysos-Tempels am Fuße der Akropolis zugesprochen wurde, folgte der ,Tag der Kannen' (Choës) mit einem Wettrinken der ganzen Stadt, während im Tempel rituell die heilige Hochzeit (*Brautschaft, heilige) des Gottes mit der Frau des Archon Basileus nachvollzogen u. Dionysos anschließend auf einem Schiffskarren durch die Stadt gezogen wurde. Nur der letzte Tag gehörte den Verstorbenen; er hieß ,(Tag der) Töpfe' (Chytroi), weil man Hermes Töpfe mit einer Art Gemüsebrei hinstellte u. dabei in Bitten u. Gebeten der Verstorbenen gedachte. Während die später sog. ,ländlichen Dionysia', an denen die Fruchtbarkeit des im Winter ersterbenden Bodens vor allem durch eine Phallus-Prozession gesichert werden sollte, schon bestanden, längst ehe sie mit Dionysos in Verbindung gebracht wurden (Deubner, Feste 134/8, bes. 135), tragen die um die Mitte des folgenden Monats Poseidon (Dez./Jan.) mit Umzug u. Wettkämpfen begangenen Lenaia orgiastische Züge, die aber in ihrer Urwüchsigkeit keineswegs an das Brauchtum am Parnaß oder gar in Thrakien heranreichten. Das Datum mitten im Winter deutet aber darauf hin, daß zumindest äußerlich auch in Athen der Bezug zur Vegetation gewahrt blieb. Dagegen wurden die ,städtischen Dionysia' wahrscheinlich erst unter den Pisistratiden ,zu Ehren des aus Eleutherai nach Athen überführten Dionysos eingerichtet' (ebd. 139). Obwohl den ,ländlichen Dionysia' nachgestaltet, die von einzelnen Demoi weiter gefeiert wurden, deutet der Phallus hier wahrscheinlich nur noch sekundär auf Fruchtbarkeit hin.

δ. Athene. Die Panathenaeen wurden seit dem 6. Jh. am traditionellen *Geburtstag der Stadtgöttin im Hochsommer gefeiert, erinnerten aber an die Einigung Athens, später Attikas. Im Vordergrund stand deshalb die städtisch-staatliche Pracht u. Machtentfaltung, namentlich an den Großen Panathenaeen alle vier J. Das hinderte aber nicht, dieselbe Göttin Athene bei anderen Gelegenheiten, bes. an den Arretophoria im Pyanopsion (Sept./Okt.), in Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit des Bodens zur Zeit der Aussaat zu ehren.

ε. Zeus. Dagegen schimmern durch Symbolik u. Brauchtum des bedeutendsten Zeusfestes, das zehn Tage nach Schluß der Anthesteria begangen wurde, wieder deutliche Hinweise auf das Gedeihen des Getreides.

3. Historische Feste. Die alten Feste waren in Athen tief im bäuerlichen J.lauf verwurzelt. Sie verloren diesen Charakter u. die damit verbundene Funktion nie ganz, weil das Landleben in der griech. Welt zwar weithin vom Rhythmus der Stadtkultur überformt wurde, doch an seine agrarische Lebensgrundlage gebunden blieb. Neben den Änderungen in Ritus u. Brauchtum, mit denen den gewandelten Lebensverhältnissen Tribut gezollt wurde u. die hier im einzelnen nicht nachzuzeichnen sind, wurden aber auch neue Feste eingeführt, die der Erinnerung an historische Ereignisse galten, so daß unverkennbar archaische Feste wie Thesmophorien oder Skira oder zumindest Festkerne neben ausgesprochen städtisch-politischen standen. Dabei wurden die Ereignisse, deren Erinnerung begangen wurde, vielfach vom tatsächlichen J.tag abweichend auf bestimmte, aus Mythos oder Brauchtum feststehende Tage bezogen. Der für das röm. Fest-J. zeitweise geltende Gedanke, die Zahl der Feiertage liege fest u. dürfe nicht vergrößert werden (s. u. Sp. 1090), spielte dabei aber keine Rolle. Bei den Panathenaeen fällt die Wahl des Festtages abweichend vom tatsächlichen Geschehen nicht ins Gewicht, weil die politische Einigung Attikas an kein festes Datum gebunden war. Dagegen wurde der Sieg bei Salamis Ende September erfochten, doch erst im März/April am Feste der Artemis Munichia gefeiert (Deubner, Feste 204). Am 6. Broedromion (Aug./Sept.) wurde nicht nur ein anläßlich der Schlacht bei Marathon ausgesprochenes Gelübde an Artemis Agrotera eingelöst, sondern auch der bereits einen Monat zuvor errungene Sieg über die Perser gefeiert (ebd. 209). In hellenistischer Zeit wurde es üblich, einzelne Persönlichkeiten durch eigene Feste zu ehren, die ihrerseits wiederum in Verbindung mit bereits bestehenden angesetzt oder nicht am tatsächlichen Geburtstag der Geehrten begangen werden konnten (Übersicht im Rahmen der attischen Festliste ebd. 235/7).

b. Das röm. Festjahr. Die Gestalt des Fest-J., die das Christentum bei seiner Ausbreitung im Röm. Reiche vorfand, ist der röm. Kalender. Obwohl bis zum Ende der Republik auch in ihm in Folge der Schaltmechanismen erhebliche Differenzen zum natürlichen J. auftreten konnten, das Fest der *Ernte nicht in den Sommer u. das der *Weinlese nicht in den Herbst fiel (Ovid. fast. 3, 155), war er vom Ansatz her viel klarer u. übersichtlicher als griechische J.festreihen. In seiner Eigenschaft als Pontifex Maximus schloß Caesar mit einer Reform der Interkalation derartige Abweichungen im wesentlichen aus, veränderte durch die über das ganze J. verteilten 10 Schalttage u. den dadurch bedingten Wegfall von Schaltmonaten aber auch die Struktur des Kult-J. Hier sind nur die Grundlinien der Festtafel bis zur julianischen Reform u. die wichtigsten bis zum Ausgang der Antike eingetretenen Änderungen darzustellen.

1. Republikanische Zeit. a. Aufbau des Festjahres. Spätestens seit dem 6. Jh. vC. besteht das röm. Fest-J. aus unterschiedlich qualifizierten Tagen. Nur etwa zwei Drittel sind mehr oder weniger gewöhnliche Arbeitstage, die übrigen feriae, die ähnlich dem jüd. Sabbat (s. u. Sp. 1102) profane Tätigkeiten auch für Sklaven ausschlossen (*Arbeitsruhe); rituelle Handlungen konnten hinzutreten, brauchten es aber nicht. Lediglich elf Tage sind teils religiös, teils profan, d. h. erst nach Verrichtung bestimmter religiöser Handlungen zur Arbeit freigegeben. – Nach allgemeiner röm. Auffassung hat Numa, der zweite der sagenhaften Könige Roms, Zahl u. Verteilung der allgemeinen, nicht der nur für bestimmte Gruppen gültigen Feiertage ein für allemal festgelegt. Neben 22 Monatstagen, den Iden, den Kalenden von Februar, März, Juni, Juli, Oktober u. Dezember sowie den Nonen im Februar, April, Juni u. Juli gehörten 45 Staatsfeiertage dazu. Eine grö-

ßere Zahl von dies nefasti diente der Vorbereitung auf einige Sühne- u. Reinigungsfeste. Dabei müssen bestimmte Zeiten als besonders stark belastet u. die Tage vor der Reinigung erfolgreicher Tätigkeit deshalb weniger zuträglich gegolten haben, so daß auch an ihnen jede öffentliche u. private Arbeit ruhte. In der 1. H. des Februar vor den *Lupercalia, vom 6. bis 22. IV. vor den Robigalia u. Anfang Juni vor den Vestalia treten ganze Reihen von dies nefasti auf; einzelne Tage verteilen sich über das J.

β. Verteilung der Festtage. Von den Monatsfesten (*Monat) sind nach Wegfall von Schaltmonaten, die herausgehobene Tage nicht kannten, die Iden gleichmäßig über das ganze J. verteilt, Kalenden u. Nonen schon nicht mehr. Die feriae publicae folgen insofern bestimmten Regeln, als außer den Poplifuga kein Fest vor den Nonen, dem Tag, an dem in alter Zeit die allgemeinen Feiertage des laufenden Monats festgelegt wurden, fällt u. bis auf das Regifugium u. die Equirria alle auf ungeraden Tagen liegen, selbst mehrtägige Feste durch einen festfreien Tag unterbrochen werden. Innerhalb dieser Grenzen jedoch sind die Festtage denkbar ungleichmäßig über das J. verteilt. September u. November gehen völlig leer aus, andere wie Februar, Juli, August u. Dezember bringen es auf die Höchstzahl sechs; in Verbindung mit den Monatsfeiertagen, besonders aber den dies nefasti ergeben sich in mehreren Monaten längere zusammenhängende Feiertagskomplexe. – Die Anlässe für die Verteilung der Feste u. Festperioden sind nicht mehr in jedem Fall zu ermitteln (zu den an den einzelnen Festen verehrten Numina bzw. Gottheiten M. York, The Roman festival calendar of Numa Pompilius [New York 1986] 49/90 mit den Übersichten nach S. 48). Die Monatsfeste stammen aus dem alten röm. Mondkalender; denn die Iden, der 13. bzw. im März, Mai, Juli u. Oktober der 15. Monatstag, bezeichneten den Eintritt des Vollmondes, der neunte Tag davor, d. h. der 5. bzw. 7. Monatstag, die Nonen, das 1. Mondviertel. Am Monatsersten konstatierte der zuständige Pontifex minor das Erscheinen der Sichel des Neumondes u. teilte auf Grund ihrer Gestalt mit, ob das erste Viertel in fünf oder sieben Tagen erreicht sei. Warum sämtliche Vollmondstage in Gestalt von Jupiterfesten, aber nur die Hälfte der Kalenden u. ein Drittel der Nonen beibehalten wurden, ist nicht bekannt.

γ. Festzyklen. Bei den feststehenden alten feriae publicae sind unschwer zwei Zyklen zu erkennen (Übersicht H. Le Bonniec, Art. Feste B. Römische: LexAltWelt 961/4, bes. 963; weitere Einzelheiten bei Wissowa, Rel.[2]). Das Kriegs-J. beginnt im März mit einer Reihe von Marsfesten u. endet mit einem Roßopfer u. dem erneuten Auftreten der Salii. Da der März nur Feste zu Ehren des nach ihm benannten Kriegsgottes enthält, der Beginn des bäuerlichen J. im gleichen Monat mithin kultisch unbeachtet bliebe, sind Überlegungen durchaus angebracht, Mars könnte auf Grund seiner einst hervorragenden, Jupiter ebenbürtigen Stellung Teile des Schutzes auch der Natur unabhängig von Kriegseinwirkungen behalten haben, seine Feste im Frühling (Segnung der Rosse, der Waffen u. Tubilustrium am 14., 19. bzw. 23. III.) sowie der Springtanz der Salii mit Waffen an den genannten u. weiteren Märztagen u. die analoge Gestaltung des 19. X. deshalb zugleich auch kritischen Punkten des Vegetations-J. gelten. – Ein zweiter Zyklus begleitet das bäuerliche J.: die Fordicidia am 15. IV. mit einem Opfer an Tellus u. vier Tage später, gleichfalls für das Wachstum zum Abschluß der Aussaat, die Cerialia mit einem an Ceres (*Demeter), die Parilia am 21. IV., die, obgleich Gedenktag der Gründung der Stadt, doch lange, dem hebr. Passah vergleichbar (s. u. Sp. 1101), den Austrieb des Viehs begleiteten, der Reinigung von Herden u. Hirten galten, vier Tage danach die Robigalia zur Abwehr des gefährlichsten Getreideschädlings, des Rostpilzes (Hermann aO. 289; H. J. Loth, Art. Hund: o. Sp. 800), u. schließlich die erst im 3. Jh. vC. eingeführten, seit 173 jährlich, zu Caesars Zeiten vom 28. IV. an sechs Tage lang als unbewegliches Fest begangenen Floralia als Dank u. Fürbitte für das aufblühende Getreide (I. Mundle, Art. Flora, Floralia: o. Bd. 7, 1126/9). Eindeutig wird der bäuerliche Festkreis erst im Hochsommer mit einem zweitägigen Hainfeste, den Lucaria am 19. u. 21. VII., fortgesetzt, das am 23. VII. mit einer Bitte an Neptun, den Gott des feuchten Elementes, keineswegs nur des Meeres, um Schutz vor allzugroßer Dürre u. dem Versiegen fließenden Wassers zu Ende geht. Am 19. VIII. feierte man ein sog. ländliches Weinfest in den Weinbergen zur Abwendung der nun gegen Unwetter u. Schädlinge besonders anfälligen Trauben. Ende August begannen die Erntefeste (Hermann aO. 289f). Der 1. Tag der Consualia am 21. VIII. bildete das eigentliche Erntefest, dem am 15. XII. ein zweites am Ende der Dreschperiode folgte. Des Weines bzw. seines besonderen Schützers Jupiter wurde zum Schluß der Lese an den Meditrinalia am 11. X. sowie am 23. IV. des folgenden J. anläßlich der Eröffnung der Fässer mit dem ausgereiften Wein gedacht. Zwei weitere Jupiterfeste, Poplifuga im Juli u. Feriae Jovis am 23. XII., galten anderen Funktionen des Gottes. Die Liberalia am 17. III. traten erst durch Gleichsetzung des Liber pater mit dem griech. Dionysos mit dem Weinbau in Beziehung; nach Varro (ant. rer. div. frg. 262 Cardauns) fand das Fest ursprünglich pro eventibus seminum statt. Die mögliche Doppelgestalt der Marsfeste zu Beginn der 2. Oktoberhälfte wurde o. Sp. 1092 bereits erwähnt. Den eigentlichen Abschluß des Vegetations-J. bilden die Saturnalien am 17. XII. zum Abschluß der Winteraussaat. Unter griechischem Einfluß, später durch Verknüpfung mit den Feiern zum J.beginn am 1. I. wurde dieser ursprüngliche Charakter aber tiefgreifend überformt. Wahrscheinlich besitzen auch die Opalia zwei Tage danach als eine Art abschließenden Dankes einen Bezug zur Ernte. Am 15. II., mitten im Winter, wurde das zunächst auf den Palatin beschränkte Lupercalienfest, ursprünglich wohl zur Abwehr der Wölfe von den Herden, dann aber auch zur Förderung der Fruchtbarkeit bei Mensch u. Tier begangen. – Obgleich die Vestalinnen aus dem halbreifen Getreide, das sie Mitte Mai erhalten, am 9. VI., den Vestalia, im Rahmen der Reinigungsfeiern des Vestatempels Opferschrot herstellen, ist der agrarische Hintergrund dieser Zeremonie unklar, da sie noch an zwei weiteren Festen im J., den Lupercalia u. den Iden des September, wiederholt wurde u. der Vesta-Tempel als Staatsherd galt, also wohl ebenfalls alle häuslichen Dimensionen in sich vereinigte. – Griechischer Einfluß u. zunehmend städtischer Lebensstil, aber auch die Nähe zu volkstümlichen oder nicht im Kalender verzeichneten staatlichen Festen u. zu Stiftungsfeiern bedeutender Tempel sowie hinzutretende Spiele haben den Charakter der Krieger- u. Bauernfeste im Laufe der Zeit einschneidend verändert. Das gilt auch von den übrigen, die im Kern um verschiedene andere Lebensbereiche kreisen. Drei galten den Verstorbenen: Die Feralia (21. II.) schlossen ein neuntägiges privates Totengedenken ab; ein ähnliches Gepräge scheinen die Larentalia am 23. XII. gehabt zu haben; die dreitägigen Lemurien im Mai dienten vornehmlich der Abwehr u. Besänftigung umherschweifender verstorbener Angehöriger. An den Frauenfesten, den Carmentalia Mitte Januar, den Matralia am 11. VI. u. den Nonae Caprotinae am 7. VII., dürften *Geburt u. andere weibliche Aufgaben geweiht worden sein. Ende August kreisten die Volcanalia hauptsächlich um den Schutz vor Feuersbrunst; die zwei Tage danach begangenen Volturnalia u. die Fontinalia am 13. X. waren Fluß- u. Quellfeste. Die zwei Tage vor den Opiconsivia gefeierten Portualia galten dem Schutz der Türen u. Tore, die Terminalia am 23. II. dem der Grenzbeziehungen. Über einige Feste ist kaum Verläßliches bekannt. Mit den Quirinalia im Februar wurden anscheinend erst im Laufe der Zeit die Stadt-*Gründer geehrt. Die Divalia könnten nach Mommsens Erklärungsversuch (vgl. Wissowa, Rel.[2] 241) Bezug auf das beginnende Sonnen-J. genommen haben, das Fest der Anna Perenna ursprünglich das Neujahrsfest darstellen (ablehnend Eisenhut). Obwohl das ausgelassen u. ausgiebig gefeierte Saturnalienfest später auch mit Neu-J. verknüpft wurde, fanden weder Anfang Januar noch Anfang März den altoriental. Neujahrsfesten vergleichbare Feiern statt.

δ. Festkalender u. tatsächliche Festordnung. Das eben skizzierte Kult-J. deckt sich nicht mit der tatsächlich beobachteten Festordnung. Der Kalender weist nur unbewegliche Staatsfeste aus. Aus besonderem Anlaß, zB. zu Dank- oder Sühnezwecken (*Bittprozession; *Prozession; *Lectisternium; *Saeculum), ausgerufene sind ebensowenig enthalten wie beispielsweise das Septimontium, das von den alten Teilgemeinden an verschiedenen Tagen von Staats wegen begangen wurde (zu den Paganalia, Compitalia u. Fornacalia Wissowa, Rel.[2] 439f). Dazu gehörten auch Feste wie das Saat- oder Blütenfest oder der Flurumgang, die nicht an festliegenden Tagen sondern in Abhängigkeit vom Stande der Feldarbeit bzw. Vegetation gefeiert wurden (ebd. 440). Schließlich traten seit 153 vC. an den Kalenden im Januar die Konsuln ihr Amt an, zogen in festli-

cher Prozession zum Tempel des Jupiter, auf dem Kapitol, lösten die Gelübde ihrer Amtsvorgänger ein u. legten ihre eigenen ab. Die Bevölkerung wünschte sich Glück u. tauschte kleine *Geschenke aus (A. Stuiber: o. Bd. 10, 693/5 mit Lit.; H. S. Versnel, Rez. M. Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain [Bruxelles 1970]: Gymn 79 [1972] 167/9). – Umgekehrt wurden nicht sämtliche im Kalender verzeichneten Feste tatsächlich in der darin ausgewiesenen Form begangen. Einige verblaßten, weil die Arbeitsruhe nicht beachtet u. mehr u. mehr auch Recht gesprochen wurde, andere wurden anscheinend überhaupt nicht mehr beachtet. Wissowa, Rel.[2] 442 verweist auf einen aus der frühen Kaiserzeit stammenden Bauernkalender aus Guidozzolo bei Mantua, der für die Zeit vom 12. VII. bis 18. XII. statt der im offiziellen Kalender verzeichneten 16 Feste nur noch vier aufführt. Wie zum Ausgleich solcher Abstriche wurden andere Feste länger gefeiert, die Saturnalien aE. der Republik statt des verzeichneten einen Tages volle sieben, oder Spiele eingerichtet, die von Magistraten veranstaltet, ebenfalls nur locker mit den religiösen Inhalten der Feste in Beziehung standen. Selbst Kulten wie dem der Großen Mutter, der auf Geheiß der Sibyllinischen Bücher in aller Form eingeführt wurde, gelang es bis zum Ausgang der Republik nicht, in den Festkalender vorzudringen, obwohl die Kybelefeiern trotz starker Beschränkungen mehr u. mehr in der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen u. von Teilen der Bevölkerung wie Festtage beachtet wurden. Caesar fügte die Schalttage so ein, daß sich nur die Abstände einiger Feste von den Kalenden des jeweils nächsten Monats veränderten, hielt sonst aber allen Abweichungen von der tatsächlichen Festordnung zum Trotz uneingeschränkt das überkommene System der Festzeiten bei.

2. Kaiserzeit. Obgleich bereits antike Autoren mutmaßten, bestimmte Feste der angeblich numanischen Tafel könnten durch historische Ereignisse späterer Zeiten veranlaßt sein (vgl. Varro ant. rer. div. frg. 77 Cardauns mit Komm. zSt.), weist der alte Kalender doch so gut wie kein ausgesprochenes Gedächtnisfest auf. Einige nicht verzeichnete Staatsfeste wie das Septimontium am 11. XII. galten diesem Zweck, einige der verzeichneten erfüllten ihn am Rande, weil J.gedächtnisse von Tempeln mit dem Fest der betreffenden Gottheit zusammengelegt, sonstwie in Verbindung gebracht oder profane politische Ereignisse der Vergangenheit sozusagen kommemoriert wurden. Als kurz vor Caesars Tod auf Senatsbeschluss dessen *Geburtstag (12. VII.) u. Gedenktage von fünf wichtigen Ereignissen seines Lebens (Übersicht: Wissowa, Rel.[2], 445) als Staatsfeste eingeführt wurden, entstand eine neue Festkategorie. Nicht nur die durch die politischen Ereignisse zumeist vorgegeben Daten zwangen, das alte System zu durchbrechen. Da mit den nachfolgenden Kaisern (u. deren Familien) ähnlich wie mit Caesar verfahren wurde, erhöhte sich die Anzahl der Gedenktage binnen kurzem stark. Zu den Reaktionen auf dieses Übermaß gehörten neben Beschränkung auf das jeweils regierende Kaiserhaus massive Eingriffe in die alte Ordnung: Im Philocalus-Kalender vJ. 354, der wohl schon die Verhältnisse des 3. Jh. spiegelt, ist die Anzahl der alten Staatsfeste auf 20 um mehr als die Hälfte gesunken (Liste der fehlenden u. unter veränderten Namen erhaltenen: Wissowa, Rel.[2] 448_{2f}). Dafür finden sich 23 Feste zu Ehren verstorbener, nicht der konstantinischen Dynastie angehöriger Kaiser u. wichtiger politischer Ereignisse der Vergangenheit (vgl. H. Stern, Date et déstinataire de l'Histoire Auguste [Paris 1953]) u. weitere 71 zu Ehren Lebender u. Verstorbener des regierenden Hauses (ders., Le calendrier de 354 [ebd. 1953] 70/93), außerdem verschiedene ältere Feste, die früher nicht im Kalender verzeichnet waren, sowie die Hauptfeste des Isis- u. Serapis- sowie des Kybelekultes. Theodosius' Feiertagsregelung vJ. 389 hat sich völlig vom alten röm. Kalender gelöst: 30 Tage hintereinander zur Ernte- u. nach einem Monat 30 weitere Tage zur Zeit der *Weinlese, die 52 Sonntage, die Stiftungsfeste von Rom u. Kpel, der 1. I., eine Woche vor u. eine Woche nach Ostern sowie *Geburtstag u. Thronbesteigung des regierenden Kaisers (Cod. Theod. 2, 8, 19).

II. Mysteriengottheiten. Die Kult-J. einiger bekannter Mysteriengottheiten stehen dem christlichen viel näher als die griech. u. röm. Festordnungen. Obwohl sich mit dem Kult aller drei zu behandelnden Gottheiten andere verbunden haben, was sich auch auf die Ausgestaltung der jeweiligen Festkreise auswirkte, sind doch die zentralen Feiern eng am Geschick der Kultgottheit orientiert.

a. Kybele- u. Attiskult. Nach Übernahme des Kultes der Mater deum magna Idaea durch die röm. Behörden 205 vC. scheinen der öffentliche Teil u. in gewissem Sinne das ganze Fest-J. lange zunächst nur aus einem Tag, der lavatio ihres Bildes im Flüßchen Almo am 27. III., bestanden zu haben (weitere Einzelheiten auch zum Folgenden H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult [1903], bes. 123/76). Die Erinnerung an ihre Ankunft wurde seit 191 vC. ab dem 4. April mit den szenischen Megalensischen Spielen begangen, die allerdings kaum Beziehung auf den Kultmythos hatten. Spätestens seit Beginn der Kaiserzeit sind fünf weitere Festtage hinzugekommen, die ab dem 15. III. Tod u. Auferstehung des *Attis rituell nachvollzogen u. ihren Abschluß in der Waschung des Bildes fanden. Ob das öffentliche Kult-J. Feiern auch zu anderen Zeiten vorsah, ist den Quellen nicht zu entnehmen. Seit F. Cumont ist oft vermutet, aber nie schlüssig bewiesen worden, daß dieselbe Festzeit bereits in Phrygien bestand. Am 15. III. findet zur Erinnerung an den am Flußufer ausgesetzten Attis eine Prozession mit Schilfrohr statt. Die anschließenden sechs Tage dienten Fasten u. geschlechtlicher Abstinenz; eigentliche Riten waren nicht vorgesehen. Am 22. III. wurde eine Pinie, der hl. Baum des Attis gefällt, geschmückt u. tags darauf in Prozession in den Tempel geleitet. Zur Vergegenwärtigung des Todes wurde sein Bild auf eine Bahre gelegt. Während der ungehemmten Totenklage am dies sanguinis, dem eigentlichen Trauertag, verstümmelten sich zur Erinnerung an ihn alle oder einige Mysten selbst (*Gallos). Der Trauertag schloß mit einer Nachtfeier, die bis zum folgenden Tag, dem 25. III., andauerte, Hilaria hieß u. im Stimmungsumschwung die Auferstehung des Gottes zum Ausdruck brachte. Auf einen Ruhetag folgte die abschließende Waschung des altehrwürdigen Bildes weitab vom Gebäude der bisherigen Liturgie. Vgl. H. Strathmann, Art. Attis: o. Bd. 1, 891/9.

b. Isis- u. Osirisreligion. In der *Isis-Religion in Ägypten war die Festordnung ursprünglich sowohl an das mythische Geschick der beiden Gottheiten als auch an die J.zeiten gebunden. Zu Beginn der Nilschwelle befruchtete Osiris in Gestalt des Flusses das trockene Land, Isis, im November wurde mit dem Getreide Osiris begraben u. beim Aufblühen als *Horos wiedergeboren, während im Sommer Ernten u. Dreschen zugleich als Tod u. Zerstückelung des Osiris verstanden wurden (R. Merkelbach, Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten u. Riten [1963] 12). – Je nach zugrundegelegtem Kalender konnten diese Feste in Ägypten durch das ganze J. wandern u. den Bezug zum Natur-J. verlieren (Einzelheiten ebd. 9/11. 28f. 36/44). Auch das Krönungsfest des Dynastiegründers Ptolemaios Soter, seine Inthronisation als Horos iJ. 304 vC., konnte jedes J. am gleichen Tag, dem 6. I., begangen werden oder nach dem Wandel-J. rückwärts laufen. Als Augustus Ägypten 30 vC. eroberte, lag es Ende Oktober u. wurde mit der Abschaffung des Wandel-J. auf das im Philocalus-Kalender genannte Datum (28. X. bis 1. XI.) fixiert (ebd. 50). Nach Athenagoras (leg. 22), Firmicus Maternus (err. 2, 9) u. anderen gleichfalls relativ späten Zeugen wurde Isis' Suche nach dem getöteten u. zerstückelten Osiris mysterienspielhaft dargestellt. Priesterschaft u. versammelte Kultgemeinde beteiligten sich an ihrem lauten Wehklagen ebenso ungehemmt wie an ihrer ausgelassenen Freude über die Heuresis, der anscheinend bis zum 3. XI., den Hilaria, Ausdruck verliehen wurde. – Spätestens mit der Eingliederung Ägyptens in das röm. Reich werden die Isia ihre politische Bedeutung verloren haben, sind aber in Rom das bedeutendste Isisfest geblieben oder dazu geworden. Kaum weniger prunkvoll wurde anscheinend das von Philocalus auf den 5. III. datierte navigium Isidis begangen, das, sollte man es in Rom ähnlich wie in Korinth gefeiert haben (Apul. met. 11, 8/17), mit der Ausfahrt u. Rückkehr eines prunkvoll hergerichteten Schiffes das Suchen u. Finden der Isis vergegenwärtigte (zur Datumsfrage Merkelbach, Isisfeste aO. 57/59). Außerhalb Ägyptens wurde anscheinend auch das mit der Nilschwelle verbundene Fest des Wasserschöpfens im Juli begangen (ebd. 27f). Außerdem scheint die Nilschwelle, d. h. der neu aufgefundene Osiris, an den Pelusia, nach dem Kalender von 354 am 20. III., gefeiert worden zu sein. – Zwei weitere Isisfeste, das sacrum Phariae u. die von Philocalus auf den 25. IV. angesetzten Serapia, könnten Stiftungsfeste des im 1. Jh. nC. auf dem Marsfelde errichteten Doppeltempels der Isis u. des Serapis sein.

c. Mithraskult. Über Feste, geschweige denn eine Festordnung ist so gut wie nichts

bekannt. Aus der Bevorzugung bestimmter Tage, der Sommersonnenwende oder der Frühlings- u. Herbstäquinoktien, zur Einweihung zB. von Mithräen (vgl. R. Merkelbach, Mithras [1984] 141) ist schwerlich auf bestimmte Feste zu schließen. Der im Westen am 25. XII., dem kürzesten Tag des J., gefeierte Geburtstag des Unbesiegbaren erklärt sich zweifellos aus der Übereinstimmung des Sonnengottes Mithras mit dem Sol Invictus, der, obgleich erst 274 nC. von Kaiser Aurelian zur Reichsgottheit erhoben, längst vorher mitgeholfen hatte, Mithras die Wege zu bereiten (zu Helios- u. Aion-Feiern am 24./25. XII. bzw. 5./6. I. s. E. Norden, Die Geburt des Kindes [1924], bes. 24/33; W. Fauth, Art. Aion: KlPauly 1 [1964] 186/8; *Aion). In Persien wurde seine Geburt im September begangen. Bedeutsamer als eine bestimmte Festordnung erwies sich zunächst auch für die Zeiterfahrung der Christen die Hervorhebung der *Woche, die, aus dem Orient übernommen, im röm. Kalender durch Zuordnung eines Planeten zu jedem Tag u. die Betonung des dies solis vorgegeben war. Dagegen gibt es für die Verknüpfung des Mithras mit dem 16. Tag jeden Monats u. dem 7. Monat des J. im pers. Kalender (Merkelbach, Mithras aO. 141) im christl. Kult.-J. kaum Analogien.

III. Alttestamentlich-jüdisch. Außer dem *Sabbat, der aber gewöhnlich nicht zu den Festtagen (môʿadîm) gerechnet wird (vgl. u. Sp. 1102), spielen auch in der israelitisch-jüd. Religion jährlich wiederkehrende Feste eine zentrale Rolle.

a. Die drei Wallfahrtsfeste. Obwohl die bekannte Urkundenhypothese zum Hexateuch, während eines Jahrhunderts als verläßliche Grundlage der altisraelit. Religionsgeschichte angesehen, zunehmend in Frage gestellt wird (vgl. zuletzt E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch [1990]) u. auch die herkömmliche Sicht der Landnahme durch nomadisierende Stämme auf Skepsis stößt (vgl. N. Gottwald, The tribes of Jahweh [London 1979]), werden die Ursprünge des Fest- oder Opferkalenders nach wie vor in drei Wallfahrtsfesten gesucht. Nur diese heißen ‚ḥag‘ (die in zahlreichen semit. Idiomen belegte Wurzel begegnet u. a. in arabisch ḥağğ, ‚Fest, Wallfahrt‘, u. scheint dem allgemein angenommenen linearen Zeitverständnis Semitischsprachiger zum Trotz ein zyklisches, auf den [J.-] ‚Kreis‘ bezogenes Element zu implizieren; vgl. B. Kedar-Kopfstein, Art. ḥag: ThWbAT 2 [1977] 730/44, bes. 730f [Lit.]). Die Vorschrift: ‚Alles Männliche soll (an diesen Tagen) vor dem Angesicht des Herrn erscheinen‘ (Ex. 23, 17; vgl. 34, 23; Dtn. 16, 16), oder (bei etwas anderer Punktierung): ‚... das Angesicht Gottes sehen‘, also das Heiligtum besuchen (F. Nötscher, ‚Das Angesicht Gottes schauen‘ nach biblischer u. babylonischer Auffassung[2] [1969], bes. 89. 92f. 95; ders., Art. Angesicht Gottes: o. Bd. 1, 438), findet sich in verschiedenen Gesetzessammlungen, so daß ihr tatsächliches Alter auch nicht annähernd zu ermitteln ist. – Von den verschiedenen Bezeichnungen der Feste lassen zwei unschwer Beziehungen zum Ernte-J. erkennen. Das (an 2. Stelle genannte) ‚Fest des Schneidens‘ (Ex. 23, 16) oder ‚Wochenfest‘ (Dtn. 16, 10; zur Erklärung des Namens vgl. 16, 9) weist nach dem erklärenden Zusatz Ex. 34, 22 auf die ‚Weizen-‘, d. h. das Ende der Getreide-‚Ernte‘, hin. Dadurch wird das an letzter Stelle genannte ‚Fest des Einsammelns an der J.wende (oder) am J.ende‘ (Ex. 23, 16; 34, 22) nicht auf Feldfrüchte allgemein (so zB. Ex. 23, 10), sondern auf ‚die Lese‘ der Trauben bezogen; Dtn. 16, 13. 16 geschieht dies durch ‚Laubhüttenfest‘, eine Bezeichnung, die wahrscheinlich noch auf die Zeit zurückgeht, da man in den Laubhütten, die während der *Weinlese als Wohnung dienten, auch feierte. Als mit der kalendarischen Fixierung das Fest nicht mehr automatisch mit dem Stand der Erntearbeit zusammenzufallen brauchte, mußten die laubgedeckten Hütten für die siebentägige Feier eigens errichtet werden (*Laubhüttenfest). – Mit J. Wellhausen u. zahlreichen Verfechtern der Urkundenhypothese wird auch das an erster Stelle genannte ‚Fest der ungesäuerten Brote‘ aus dem bäuerlichen Lebensrhythmus zu verstehen gesucht, insofern der gleichfalls sieben Tage währende Verzehr von Brot, das nicht mit Sauerteig gebacken wurde, der ja nur aus dem zurückliegenden J. stammen könnte, zwei Ernteperioden trennen soll (vgl. Ex. 23, 15; 34, 18; Dtn. 16, 3/8). Dem Text ist dies aber kaum zu entnehmen, denn danach findet das Dankfest zwar ‚zur Zeit des‘ oder ‚am festgesetzten Zeitpunkt im Monat ʾabîb‘, also im März/April statt, was durchaus dem Beginn der Gerstenernte entspräche, doch gefeiert wird es, weil Israel ‚in ihm

(d. h. dem genannten Monat) aus Ägypten ausgezogen‘ ist.

b. Historisierung. An der ausführlichsten Stelle Ex. 12, 1/14 steht auch das Passa-Fest bereits im Kontext des Auszuges, hier der ägypt. Plagen. Anschließend findet sich das Fest der ungesäuerten Brote beschrieben (12, 15/20), das, wie 23, 15 wiederholt, zur Erinnerung an den Auszug (*Exodus) begangen werden soll (vgl. 12, 17). Die Lämmer werden am Abend des 14. Tages im ersten Monat, der im nachexilischen Kalender babylonischen Ursprungs Nisan heißt, geschlachtet u. anschließend in derselben Nacht, in der die sieben Tage der ungesäuerten Brote beginnen (12, 18), verspeist (12, 6). Auch Dtn. 16, 1/8 ordnet beide Feste zunächst noch in gleicher Weise hintereinander, spricht dann aber nach dem Wochen- u. Laubhüttenfest (16, 9/12 bzw. 16, 13/5) zusammenfassend nur von dem ‚Fest der ungesäuerten Brote, dem Wochen- u. Laubhüttenfest‘ (16, 16), so daß Passa u. Mazzot zu einer Einheit verschmolzen sind. Dabei wird sich allein auf Grund der Kultkonzentration der Charakter des Festes geändert haben (zu den Wurzeln des Passa-Festes s. *Pascha). – In einem Nachtrag löst der Festkalender Lev. 23 auch das Laubhüttenfest aus dem bäuerlichen J. u. bezieht es in eklatantem Gegensatz zu den Gegebenheiten der Wüste (vgl. bes. 23, 40) auf die Wüstenwanderung (23, 43). – Beim Wochenfest ist die Verknüpfung mit der Geschichte des Volkes über allgemeine Formeln wie Dtn. 16, 12 nicht hinausgekommen. Allerdings könnte das Erstlingsopfer der Feldfrüchte jeglicher Art zum Dank für die Gabe des Landes (Dtn. 26, 2), das am ersten Tag der sieben Wochen, der sog. Omär- (= Garben-) Zeit, stattfindet, nach deren Ablauf das Wochenfest begangen wurde (Lev. 23, 10/4), in nachbiblischen Zeiten Anlaß geboten haben, das Erntedankfest Schawuot zugleich als Erinnerung an die Ankunft der Israeliten am hl. Berge u. als Fest des Dankes für die Gabe der Tora (ḥag mattan tôrāh) zu verstehen. Der erste Beleg für das Wochenfest als Tag der Tora-Verleihung findet sich bei dem Amoräer R. Eleasar (bPesahim 69b); zu den Schwierigkeiten, die Ausgießung des Hl. Geistes am Wochenfest (Act. 2) u. der Verleihung der Tora durch Mose am selben Tag zu verstehen, vgl. S. Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (1981) 236/8. Erst im 2. Jh. nC. bildete sich die Sitte heraus, die Omär-Zeit als Trauerperiode zur Erinnerung an die grausamen Verfolgungen der Juden in Palästina durch die Römer im Anschluß an den Bar Kochba-Aufstand iJ. 135 nC. zu begehen. Weil am 33. Tag der Omär-Zeit eine Wende in den damaligen Verfolgungen eingesetzt haben soll, trägt er als einziger während der sieben Wochen ein freudiges Gepräge.

c. Festkalender. 1. Älteste Zeit. Die formelhafte Überlieferung der drei (oder zeitweise vier) Wallfahrtsfeste, denen die liturgischen Vorschriften Num. 28f entsprechen, stellen das älteste Stadium des jüd. Festkalenders dar. Sie implizieren den Gedanken eines (J.-) ‚Kreises‘, auf dem nach u. nach die Geschichte Israels abgebildet wurde.

2. Bis zum Ende der biblischen Zeit. Es veränderte sich nicht nur das Gepräge dieser Feste (zu Einzelheiten *Pascha; *Pentekoste; *Laubhüttenfest), auch neue kamen hinzu.

α. Sabbat. Dazu rechnet der liturgische J.zyklus Lev. 23 ausnahmsweise den Sabbat (v. 3). Gewöhnlich wird er deutlich davon unterschieden; totale *Arbeitsruhe, wie sonst nur noch am Versöhnungstag (s. u. Sp. 1103), ‚Versammlung am Heiligtum‘ u. vor allem die Fähigkeit, mit J.festen zu kollidieren, verleihen ihm tatsächlich einen recht anderen Charakter. Vom ersten Tag des Monats, dem Neumond, der Israeliten wie Kanaanäern lange Zeit als Fest galt (1 Sam. 20, 5. 24; Jes. 1, 13; Amos 8, 5), wird in der selben Festordnung nur noch der wichtigste, der Beginn des siebten (bei J.beginn im Herbst: ersten) Monats beibehalten.

β. Kultisches Neujahrsfest. Das lunisolare jüd. J. kennt anscheinend von alters her einen doppelten Anfang. Ex. 12, 2 gebietet Jahwe, das J. im Frühling mit dem Monat zu beginnen, der nach dem Exil den babyl. Namen Nisan (März/April) erhielt. Dadurch wurde aber der Brauch zahlreicher semitischsprachiger Völker, namentlich der Babylonier, das J. im Herbst, mit dem ‚siebten Monat‘ (vgl. Lev. 23, 23/5; Num. 29, 1/6), mit dem späteren babyl. Namen Tišrî (Sept./Okt.), beginnen zu lassen, in Israel keineswegs ausgerottet. Die Lev.-Stelle kennzeichnet den ‚ersten Tag des siebten Monats‘ nicht näher, doch handelt es sich um den Neujahrstag im Herbst, der sich in nachexilischer Zeit mehr u. mehr durchge-

setzt hat. S. Mowinckels These, bereits vor dem Exil sei im Herbst ein Neujahrsfest analog dem babyl. gefeiert worden (The psalms in Israel's worship 1 [Oxford 1962] 120/3), ist keineswegs gesichert. In nachexilischer Zeit wird das herbstliche Neujahrsfest (die später geläufige Bezeichnung rosch ha-schana findet sich im Tanach nur Hes. 40, 1) betont zur Huldigung Gottes des Schöpfers u. Herrschers mit Hörner- bzw. Posaunenschall zunächst einen, später zwei Tage begangen. Um jedoch nicht gegen das biblische Gebot zu verstoßen, das J. nach dem ,Monat des Frühlings' zu zählen (Ex. 12, 2), wurde für viele religiöse Belange der J.beginn am 1. Nisan festgehalten (zur Kontroverse um den Beginn des [dreijährigen] Lesezyklus in Nisan oder Tišrî zuletzt D. Monshouwer, The reading of the Bible in the Synagogue in the first cent.: BijdrFilosTheol 51 [1990] 68/84)

γ. Versöhnungstag. Das zweite Fest, das zu den drei alten Wallfahrtsfesten hinzukam, begann am Abend des 9. Tages desselben siebten Monats u. wurde bald zum höchsten Feiertag des jüd. Fest-J.: das Versöhnungsfest. Es ist besonders durch Fasten u., wie der Sabbat, durch absolute *Arbeitsruhe gekennzeichnet (Lev. 23, 26/32) u. soll Israel ,Sühne vor ... Jahwe erwirken' (v. 28). Das Fest u. die zahlreichen Anweisungen für die Priester, bes. den Hohenpriester, u. den Sündenbock werden Lev. 16 ausführlich besprochen. – Wahrscheinlich zwangen die unter babylonischem Einfluß zumindest wiederbelebte Neujahrsfeier im Herbst u. der an den J.beginn anknüpfende Versöhnungstag, das einstige J.ende des bäuerlichen J., das siebentägige Laubhüttenfest, weiter nach hinten zu rücken u. mit dem ,15. Tag des siebten Monats' beginnen zu lassen (Lev. 23, 34). Im Festkalender ist mit dem Versöhnungstag neben Passa im Frühling ein zweiter Schwerpunkt im Herbst entstanden.

3. Nachbiblisch. Auch in nachbiblischer Zeit wandelte sich der Charakter der alten Feste. Insbesondere wurde der letzte Tag des Laubhüttenfestes seit Ende der talmudischen Zeit nach u. nach zum ,Tag der Gesetzesfreude'. Es bildeten sich aber auch ganz neue Feste heraus, von denen einige bereits in biblischen Büchern angelegt sind. Manche, wie der Nikanortag (1 Macc. 7, 48f; 2 Macc. 15, 36) am 13. des 12. Monats Adar, gerieten im Judentum bald wieder in Vergessenheit. Einige wurden bis zum Ausgang der talmudischen Zeit für das gesamte Judentum von besonderer Bedeutung:

α. Purim. Das ,Los'-Fest feiert am 14. Adar, in Schalt-J. am gleichen Tag des 2. Adar, genau dem Tag, an dem Hamans Vernichtungspläne durch Ester u. Mordechai erfolgreich vereitelt wurden, die Befreiung der (im Perser-Reich lebenden) Juden (Esth. 9, 20/8), dürfte aber zugleich auf einem vorderorientaI. Neujahrsfest im Frühling basieren (weitere Gründe außer der auffallenden Namensähnlichkeit Marduk-Ishtar bzw. Mordechai-Ester bei L. Jacobs, Art. Purim: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1390/2). Im Ester-Buch läge dann nur eine zumindest teilweise fingierte Kultaitiologie vor. Bald wurde das Fest als Symbol des Durchhaltens u. Überlebens des jüd. Volkes begangen. Ungeklärt ist, wie ausgesprochen freizügiger Umgang mit berauschenden Getränken, Parodien von Tora-Geboten, humoristische Darbietungen u. andere karnevalartige Züge den Charakter des Festes von Anfang an bestimmten.

β. Chanukka. Dieses achttägige Fest wurde zur Erinnerung an die Wiederweihe des Tempels am 25. des 9. Monats (= Kislev) 165 vC. (1 Macc. 1, 21/4: vorausgegangene Schändung durch Antiochos Epiphanes) angeblich von Judas Maccabaeus selbst eingeführt (4, 36/59, bes. 59; *Tempelweihe).

γ. Tempelzerstörung. Ein anderes Gepräge trägt der Gedenktag der Tempelzerstörung im fünften Monat Ab. Er liegt am Ende einer dreiwöchigen Fastenzeit in den sonst festlosen Sommermonaten. Ihr Beginn, der 17. Tammuz (etwa Ende Juni), fällt auf den Tag, an dem Nebukadnezar 586 oder 587 vC. die Mauern Jerusalems schleifen ließ. Die Fastenzeit endet am 10. Ab. Am vorletzten Tag, dem Tischa b' Ab, wird die Erinnerung an die Zerstörung des Zweiten Tempels am 9. Ab iJ. 70 nC. begangen. Obwohl der Erste Tempel am 7. (2 Reg. 25, 8f) oder am 10. (Jer. 52, 12f) desselben Monats (iJ. 586 oder 587 vC.) in Flammen aufgegangen sein soll, bildete sich allmählich die Tradition heraus, es sei am 9. geschehen, so daß an diesem, neben dem Jom Kippur höchsten Fasttag, der Zerstörung beider Tempel gedacht wird. Rückwirkend wurde dann am 17. Tammuz auch der Mauerdurchbruch durch Titus kommemoriert.

δ. Trauergedenk- u. Fasttage. Neben den

erwähnten wurden zumindest zeitweise weitere Trauergedenk- u. Fasttage begangen, zB. das sog. Gedalja-Fasten am 3. Tišrî, d. h. Ende September (Jer. 41, 1; 2 Reg. 25, 25). Verschiedene andere wurden ohne jede biblische Begründung von Rabbinen eingeführt.

d. Sabbat- u. Jubiläen-Jahr. In der israelitischen Überlieferung spielten zwei zyklisch wiederkehrende J. eine zeitweise wichtige Rolle. Das letzte einer Reihe von sieben heißt Sabbat-J. (hebr.: š^{e}miṭṭāh), den Abschluß einer Reihe von sieben Sabbat-J. bildet das Jubiläen- (hebr.: yôvel-) J.

α. Sabbat-Jahr. Im 7. J. sollen die Felder brach liegen bleiben, Weinstöcke u. Ölbäume weder beschnitten noch abgeerntet werden (Ex. 23, 11; Lev. 25, 1/7. 18/22). Dtn. 15, 1/11 ordnet nur einen allgemeinen Schuldenerlaß an. Nicht zwingend ist die Verknüpfung der Bestimmung, hebräische Sklavinnen u. Sklaven nach 7 J. unentgeldlich freizulassen (Ex. 21, 2/6; Dtn. 15, 12/8), mit dem Sabbat-J., denn im Unterschied zum festliegenden Rhythmus des Brach- u. Erlaß-J. scheint der Siebenjahres-Zyklus bei Personen individuell mit Datum der Schuldknechtschaft begonnen zu haben. Der Priesterkodex zählt das siebte J. von der Inbesitznahme des Landes an (Lev. 25, 2/4), der Brauch selbst ist aber bereits im Alten Vorderen Orient bekannt. Die Beobachtung zumindest der Brache ist aus der Zeit des Zweiten Tempels bezeugt (1 Macc. 6, 49. 53; Ioseph. ant. Iud. 14, 475); auch nach 70 nC. suchte man sie in Palästina zu beobachten, doch obwohl die rabbin. Gelehrsamkeit in den Bestimmungen des Sabbat-J. drei Gebote u. doppelt soviele Verbote enthalten sah, wurde es unter dem Druck wirtschaftlicher Zwänge mehr u. mehr preisgegeben (Art. Sabbatical Year and Jubilee: EncJud 14 [Jerus. 1972] 576/8. 582/6). Als der eigentliche Gottesdienst galten Verzicht auf wirtschaftliche Tätigkeit u. Schuldenerlaß, von zusätzlichen Zeremonien ist kaum etwas bekannt. Lediglich Dtn. 31, 10f ordnet im Erlaß-J. am Laubhüttenfest eine feierliche öffentliche Lesung des Gesetzes an.

β. Jubiläen-Jahr. Das yôvel-J., das in geschichtlichen Büchern des AT überhaupt nicht u. außerhalb der hebr. Bibel fast nur in Interpretationen der betreffenden priesterschriftlichen Texte begegnet, wird zwar mit dem Widderhornblasen am Versöhnungstag eröffnet (Lev. 25, 9), stellt aber gleichfalls eine soziale Einrichtung dar: allgemeine Brache, Rückgabe verkaufter Grundstücke, in Dörfern u. an bestimmten Orten auch von Gebäuden, an den ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben, Schuldenerlaß u. Freilassung hebräischer Sklaven usw. (Lev. 25, 8/17. 23/55; 27, 16/25; vgl. Num. 36, 4; Hes. 46, 16/8). Umstritten ist sowohl die Ableitung des Namens von hebr. jôvel, ,Horn', als auch der genaue Termin. Während gewöhnlich mit dem Priesterkodex angenommen wird, daß es nach sieben Sabbat-J., also im 50. J., begangen wird, verlegt es vor allem das Jubiläenbuch (zB. Jub. 10, 16; Wiesenberg) ins 49. J., so daß es mit dem letzten der sieben Sabbat-J. zusammenfällt. Während der Sieben-J.-Zyklus mit Sicherheit in vorisraelische Zeiten zurückreicht u. im frühen Judentum beachtet wurde, scheint das Jubiläen-J. letztlich nur als Zähleinheit gedient zu haben.

B. Christlich. Hier sind nicht Vorgeschichte, Entstehung u. Gestaltung der einzelnen Feiern u. Feste darzustellen, die Christen des Altertums im Verlauf eines J. begingen. Soweit für die Auseinandersetzung von Antike u. Christentum von Belang, werden sie in eigenen Beiträgen behandelt (zB. *Bittprozession; *Epiphanie; *Fest; *Hypapante; *Litania; *Neujahr; *Pascha; *Pentekoste; *Sabbat; *Sonntag). Es geht hier allein um die Fragen, 1) in welchem Maße die Zeiteinheit J. den frühchristl. Kult bestimmte u. 2) ob u. gegebenenfalls wann u. unter dem Einfluß welcher Festsysteme es im spätantiken Christentum in Kultorganisation u. -theologie zu einer systematischen Verknüpfung aller oder wenigstens der hauptsächlichen im J.zyklus gefeierten Feste u. Festzeiten gekommen ist, also zu einer kultischen J.ordnung im eigentlichen Sinn (christlich-modern ,Kirchen-J.', Année chrétienne [liturgique], Christian year; vgl. Klauser, Fest 749).

I. Fehlender Primat des Jahres. a. Allgemeines. Die für den christl. Kult grundlegenden Zeiteinheiten sind zunächst u. noch lange weniger das J. als der Tag u. die mit dem *Sabbat endende jüd. Siebentage-Woche. Ihren Gott verehren die Christen an jedem einzelnen der bis zum Weltende verbleibenden Tage (*Abendgebet; *Gebet I; *Lychnikon; *Morgengebet; *Tagzeitengebet; *Vesper). In ihrem Leben gleicht jeder Tag einem Sabbat (Iustin. dial. 12, 3; Iren. demonstr. 96 [SC 62, 164f]; Tert. adv. Iud. 4 [9f

Tränkle]; Orig. in Num. hom. 23, 4 [GCS Orig. 7, 215]) oder Fest (Tert. ieiun. 14, 3 [CCL 2, 1273]; vgl. Orig. c. Cels. 8, 22 [SC 150, 222/4]). Das Gnadenjahr (Jes. 61, 2; vgl. Lc. 4, 16/21) ist für Christen ‚die gegenwärtige Zeit, in der wir berufen u. vom Herrn gerettet werden‘ (Iren. haer. 2, 22, 2 [SC 294, 214]). Doch trotz Gal. 4, 8/11 u. Col. 2, 16/20 bildet auch die Kirche früh datierte Festtage aus u. beobachtet sie sorgfältig (unkritisch schon 1 Clem. 40, 1f: Feiern ‚ordnungsgemäß‘ u. ‚zu festgesetzten Zeiten u. Stunden‘).

b. Sabbat u. Sonntag. Zum ältesten genuin u. kennzeichnend christlichen Sonderfeiertag (Conc. Vat. II ‚Sacrosanctum concilium‘ 106: primordialis dies festus, ‚Urfeiertag‘) wird der Wochentag der Auferstehung Christi (Klauser, Fest 756f; *Achtzahl; *Sonntag). Am ‚ersten Tag nach dem Sabbat‘ (1 Cor. 16, 2) feiert die christl. Gemeinde allwöchentlich das Gedächtnis ihres *Gründers in Erwartung seiner Wiederkunft. Der Brauch entstand nicht erst in der 2. H. des 2. Jh. (so S. Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday [Rome 1977] 307), sondern reicht in neutestamentliche Zeit zurück (1 Cor. 16, 2; Act. 20, 7/12; Joh. 20, 19/23. 26/9; Apc. 1, 10; Did. 14, 1), wenngleich sich die wöchentliche Versammlung zu Schriftlesung, *Homilie u. *Brotbrechen am ‚Herrentag‘ (Apc. 1, 10; Did. 14, 1) in verschiedenen Gebieten, namentlich in Palästina (Auf der Maur 37f), erst später belegen läßt. Die Wahl des wöchentlichen Festtermins ist eher genuin christlich denn durch nichtchristliche Vorgaben (Qumran, Sonnenkult) bestimmt, nachträglicher Einfluß des Helios-Tags der Planetenwoche (s. o. Sp. 1199) auf den christl. ‚Sonntag‘ (Iustin. apol. 1, 67, 3) jedoch unbestreitbar. Der Siebentage-Rhythmus der christl. Feier anderseits ist unstrittig vorgegeben von jüdischem Wochenzyklus u. jüdischer *Sabbat-Feier (s. o. Sp. 1102). Das Verhältnis Sabbat-Sonntag bildet in der Folge Gegenstand theologischer Auseinandersetzung, was eine allmähliche Angleichung in der Praxis (Sabbat-/Sonntagsruhe; F. Steinmetzer, Art. Arbeitsruhe: o. Bd. 1, 592/5) nicht ausschließt. Neben der Sonntagsfeier wird der Sabbat anfänglich mancherorts von Christen weiterhin beobachtet, allgemeiner hingegen, u. zT. ausdrücklich, verworfen. In späterer Zeit setzen einzelne Gruppen (zB. *Ebioniten: Eus. h. e. 3, 27, 5) seine Beobachtung fort; zeitweise greifen ihn ganze Regionen, so Ägypten, nicht jedoch Alexandreia u. Rom, neuerlich auf u. feiern ihn mit Gottesdiensten (Socr. h. e. 5, 22 [PG 67, 636A] par. Soz. 7, 19, 8 [GCS Soz. 331]; H. Brakmann: Muséon 84 [1971] 197f. 200. 205f). – W. Rordorf, Ursprung u. Bedeutung der Sonntagsfeier im frühen Christentum. Der gegenwärtige Stand der Forschung: LiturgJb 31 (1981) 145/58 bzw.: ders., Lex orandi, Lex credendi (Freiburg i. Ü. 1993) 1/14; Auf der Maur 26/49 mit Lit.

II. Jährliche Feiern, Feste u. Festzeiten. a. Anfänge. 1. Christianisierung jüdischer Feste. α. Ostern. Ältestes jährlich begangenes christl. Fest ist die zum Gedächtnis des Todes u. der Auferstehung Christi christianisierte jüd. Pesach-Feier (Klauser, Fest 756f; *Pascha). Sie reicht, obschon erst Mitte 2. Jh. sicher belegt (Rom: Eus. h. e. 5, 24, 12/7), im Kern bis in neutestamentliche Zeit zurück (Auf der Maur 65/7 mit Lit.). Ursprünglich vielleicht allgemein oder vorwiegend in Übereinstimmung mit dem jüd. Pesach-Termin am 14. Nisan (s. o. Sp. 1101) begangen, wird das christl. Pascha-Fest weithin schon früh, zur Unterscheidung von jüd. Brauch, auf einen Sonntag verlegt, dem Wochentag damit der Vorzug vor dem J.tag gegeben. Die Osterfeier am ersten Sonntag nach dem Frühlingsäquinoktium setzt sich im 3. Jh. deutlich gegen die quartodezimanische Praxis durch (R. Arbesmann, Art. Fasttage: o. Bd. 7, 514f; E. Dassmann, Kirchengeschichte 1 [1991] 221f). Die Nichtbeachtung des exakten Tages im J.-Kalender ist dabei durchaus vereinbar mit sorgfältigster Berechnung der Auferstehungstunde für die Begehung der Osternacht (Dionys. Alex. ep. ad Basilid.: 94/102 Feltoe; Taft, Historicisme 75f). – Auf der Maur 63/70 mit Lit.

β. Pentekoste. Kaum unbeeinflußt vom jüd. ‚Wochen-‘ oder πεντηκοστή-Fest am 50. Tag nach Pesach (1 Cor. 16, 8; Act. 2; 20, 16; s. o. Sp. 1101), wird in den christl. Gemeinden früh auch der fünfzigste Tag nach Ostern betont gefeiert (Iren. frg. 7 [2, 478 Harvey]), woraus sich bald überall die mit Pfingsten endende fünfzigtägige Freudenzeit ergibt (Tert. or. 23, 2 [CCL 1, 271f]: spatium pentecostes; ieiun. 14, 2 [2, 1272f]; bapt. 19, 2 [1, 293f]; vgl. Act. 2, 1 Vulg.: cum conplerentur dies pentecostes, mit Act. 2, 1 Vet. Lat.: supletus est dies pentecostes; Klauser, Fest 757/9; Boeckh; Cabié mit Lit.; *Pentekoste).

Die Feier von Mittpfingsten (Mesopentekoste; vgl. Joh. 7, 14) erlangte nur begrenzte Bedeutung (Cabié 100/5).

γ. Offene Fragen. Ob u. in welchem Umfang wenigstens in Gruppen oder Regionen das jüd. Fest-J. über Pascha u. Pentekoste hinaus anfänglich übernommen wurde, ist unklar. Neben Pesach u. Pentekoste wird im ntl. Schrifttum nur Chanukka-Enkainia (Joh. 10, 22; vgl. o. Sp. 1104) genannt. Ob dahinter eine urchristl. Festfeier steht, ist schwer feststellbar (Klauser, Fest 759; die Dedicatio-Sonntage der syr. Liturgien [s. u. Sp. 1115] leitet Botte von einem in Jerusalem ausgebildeten christl. Gegenfest zu Chanukka ab [doch s. Renoux, Codex 1, 196f], andere vom Weihegedächtnis eines verschieden identifizierten Kirchengebäudes [Moolan 51 mit Lit.]; *Tempelweihe [Enkainia]). – Die christlich-liturgische Gestaltung des J. ist somit sicher ‚primär verwurzelt‘ im jüd. Fest-J. neutestamentlicher Zeit (Auf der Maur 216). Fraglich jedoch bleibt, ob historisch von einer überlegten ‚Revision des jüd. Festsystems‘ durch die frühen Christengemeinden (Klauser, Festkalender 378. 380) auszugehen ist oder nur von der begrenzten Übernahme u. Umgestaltung eines durch den Christus-Glauben bestimmten Ausschnitts.

2. Christliche Anniversarien. Mit Ausbildung u. Ausbreitung des Märtyrerkultes (*Heiligenverehrung I) kommt es zu weiteren regelmäßigen Festbegehungen im Abstand des J. Aus dem familiären Totengedächtnis am J.tag ihres Sterbens oder dem Todestag eines der Angehörigen (Tert. cor. 3, 3 [CCL 2, 1043]; exh. cast. 11, 1 [1031]; monog. 10, 4 [1243]) entwickelt sich in der 2. H. des 2. Jh. die kirchliche Sitte, an einem oder mehreren Tagen jedes J. das Gedächtnis der Märtyrer ‚in Festesfreude‘ (Mart. Polyc. 18, 3 [26 Bastiaensen / Orbán]) mit gemeindlichem Gottesdienst am Grab zu begehen. Manche dieser Lokalfeste werden von mehreren oder gar allen auswärtigen Gemeinden übernommen, ergänzen u. füllen so mehr u. mehr die Festkalender der einzelnen Orts- u. Teilkirchen.

b. Jüngere Ausgestaltung des Jahreszyklus. Tagzeitengebet, Sonntagsfeier u. jährliches Osterfest bilden bis ins 4. Jh. das Grundgefüge christlicher Gottesdienstorganisation in der Zeit.

1. Osterfestkreis. Gegen Ende des 4. Jh. wird die Feier der Auferweckung des Gekreuzigten am jährlichen Ostertag zum drei Tage währenden Gedächtnis von Sterben, Grabesruhe u. Auferstehung Christi (Joh. Chrys. pasch. 3 [PG 52, 770]; Aug. ep. 55, 14, 24 [CSEL 34, 195]: sacratissimum triduum cruxifixi, sepulti, sucitati). Daraus erwächst die getrennte gottesdienstliche Anamnese des Todes Jesu am (Kar-) Freitag vor Ostern (Africa: Aug. serm. 218, 1 [PL 38, 1084]; Rom: Innocent. I ep. ad Decent. 66/91 [RevHistEccl Bibl. 58, 24/6 Cabié] vJ. 416). Daneben kommt es zur liturgisch gesondert, regional aber unterschiedlich gestalteten Heiligen Woche (Const. apost. 5, 13, 4 [SC 329, 246]: ἁγία τοῦ πάσχα ἑβδομάς; 8, 33, 3 [336, 240]: μεγάλη ἑβδομάς) u. zur Ausbildung der gleichfalls verschieden ausgeformten Osteroktav (*Achtzahl; Auf der Maur 79f). In *Jerusalem mit seinen eigentümlichen Verhältnissen entsteht im 4. Jh. eine Organisation des Gottesdienstes, die einzelne Ereignisse des Lebens u. Wirkens Jesu an ihrem jeweiligen J.tag am Ort ihres Geschehens zu feiern u. nachzuerleben trachtet (Eger. peregr. 30/44 [SC 296, 270/304]) u. in der Folge außerhalb Jerusalems weithin Nachahmungen anregt. Diese Entfaltung der kultischen Anamnese Christi wird sodann auf die *Pentekoste (Quinquagesima) ausgeweitet. Die gemeinsame Feier von *Himmelfahrt Christi u. Geistsendung am 50. Tag nach Ostern (ebd. 42f [296/302]; Hieron. in Gal. 4, 10f [PL 26, 404]; in Eph. prol.: ebd. 472; Cabié 152/62) spaltet sich in ein eigenes Hochfest der Geistsendung (mit Pfingstoktav; Eus. vit. Const. 4, 64 [GCS Eus. 1^2, 1, 146f]; Const. apost. 5, 20, 1/4 [SC 336, 274/6]) u. das Fest Christi Himmelfahrt, das örtlich seit dem 4. Jh., allgemein seit dem 5. Jh. am biblisch vorgegebenen 40. Tag begangen wird. Außerdem wird die seit der 2. H. des 3. Jh. übliche vorösterliche Fastenpraxis (Arbesmann aO. 512/8) zeitlich ausgeweitet u. zu einer auch katechetisch u. liturgisch ausgestalteten Vorbereitungszeit auf Ostern von schließlich meist vierzigtägiger Dauer (Klauser, Festkalender 380; *Quadragesima). Mancherorts wird ihr eine spezielle christologische Deutung beigelegt (Const. apost. 5, 13, 3 [SC 329, 246]: ‚Andenken an das öffentliche Leben des Herrn u. seine Gesetzgebung‘). Seit dem 4. Jh. verbindet sich auch die christl. Osterfeier deutlich mit Winterende u. Frühlingserfahrung u.

wird mit **Jahreszeiten-Symbolik angereichert (Auf der Maur 76. 218; Cyrill. Hieros. catech. 14, 10; 18, 7 [2, 116/8. 304/6 Reischl / Rupp]; Hieron. in Sach. 14, 9 [CCL 76A, 884]), regional auch maßgeblich für christliche Festsetzung des J.anfangs u. Monatszählung (Evenepoel 605/13).

2. Epiphanie - Weihnachten, Begleit- u. Folgefeste. Eigene Feiern der Anfänge des irdischen Lebens u. öffentlichen Wirkens Christi gab es in den ersten christl. Jhh. nicht. Als großkirchliche Feste entstehen sie ‚nicht lange vor 350‘ (Klauser, Festkalender 383), u. zwar nahezu sicher als Übernahme u. Christianisierung nichtchristlicher, deutlich jahreszeitlich geprägter Festbegehungen an fixen Daten im solaren Kalender. Die beiden christl. Feste des 6. I. (allgemein Epi-/Theophania, ‚Erscheinung des Herrn‘, genannt) u. des 25. II. (meist betitelt ‚Geburt des Herrn [dem Fleische nach]‘) besitzen ihre je eigene Vor-, Entstehungs- u. Verbreitungsgeschichte (s. o. Sp. 1099; Klauser, Fest 760; W. Brashear, Art. Horos: o. Sp. 588/90 mit Lit.) u. wurden erst sekundär kultorganisatorisch miteinander verknüpft. Jeweils eigen ist ihnen anfänglich ein komplexer Festinhalt (Geschehen von Bethlehem [Geburt Jesu, Anbetung der Magier, Kindermord]; Inkarnation u. Taufe Christi; Wunder v. Kana), der auch nach der Kombination beider Feste meist nicht ganz verloren geht, wenngleich für den 25. XII. die Geburt des *Gottessohnes u. für den 6. I. im Osten die Taufe Jesu, im Westen seine Anbetung durch die Magier in den Vordergrund treten. Die jahreszeitliche Naturerfahrung (Wintersonnenwende) beeinflußt auch die christl. Festtheologie. – Ausgehend von diesen Festen des J. entwickeln sich noch in der Spätantike eine eigene Vorbereitungszeit (*Adventus; Auf der Maur 179/84 [Lit.]; Moolan; W. J. Schlierf, Adventus Domini. Geschichte u. Theologie des Advents in Liturgie u. Brauchtum der westl. Kirche, Diss. Bonn [Mönchengladbach 1989]) sowie diverse Begleitfeste (Baumstark, Begleitfeste 83/8; Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1088). In Abhängigkeit von den Festdaten des 25. XII./6. I. entstehen allmählich andere, gleichfalls Ereignissen des Lebens Jesu gedenkende Feste: Darstellung (*Hypapante; 4. Jh.), Verkündigung (6. Jh.; A. H. Scheer, De aankondiging van de Heer. Een genetische studie naar de oorsprong van de liturgische viering op 25 maart [Baarn 1991]) u. *Beschneidung des Herrn (Auf der Maur 171; zum Fest Verklärung des Herrn s. ebd. 189 u., anders, Ch. Renoux, La fête de la Transfiguration et le rite arménien: Mens concordet voci, Festschr. A. G. Martimort [Paris 1983] 652/62), in Imitation der Feste des Lebens Jesu sodann auch analoge Heiligen-, vor allem Marienfeste (vgl. Klauser, Gottesgebärerin aO. 1089. 1094).

3. Anniversarien. Zu den älteren Märtyrerfesten u. nach ihrem Muster treten später in wachsender Anzahl die Kulttermine von Konfessoren, Bischöfen, Mönchen u. Kaisern hinzu, die nicht als Märtyrer gestorben waren, sowie Anniversarien von *Kreuz- (*Helena II) u. anderen *Reliquien-Auffindungen u. -Translationen, von *Kirchweihen (gelegentlich bei Festverbreitung umgedeutet), des Amtsantritts von Bischöfen (B. Fischer, Natale Episcopi: Die Kirche im Wandel der Zeit, Festschr. J. Höffner [1971] 353/63) u. Herrschern (s. o. Sp. 1096), *Geburtstage von Märtyrern, biblischen Heiligen, zB. Mariens, u. christlichen Herrschern (s. o. Sp. 1096), Gedenktage von Konzilien, *Erdbeben (zB. der J. 437 u. 447; B. Croke: Byzant 51 [1981] 122/47), militärischer Siege (zB. über Chosroes II [Dmitriewskij 1, 156: Τὰ ἐπινίκια κατὰ Περσῶν]) usw. Da weithin J.gedächtnis bestimmter (kirchen-) historischer Ereignisse, ist diesen Festen für gewöhnlich gemeinsam ihre Abhängigkeit von festen Kalenderdaten im J. bei gleichzeitiger Unabhängigkeit voneinander, von bestimmten Wochentagen sowie vom beweglichen jährlichen Osterfest.

III. Monats- u. Jahreszeitenfeste; Heiliges Jahr. Monats- u. Jahreszeitenfeste erlangten im Christentum nur regionale Bedeutung. Die von Eutych. Alex. ann. 11, 9 (194 Pirone) behauptete Einführung eines allmonatlichen Michaelfestes in Alexandrien durch Alexander v. Alex. (312/28) dürfte unhistorische Rückprojektion jüngerer koptischer Bräuche sein (*Monat). Zu den Quatembertagen der röm. Liturgie s. A. Hermann, Art. Ernte: o. Bd. 6, 292; Klauser, Fest 761f; Auf der Maur 54f mit Lit.; **Jahreszeiten. – Das sog. Heilige J., anfangs zu Jahrhundertbeginn, sekundär alle 50, später alle 25 J., schließlich auch an Sonderterminen gefeiert, ist eine erst im MA entstandene Einrichtung des Abendlandes (W. de Wolf, Art. Heilig Jaar: Liturgisch Woordenboek 1 [1958/62] 970 mit Lit.).

IV. Kirchenjahr? Beginnend mit dem 4. Jh. wurden wachsende Teile des J. durch das entfaltete, teilweise heortologisch systematisierte jährliche Gedächtnis des Lebens u. Wirkens Christi geprägt (s. o. Sp. 1109/12). ‚Damit war ein eigenes J., ein 'Kirchen-J.' fertig ausgebildet, das neben dem bürgerlichen J. stand, ja es allmählich in den Schatten stellte‘ (Klauser, Festkalender 385). Nicht zu verkennen sind jedoch Unvollkommenheiten der gewordenen J.organisation der Christen: Weihnachts- u. Osterfestkreis stehen unverbunden nebeneinander, so daß in manchen J. das Gedächtnis der Empfängnis Jesu (‚Verkündigung des Herrn‘, 25. III.) sowie die Feiern von Tod u. Auferstehung Christi zeitlich zusammenfallen. Nicht wenige Feste bleiben isoliert. Manche Memorien widersprechen einander: So steht im liturgischen Kalender Roms lange die Feier der Geburt Johannes' d. T. (24. VI.) vor dem Gedächtnis des Besuchs Mariens bei der mit ihm schwangeren Elisabet (Visitatio, ‚Heimsuchung Mariens‘, 2. VII. [heute 31. V.]). Vor allem aber bleibt im Kreislauf des J., da ‚mit dem Pfingstfest die alljährliche Wiedervorführung der NTlichen Heilsgeschichte beendet‘ ist (Baumstark, Festbrevier 266), ein Rest an Wochen u. Monaten, dem es an inhaltlicher Geschlossenheit mangelt. Seine einzelnen Sonntage werden in den alten Liturgiebüchern der Kirche Roms (Übersicht: A. Chavasse, Évangeliaire, épistolier, antiphonaire et sacramentaire: EcclOrans 6 [1989] 177/55) einfach nach voraufgehenden Festen gezählt u. benannt, so ‚post (Theo-) Epiphaniam‘, ‚post natalem St. Laurentii‘, ‚post (octabas) Pentecosten‘ (Auf der Maur 43f). In der entwickelten byz. Liturgie ist im Textarrangement die Zeit zwischen Pfingsten u. Vorfasten durch einen Achtwochen-Zyklus (Oktoechos) strukturiert. Er reicht allenfalls knapp in die Spätantike zurück u. prägt sicher noch nicht die Consuetudines Antiochiens zZt. des Patriarchen Severos (512/18, gest. 538; Cody 90f. 102). Eine Einteilung des gesamten J. in sieben Abschnitte von jeweils prinzipiell sieben Sonntagen, beginnend mit Epiphanie u. endend mit den 7 Sonntagen nach dem Anannias-Fasten, ist in westsyr. Perikopenbüchern seit Anfang 9. Jh. handschriftlich belegt (Brit. Libr. Add. 14485/87, a. 823/24, Harran: O. Heiming, Ein jakobit. Doppellektionar: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 2 [1970] 768/99). Die ältesten Zeugnisse stammen vielleicht nicht von ungefähr aus Mesopotamien, wo ein solches System alt (Lev. 23, 15; Dtn. 16, 9; H. / J. Lewy, The origin of the week and the oldest west asiatic calendar: HebrUnCollAnn 17 [1942/43] 1/152) u. schon früher bei den christl. Ostsyrern bezeugt ist (s. u. Sp. 1115). Falls von altmesopotamischer J.einteilung abhängig, ist sie hier jedenfalls durch die Bestimmung des J.anfangs christlich adaptiert. Wie stark im Bewußtsein spätantiker Christen dennoch das bürgerliche J. (verschiedener Kalender) blieb, lassen ihre liturgischen Bücher lange erkennen. Zwar beginnt schon die Depositio martyrum des röm. Chronographen von 354 mit dem Fest Christi Geburt (KlT 2, 3 Lietzmann), doch ist noch das sog. Sacramentarium Leonianum, ursprünglich wohl für Papst Johannes III (561/74) zusammengestellt (Chavasse aO. 197), nach dem J. des julianischen Kalenders organisiert (ebd. 192), stellt infolgedessen die Weihnachtsformulare ans J.ende (in den röm. Sakramentaren, Perikopenverzeichnissen u. Antiphonarien seit etwa 650 nC. beginnt dann der J.zyklus regelmäßig mit Weihnachten oder Advent; ebd. 180. 184. 221. 231). Ebenso nach dem julianischen J. angelegt ist das Jerusalemer Lektionar des beginnenden 5. Jh., so daß hier Epiphanie (6. I.) am Buchanfang u. Christi Geburt (24./25. XII.), noch freilich nur ‚in anderen Städten‘ begangen, am Buchende erscheinen (PO 36, 210/373; jüngere Entwicklungsstufen des Lektionars beginnen mit dem 24. XII.: CSCO 189/Iber. 10, 9). Zahlreiche syr. Festverzeichnisse setzen mit dem antiochenischen Neujahrstag 1. X. ein (S. P. Brock: ParolOr 1 [1970] 421 mit Anm. 7). Im Kpler Patriarchal-Typikon beginnt die Reihe der Feste mit gleichbleibenden Daten (einschl. 25. XII. u. 6. I.) mit der Feier εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς Ἰνδίκτου, der Zyklus der beweglichen Feste mit der Vorbereitung auf Ostern (1, 3/10; 2, 3 Mateos). Insofern kannte die Kirche des Altertums zwar eine gewachsene, aus verschiedenen Quellen gespeiste Ordnung ihres Kultes im J.kreis, doch nicht eigentlich ein nach einheitlicher Vorlage oder gedanklichen Prinzipien voll durchgestaltetes christl. Kult-J. – Gegenstand theologischer Betrachtung freilich wird die Gesamtheit des J. nicht erst im 13./

16. Jh. (so Auf der Maur 223), sondern schon am Ausgang der Spätantike. Der ostsyr. Katholikos Išo'yahb III (580/659) deutet 1) den der Naturordnung entsprechenden (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 1, 1f [CSCO 71/Syr. 28, 17. 20f]), im Oktober (Zeit der Aussaat: ebd. 1, 2. 5 [20f. 25]) beginnenden J.kreislauf der zwölf Monate (qui sine scriptura computantur: 1, 4 [23]) welt- u. heilsgeschichtlich-christlich (October namque significat tempus ab initio mundi usque ad Moysen; tempus Novembris ostendit tempus ab initio regiminis legis usque ad Christum; December adventum salvatoris nostri Christi mystice designat...: September innuit adventum filii perditionis, et revelationem Eliae, et manifestationem Salvatoris nostri de caelo: ebd. 1, 4f [23/6]). Über die Serie der Monate gelegt ist sodann 2) eine auf die Offenbarung gestützte (1, 1. 3 [17. 22]), für die christl. Gottesdienstorganisation entscheidende Reihe von sieben ‚Großwochen' mit jeweils im Prinzip sieben Sieben-Tage-Wochen: a) der Verkündigung u. Geburt, b) der Erscheinung, c) des Fastens, d) der Auferstehung, e) der Apostel, f) des Sommers, g) des Elias. Dieser Zyklus wird von Išo'yahb gedeutet als Darstellung der Heilsgeschichte von der Erwartung des ersten Kommens Christi bis zur Erwartung seiner Wiederkunft. Im Kalender zeitlich voran, im gottesdienstlichen Choralbuch (Ḥudrā) des Katholikos jedoch nachgestellt, steht die ungezählte, festlose (1, 5 [28f]) ‚Moses-Woche' (quae significat tempus elapsum ab exordio mundi usque ad tempus Abrahae et Moysi: 1, 5 [27]), die als solche jedoch liturgisch nicht beachtet wird, weil sie von den, hier auf die atl. Stiftshütte u. Tempel bezogenen (1, 5 [25]), dominicae dedicationis überdeckt ist (ebd. [27]). Auf der Grundlage der gewachsenen Gottesdienstorganisation der Kirche ist hier also das J. in seinem gesamten Verlauf gleich doppelt christlich-theologisch interpretiert, u. zwar nicht wie in der heutigen römisch-katholischen Liturgie rein neutestamentlich (Missale Rom. Normae univ. de anno liturg. et de calend. 17: ‚Die Kirche feiert im Verlauf des J. das ganze Mysterium Christi: von der Menschwerdung bis Pfingsten u. zur Erwartung der Wiederkunft des Herrn'; vgl. Conc. Vat. II ‚Sacrosanctum concilium' 102), sondern unter Einschluß des Alten Bundes, ja der gesamten Welt- u. Menschheitsgeschichte.

M. Arranz / S. Parenti, Liturgia patristica orientale: A. Quacquarelli (Hrsg.), Complementi interdisciplinari di patrologia (Roma 1989) 648/50. – H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit 1 = Gottesd. d. Kirche 5 (1983). – M. Augé u. a., L'anno liturgico = Anàmnesis 6 (Genova 1988). – Th. Baumeister, Art. Heiligenverehrung I: o. Bd. 14, 96/150. – A. Baumstark, Art. Begleitfeste: o. Bd. 2, 78/92; Festbrevier u. Kirchen-J. der syr. Jakobiten = StudGeschKultAlt 3, 3/5 (1910) 159/288; Der antiochen. Festkalender des frühen 6. Jh.: JbLiturgWiss 5 (1925) 123/35; Das Kirchen-J. in Antiochien zwischen 512 u. 518: RömQS 11 (1897) 31/66; 13 (1899) 305/23; Liturgie comparée[3] (Chevetogne 1953) 168/221. – M. Bianchini, Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni: Atti dell'Accademia romanistica Costantiniana. VI Convegno intern. (Perugia 1986) 241/63. – K.-H. Bieritz, Das Kirchen-J. Feste, Gedenk- u. Feiertage in Geschichte u. Gegenwart (1991). – F. Bilabel, Die gräkoägypt. Feste: Neue Heidelb. Jahrbücher 1929, 1/51. – J. Boeckh, Die Entwicklung der altkirchlichen Pentekoste: JbLiturgHymn 5 (1960) 1/45. – B. Botte, Les dimanches de la Dédicace dans les Églises syriennes: OrSyr 2 (1957) 65/70. – R. Cabié, La pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles = Bibl. de Liturgie (Tournai 1965). – A. Cattabiani, Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno[4] (Milano 1989). – A. Cody, The early history of the Octoechos in Syria: N. G. Garsoïan / Th. F. Mathews / R. W. Thomson (Hrsg.), East of Byzantium. Syria and Armenia in the formative period (Washington 1982) 89/113. – I. H. Dalmais, Note sur l'année liturgique dans les églises de tradition syrienne: MaisonDieu 148 (1981) 141/4; Les rythmes de l'année liturgique dans les églises orientales: ebd. 133 (1978) 78/86. – K. Deddens, Annus Liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkeling van het ‚kerkelijk jaar', Diss. Kampen (Goes 1975). – H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] = Subs. hag. 20 (Bruxelles 1933). – Deubner, Feste. – A. Dihle, La fête chrétienne: RevÉtAug 38 (1992) 323/35. – W. Eisenhut, Art. Anna Perenna: KlPauly 1 (1964) 357f; Art. Feralia: ebd. 2 (1967) 534f. – W. Evenepoel, La délimitation de ‚l'année liturgique' dans les premiers siècles de la chrétienté occidentale. Caput anni liturgici: RevHistEccl 83 (1988) 601/16. – W. Fauth, Art. Anthesteria: KlPauly 1 (1964) 372/4; Art. Lenaia: ebd. 3 (1969) 556f; Art. Panathenaia: ebd. 4 (1972) 449f. – R. O. Fink / A. S. Hoey / W. F. Snyder, The Feriale Duranum: YaleClassStud 7 (1940) 1/222. – H. Frank, Das mailändische Kirchen-J. in den Werken des hl. Ambrosius: Pastor Bonus 51 (1940) 40/8. 79/90. 120/7; 52 (1941) 11/6. – J. Hennig, The liturgical and financial year: IrEcclRec 5. Ser. 70 (1949) 332/46. – P. Herz, Untersuchungen zum Festkalender der röm. Kaiserzeit nach datierten Weih- u. Ehreninschriften, Diss. Mainz (1975). – E. O. James, Seasonal feasts and festivals (London 1961). – K.-P. Jörns / K.-H. Bieritz, Art. Kirchen-J.: TRE 18 (1989) 575/99. – P. Kannookadan, The east Syrian Lectionary (Rome 1991). – A. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchen-J. u. der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart[3] (1911). – Th. Klauser, Art. Fest: o. Bd. 7, 747/66; Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen u. missionarischen Anpassungswillen: H. Frohnes / U. W. Knorr (Hrsg.), Die Alte Kirche = Kirchengesch. als Missionsgesch. 1 (1974) 377/88. – P. Krüger /J. Madey, Art. Kirchen-J.: J. Assfalg / P. Krüger (Hrsg.), Kl. Wb. des Christl. Orients (1975) 164/7. – Latte, Röm. Rel. – W. F. Macomber, The Chaldean lectionary system of the cathedral church of Kokhe: OrChrPer 33 (1967) 483/516. – Th. Maertens, Heidnisch-jüdische Wurzeln der christl. Feste (1965). – A. A. McArthur, The evolution of the Christian year (London 1953). – M. Metzger, Année, ou bien cycle, liturgique?: RevScRel 67 (1993) 85/96. – J. Moolan, The period of Annunciation-Nativity in the east Syrian calendar (Vadavathoor 1985) 11/56. – Nilsson, Feste. – J. Pascher, Das liturgische J. (1963). – V. Pathikulangara, The liturgical year of the Syro-Malabar rite: EphemLiturg 90 (1976) 173/96 bzw. Das liturgische J. der ostsyr. u. syromalabarischen Kirchen: Kyrios 14 (1974) 209/33. – G. Radke, Art. Mars: KlPauly 3 (1969) 1046/8. – R. Rendtorff, Die Entwicklung des altisraelit. Festkalenders: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest u. das Heilige = Studien zum Verstehen fremder Religionen 1 (1991) 185/205. – Ch. A. Renoux, Le Codex arménien Jérusalem 121: PO 35 (1969) 57/100; 36 (1971/75) 173/92; La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem: C. Mondésert (Hrsg.), Le monde ancien et la Bible (Paris 1984) 404; Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniens. Vigiles et année liturgique: La prière des heures = Lex Orandi 35 (Paris 1963) 43/58. – M. R. Salzman, On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity = Transformation of the Classical Heritage 17 (Berkeley 1990). – Kh. Samir, L'année liturgique copte: ProchOrChrét 39 (1989) 26/34. – H. J. Schulz, Liturgie, Tagzeiten u. Kirchen-J. des byz. Ritus: W. Nyssen / H. J. Schulz / P. Wiertz (Hrsg.), Hdb. d. Ostkirchenkunde 2 (1989) 65/87. 97/9. – W. F. Snyder, Public aniversaries in the Roman Empire: YaleClassStud 7 (1940) 222/317. – W. Sontheimer, Art. Monat. Monatsnamen: KlPauly 3 (1969) 1405/8. – F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo = Stud. Ravennat. 1 (Cesena 1973). – W. Speyer, Einblicke in die Mysterien von Eleusis: Religio Graeco-Romana, Festschr. W. Pötscher (im Druck). – A. Stoelen, L'année liturgique byzantine: Irénikon 4 (1928) 307/38. – A. Stuiber, Art. Geburtstag: o. Bd. 9, 217/43. – R. Taft, Historicisme, une conception à revoir: MaisonDieu 147 (1981) 61/83; The liturgical year: Worship 55 (1981) 2/23; Art. Year, liturgical: OxfDictByz 3 (1991) 2215. – Th. F. Talley, The origins of the liturgical year[2] (Collegeville 1991) bzw. Les origines de l'année liturgique (Paris 1990); Liturgische Zeit in der alten Kirche: LiturgJb 32 (1982) 25/45. – J. Tomadjan, L'année liturgique dans l'église syro-antiochienne, Diss. Rom (1947). – M. Van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 10 (Louvain-la-Neuve 1975) 14/7. 325/47. – A. Verheul, L'année liturgique. De l'histoire à la théologie: QuestLiturg 74 (1993) 5/16. – J. M. Vosté, Le Gannat Bussame. L'année liturgique et ses leçons bibliques: RevBibl 37 (1928) 386/419. – D. Wachsmuth, Art.: Dionysia: KlPauly 5 (1975) 1594; Art. Thargelia: ebd. 650f. – W. Wiefel, Voraussetzungen u. Anfänge des christl. Kirchen-J. im Lichte der Religionsgeschichte, masch. Habil.-Schrift Leipzig (1963). – E. Wiesenberg, The jubilee of Jubilees: RevQumran 3 (1961/62) 3/40. – Wissowa, Rel.[2], bes. 432/49. 567/93. – U. Zanetti, Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 33 (Louvain-la-Neuve 1985) 24/9.

Karl Hoheisel (A) / Heinzgerd Brakmann (B).

Jahresanfang s. Neujahr.

Jahreszeiten s. die Nachträge.

Jahrgedächtnis s. Fest: o. Bd. 7, 756/63; Geburtstag: o. Bd. 9, 217/43; Jahr: o. Sp. 1083/118; Kalender.

Jahwe I s. Gottesnamen I: o. Bd. 11, 1214/7. 1220; Kyrios.

Jahwe II s. Jaô; Jeu.

Jakob und Esau.

A. Altes Testament u. Judentum. I. Altes Testament. (Zur Forschungslage Westermann; Bibliographie: Zobel, J. 464/6.) Den Namen J.s deutet die atl. Überlieferung stets nur volksetymologisch; teils wird dabei die Wurzel ʿqb (,Hinterlist') in der verbalen Bedeutung ,betrügen' herangezogen (ʿāq^{e}bā Gen. 27, 36; Hos. 12, 4; vgl. Jer. 9, 3; Zobel, jaʿ^{a}qo[ô]b), teils in der nominalen als ,Ferse' (ʿaqeb [πτέρνη LXX, lat. planta] Gen. 25, 26; zur wissenschaftlichen Erklärung des J.namens Zobel, jaʿ^{a}qo[ô]b 755f). Die J.erzählungen begegnen uns im Pentateuch als Bestandteil der Erzväterberichte der Genesis (25, 19/35, 22; zum Folgenden C. Westermann, Genesis = BiblKommAT 1, 2, 2 [1981] 495/647; J. Skinner, A critical and exegetical commentary on Genesis[2] [Edinburgh 1930] 355/416). Unter Nutzung der neueren Urkundenhypothese lassen sich literarkritisch vor allem eine jahwistische (J) u. eine elohistische (E) Version unterscheiden, die, meist durchdacht komponiert, redaktionell zu Erzähleinheiten zusammengearbeitet sind (s. zB. Schmidt zu Gen. 27, 1/45; Weimar zu Gen. 32, 23/33). So scheint der jahwistische Bericht J. nur mit ʿaqab verknüpft zu haben: Der Griff an Esaus Ferse zeigt J.s Kraft u. gilt als Erfüllung der Verheißung von Gen. 25, 23b. Erst später trat unter dem Einfluß der Geschichte vom Erschleichen des Segens die Bedeutung āqab = ,betrügen' hinzu; eben daraus leitet sich die später so verbreitete Einschätzung J.s als ,Denker' ab (dies dann ohne absprechende Konnotation). Im Ausruf des bitter enttäuschten Esau Gen. 27, 36 erscheinen beide Hinsichten vereint. Den beiden Vorlagen (Gen. 27, 46/28, 9 hat auch die Priesterschrift [P] mitgewirkt) entsprechen verschiedene J.bilder (Zobel, jaʿ^{a}qo[ô]b 757), maßgebend ist jedoch die Konzeption des bearbeitenden Erzählers. Auch er sieht den Patriarchen als Glied einer verehrungswürdigen Vergangenheit, wenn auch schwerlich beschönigend. J.s ,List' u. Trug sind ja seiner Mutter Rebekka Idee (Gen. 27, 6/13); sie folgt darin der Verheißung ,Der Ältere wird dem Jüngeren dienen' (Gen. 25, 23 [aufgenommen im Isaaksegen Gen. 27, 29]). Außerdem hatte ja Esau sein Erstgeburtsrecht J. abgetreten (Gen. 25, 29/34; v. 30: Wortspiel ha-ʿadōm [πυρρόν LXX] - '^{ae}dôm ['Εδώμ LXX]). Im übrigen ist sich die Forschung über die J.texte alles andere als einig, so daß gesicherte Erträge bislang fehlen (Westermann 46). – Ein Prophet wie Hosea zeichnet J. stark abschätzig (Hos. 12, 1/3, 3; später Jer. 9, 3), jedoch handelt es sich da nicht um J. als Person einer Erzählung, sondern, wie übrigens im späten Pentateuch bereits Gen. 25, 23; 27, 29. 40, um das Volk, auf das unter dem Namen seines Stammvaters, in dem alle Sünde des Volkes schon angelegt ist, die Gerichtspredigt des Propheten herniedergeht (Zobel, jaʿ^{a}qo[ô]b 770f). So sieht Hosea die Bosheit J.s schon im Mutterleib wirken (Hos. 12, 4), als er ,seinen Bruder' betrog (die Wortwahl [,Bruder' statt nur Esau] vergrößert die Untat), mit Gott kämpfte (śārāh; dieser Kampf

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfaßt. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflußt? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?

Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.

Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum", „heidnisch" nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.

Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC" zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-9401-2 (Lieferung 128)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XVI

Mitteilung an die Bezieher des „Reallexikons für Antike und Christentum" (RAC)

Mit dieser Lieferung 128 wird Band 16 des RAC abgeschlossen. Der Titelbogen zu Band 16 ist dieser Lieferung beigeheftet.

Band 16 des RAC setzt sich zusammen aus dem Titelbogen und den 1991 bis 1994 erschienenen Lieferungen 121–128 (Hofzeremoniell–Ianus, nebst Register zu Band 16).

Die Halbleder-Einbanddecke zu Band 16 wird zusammen mit dieser Lieferung berechnet an die Bezieher ausgeliefert, es sei denn, daß jene die Einbanddecke ausdrücklich abbestellt hätten.

Wir weisen darauf hin, daß die Rückeneinlagen-Breite der mitgelieferten Halblederdecke für Fadenheftung (nicht für Klebebindung) ausgelegt ist.

Anton Hiersemann, Verlag · Postfach 14 01 55 · D-70071 Stuttgart

IM AUFTRAG DER NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST DASSMANN

CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XVI

Hofzeremoniell – Ianus



1994

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, J. Hammerstaedt, K. Hoheisel,
U. Koenen, D. Korol

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt / [im Auftr. d. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften bearb. im Franz-Joseph-Dölger-Institut der Universität Bonn]. Hrsg. von Ernst Dassmann ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart : Hiersemann.
Bis Bd. 13 hrsg. von Theodor Klauser ... Bis Bd. 15 fortgef. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften
ISBN 3-7772-5006-6

NE: Dassmann, Ernst [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]; Klauser, Theodor [Hrsg.]; Franz-Joseph-Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike (Bonn); Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf)

Bd. 16. Hofzeremoniell – Ianus. – 1994
Abschlußaufnahme von Bd. 16
ISBN 3-7772-9403-9

Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

INHALT

zählt also hier zum bösen Tun) u. den Engel besiegte (Hos. 12, 5f; Gen. 32, 25/9; dazu H. W. Wolff, Dodekapropheton 1. Hosea[4] = BiblKommAT 14, 1 [1990] 274/7 [mit Hinweis auf die aus Interpolation erwachsene Unverständlichkeit von v. 5 u. Lösungsvorschlag]; jedoch redet zwar Gen. 32, 2 von ‚Engeln', 32, 25 ist dagegen wohl ursprünglich ‚Mann' gemeint; reichlich Lit. zu J. bei Hosea: Smith 469_{20}; Butterweck 44/50; s. auch H. Gese, J. u. Mose: Tradition and reinterpretation in Jewish and early Christian literature, Festschr. J. C. H. Lebram [Leiden 1986] 38/47). Im Mittelpunkt steht hier aber letztlich Jahwes Ruf an J.-Israel zur Umkehr (so auch Mal. 1, 2f); dennoch sind nicht alle anstößigen Züge des uralten, zT. noch vorkanaanäischen Gottesbildes beseitigt, u. darin, daß Hosea noch von Gott u. dem Engel spricht, zeigt sich ‚eine für Israels Rede von Gott bedeutsame u. unaufgebbare Spannung' (Hermisson 258_{41}). So hat der Bericht von J.s Kampf am Jabbok (Gen. 32, 23/33 [Wortspiel yabbōq - wayîåbeq; dazu u. a. Westermann aO. (o. Sp. 1119f) 625. 627; viel Lit. ebd. 624f]) in seiner allerältesten Schicht den nächtlichen Überfall eines Dämons am Flußübergang zum Inhalt gehabt; daraus erklärt sich auch am besten das Schwanken der Überlieferung zwischen ‚Mann' u. ‚Engel' (Jahwes) schon im hebr. Text von Gen. 32, 25 (J. Michl, Art. Engel II [jüdisch]: o. Bd. 5, 61f) u. dann zwischen ἀνήρ u. ἄγγελος in LXX sowie in der Vetus latina zwischen homo u. angelus; die Version ἀνήρ - homo geht auf hebr. ʾîš zurück; damit war aber ursprünglich soviel wie ‚jemand' gemeint (entsprechend ἄνθρωπος). Dies wurde bald nicht mehr verstanden. So haben die altkirchlichen Ausleger hier, zT. im Anschluß an Philon (s. auch PsPhilo ant. bibl. 18, 6 [SC 229, 150] u. dazu Michl aO. 66f), ihre jeweilige Logos-Theologie bestätigt gesehen. Das Problem, ob J. mit einem quasihomo, Gott in Menschengestalt usw. gerungen habe, blieb virulent (ders., Art. Engel IV [christlich]: o. Bd. 5, 116f. 148f; dazu Studer 56/73; Butterweck; u. Sp. 1169). – Im folgenden sollen vor allem behandelt werden: J.s u. Esaus Geburt (Gen. 25, 22/6); Isaaks Segen (Gen. 27, 1/40); J.s Traum (Gen. 28, 10/32); J.s Kampf am Jabbok (Gen. 32, 23/31); auslegungsgeschichtlich wichtige Partien aus J.s Segen (Gen. 48, 12/20; 49, 8/12). Es sind, abgesehen von der Geburt, auch jene J.geschichten, die hauptsächlich Gegenstand jüdischer, frühchristlicher u. mittelalterlicher Kunst waren.

II. Frühjudentum. a. Intertestamentarische Literatur. (Maier 35; ders., Zwischen den Testamenten [1990].)

1. Hellenismus. Unter den apokryphen Schriften zum AT ist es namentlich das Jubiläenbuch, das zur Zeit des Kampfes gegen u. des Sieges über die Edomiter in der 2. H. des 2. Jh. vC. die J.erzählungen des Pentateuch ganz neu umschreibt; die Spannung zwischen den Zwillingen wächst sich hier zu grundsätzlicher Feindschaft aus (s. auch Amos 1, 11; vgl. Jörg Jeremias, J. im Amosbuch: Väter Israels 139/54; Test. XII Juda 9, 1/9), u. einer mehr als nur rehabilitierenden Vorzugsrolle J.s steht das Verhalten Esaus als des abgrundtief verderbten u. längst verworfenen Übeltäters gegenüber (zuvor waren die Seleukiden das böse ‚Geschlecht Esaus' gewesen [1 Macc. 5, 3. 65]; s. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 62/4 [auch zur Rettung des J.geschlechts des Priesters Eleasar, vgl. 3 Macc. 6, 2/15]; S. Schwartz, Israel and the nations roundabout. 1 Macc. and the Hasmonean expansion: JournJewStud 42 [1991] 16/38). J. wird hier bereits von Abraham geliebt u. gesegnet (Jub. 22, 4f. 10/30), ohne daß Esaus Name fällt. Dies geschieht erst im Dialog J.s mit Rebekka über seine Heirat; hier ist J. rein, tugendhaft u. folgsam, während der Bruder unbotmäßig zwei Kanaaniterfrauen geehelicht hat u. als Lüstling gilt (Jub. 25, 1/10. 12). Rebekkas Segen über J. verheißt ihm Ruhm, Reichtum u. ewige Nachkommenschaft (ebd. 12/23). J.s Betrug am Vater enthält jedenfalls keine Lüge, sagt er anfangs doch, anders als Gen. 27, 19, nur; ‚Ich bin dein Sohn' (Jub. 26, 13; Larsson 466). Daß Isaak ihn nicht erkannte, war Schickung (Jub. 18). Nachdem er zunächst seinen Ältesten mehr als J. liebte, bewirkt Gott, der Esaus Bosheit kommen sah, seinen Sinneswandel (Jub. 19, 17/29). Isaaks Voraussage gemäß Gen. 27, 40 (‚das Joch vom Nacken schütteln') erhält jetzt die bezeichnende Erweiterung: Wenn Esau sich befreie, begehe er eine Sünde bis zum Tod, u. sein Stamm werde unter dem Himmel ausgerottet werden (Jub. 26, 34b). Später klagt Rebekka vor Isaak, Esaus Sinn sei von Jugend auf hart, keine Tugend sei an ihm, er habe nichts als Rache an J. im Sinn (Jub. 35, 9/11), J. dagegen handele liebevoll u. recht-

schaffen (ebd. 12). Isaak bestätigt: Esau, ohne Respekt, Fürsorge u. Gerechtigkeit, vielmehr niederträchtig, falsch u. unrein; als seinen Frauen verfallen (vgl. Gen. 28, 9) u. untreu gegen den Gott Abrahams würden er u. seine Nachkommenschaft von der Erde vertilgt werden (ebd. 13/5). Die politischen Motive dieses Vaticinium ex eventu liegen auf der Hand. J. ist, im Kontrast zum Bruder, dem schriftunkundigen wilden Mann u. Jäger (sein Tun war rauh, er lernte den Krieg; Jub. 19, 14b; Stemberger 47), nicht nur ‚friedlich gesinnt', anhänglich (Gen. 25, 27), lauter (LXX ἄπλαστος, Vulg. simplex) u. häuslich (LXX οἰκῶν οἰκίαν, Vulg. habitabat in tabernaculis, gemäß ʾîš tām yōšib ʾōhālîm), sondern ein Ausbund an Milde (Jub. 37, 15), Liebe, Tugend u. Gerechtigkeit (dies wahrscheinlich mit Bedeutungsschub in hebr. tām = ‚heil', ‚ganz' hin zu [sittlich] ‚vollkommen' [vgl. Ps. 37, 37; 64, 5; Prov. 29, 10; Jub. u. a. 1, 1. 8; Neyrey, Traditions 425_{24}]); vgl. noch K. Berger, Das Buch der Jubiläen (1981) 295/8 mit Hinweis auf H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen (1874) 251/382 (christliche Wirkungsgeschichte des Jubiläenbuches).

2. Frühe Kaiserzeit. Eine zweite Welle der Perhorreszierung Esaus veranlaßten Kampf u. Feindschaft der Judenheit gegen Rom, namentlich nach der Eroberung Jerusalems iJ. 70 nC. Hierhin gehören Texte wie die sog. Apokalypsen Esras u. Baruchs (für beide ist Rom ‚Daniels' Viertes Königreich; *Babylon) oder auch hierhergehörige Partien des Sibyllinenbuchs (Fuchs 63/70). Erwählungstheologisch wie Mal. 1, 2f (ebd. 1, 4 ist Esau = Edom ‚Land des Frevels') klingen Sätze wie 4 Esr. 1, 3, 7 (GCS Esr. 2, 4: ‚Du erkorst dir den J., den Esau aber verstießest du, u. J. wurde zu einer großen Menge'), u. dies, obwohl die Schrift andernorts versichert, J. u. Esau stammten beide von Abraham ab (4 Esr. 2, 8, 3 [47]; eine vermutlich allegorisch-symbolische Deutung jenes πτερνισμός). – Im Gefolge solcher Anschauungen wächst die J.legende; wie die drei Erzväter miteinander, so erscheint auch J. allein (oft neben *Jao u. Adonai) sogar im Zauber, d. h. auf Amuletten u. magischen Papyri (PGM IV 1231f. 1736. 1803) oder Bleitafeln (zB. jener aus Hadrumetum [3. Jh. nC.] bei R. Wünsch, Antike Fluchtafeln [1912] nr. 5, 2. 38 mit Lit. u. ö.). Hatte sich doch aus dem J.segen Gen. 48f die Vorstellung gebildet, J. sei Visionär, vermittle himmlische Kräfte oder Zukunftsweisungen (Gabe der sieben Tafeln durch einen Engel im Anschluß an Gen. 28, 12/5 in Jub. 32, 14) u. damit Kenntnis der Geheimnisse über die Zukunft der Welt; er wird beauftragt, alle Offenbarungen für künftige Generationen aufzuzeichnen (Jub. 32, 21/6). Aufschlußreich ist hier auch das ‚Gebet J.s' (PGM nr. 22 b [2, 148f]). – Das nur durch Origenes überlieferte (apokryphe) ‚Gebet Josephs' (Orig. in Joh. comm. 2, 32 [GCS Orig. 4, 88, 18/9, 2]; 231 nC. ist also Terminus ante quem; Butterweck 166/72) behandelt J. als eine Art Erlösergestalt; vom Himmel herabgekommen, πρωτόγονος alles von Gott geschaffenen Lebens, der jetzt als Erzengel (ἄγγελος θεοῦ; s. *Ich-bin-Worte; ἀνὴρ ὁρῶν θεόν) u. ‚erster Diensttuender im Angesichte Gottes' steht (Chester 53. 61f; J. Z. Smith, The prayer of Joseph: Religions in antiquity, Festschr. E. R. Goodenough [Leiden 1968] 265f; Neyrey, Allusions 592_{30}). Auch vom Testament der Zwölf Patriarchen, in dem zB. Test. XII Benj. 10, 4/10 zufolge Henoch, Noah, Shem, Abraham, Isaak u. J. im Endgericht auferstehen, zusammen mit den zwölf Söhnen J.s, dem himmlischen König dienend, der auf Erden in aller Niedrigkeit erschien, ist frühchristl. Aneignung sicher, d. h. liturgischer oder paränetischer Gebrauch mit oder nach christlichen Änderungen oder Zusätzen (vgl. allgemein frühjüdische Apokalypsen; Sibyllinen usw.; vgl. W. Speyer, Art. Fälschung, literarische: o. Bd. 7, 257). Die magere Hinterlassenschaft an solchen Texten mit all ihren vielen Überlieferungsproblemen lockt uns in den ‚Dschungel des 2. Jh.', in dem geistes- u. religionsgeschichtliche Provenienzen selten sicher auszumachen sind. Inzwischen zeichnet sich aber in der Forschung wenigstens insofern ein Konsens ab, als mit hoher Wahrscheinlichkeit das hellenist. Judentum (*Juden) nicht nur allgemein oder institutionell (**Amt, Gottesdienst, *Katechese usw.), sondern auch auf dem Wege über nichtkanonische (apokryphe) oder rabbinische Literatur (evtl. auch durch mündliche Tradition) das Frühchristentum weniger ‚beeinflußt' denn als Teilhaber bei sich gehabt hat (vgl. zB. für die hier besprochenen Texte M. Lattke, Art. Halachah: o. Bd. 13, 385/8. 390/3). Zum Testament der Zwölf Patriarchen vgl. auch *Haggadah; neuerdings hat de Jonge mehrfach die dort greifbare Kontinuität

zwischen dem zugehörigen Zweig des Frühjudentums u. dem ältesten Christentum aufgezeigt (M. de Jonge, Hippolytus' benedictions of Isaac, J. and Moses' and the Testaments of the Twelve Patriarchs: BijdrFilosTheol 46 [1985] 245/60; ders., Jewish eschatology, early Christian christology and the Testament of the Twelve Patriarchs: ders., Collected essays [Leiden 1991]; ders., The pre-Mosaïc servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the writings of Justin and Irenaeus: VigChr 39 [1985] 157/70; ders., The transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians: ebd. 47 [1993] 1/28 [1f zum Forschungsstand, 19f zum ethischen ‚Einfluß' aufs Christentum; Lit. ebd. 28_{70}]). Vermutlich träfe es aber besser, hier statt von ‚Kontinuität' von so etwas wie gemeinsamem Milieu zu sprechen. Dem umschriebenen Anschauungskomplex gehören, außer den Zeugnissen aus dem Zauber, u. a. auch jene hellenist. oder (später) manichäischen Quellen an, die sich auf J. als ‚Engel' berufen. – J. begegnet, wie nach all dem zu erwarten, auch in gnostischen Texten; für das gemeinsame Auftreten von J. u. Esau ist vielsagendes Beispiel die Pistis Sophia (147 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1, 251, 14/7; vgl. Nag Hammadi Studies 9 [1978] 381). Hier lesen wir im Rahmen eines abstrusen Gemeinschaftsmahles: ‚Wir glauben an J. u. Esau'; den Teilnehmern wird Menstruationsblut u. Sperma, in ein Linsengericht eingemischt, verabreicht. Das religiöse Essen mit der Spendeformel soll besagen: Wir tun die Tat Esaus, essen sein Mahl, sind selbst J. u. Esau, in uns offenbaren sie sich; zumindest ein Esau-‚Bekenntnis' schreibt auch Irenaeus seinen ‚Kainiten' zu (haer. 1, 31, 1 [SC 264, 386]; s. L. Fendt, Gnostische Mysterien [1922] 13f).

b. Philon. Längst hatte das hellenist. Judentum in J. das moralische u. spirituelle Vorbild, ja ein Ideal gesehen. Es war die Weisheit, die ihn ‚auf geraden Wegen leitete, als er vor dem Bruder floh'. Sie war es, die ihm die Gottesherrschaft zeigte u. ihn Heiliges zu erkennen lehrte. Ihr verdankte er Wohlergehen u. Erfolg; Sophia schützte ihn vor Gefahren u. bösem Tun, verschaffte ihm Macht u. Ruhm (Sap. 10, 10/4; zur sog. Weisheitsliteratur s. u. a. Andresen aO. [o. Sp. 1122] 69f). Wie andere ‚Gerechte' dokumentiert auch J. den Sieg der Frömmigkeit unter Führung der Weisheit (Butterweck 61. 160/3). Auf J. hat Gott seinen Segen kommen lassen (Gen. 28, 13f). Ihm hat er das Erbe verliehen, hat seine Anteile bestimmt u. ihn in 12 Stämme aufgeteilt (Jos. 14, 1/5). Wie man sieht, verkörpert J. auch hier das Volk Israel. Esau als Gegengestalt spielt in diesen Texten augenscheinlich keine Rolle. – Auch Philon stellt J. als Ideal des Strebens nach Gerechtigkeit u. Weisheit dar; er u. Esau sind die zwei Wege des Menschen zum Guten oder zum Bösen (Blönnigen 70/137; über J. ebd. 133). J. ist der ‚Einüber', Praktiker, ‚Profi' (sacr. Abel. et Cain. 5) der Tugend, ἀσκητὴς τῆς ἀρετῆς (quod det. pot. insid. 45; leg. all. 3, 18, 22. 93; mut. nom. 81; sacr. Abel. et Cain. 17; vgl. u. a. ἄσκησις ἀρετῆς Xenoph. mem. 1, 2, 20) oder τῶν καλῶν (migr. Abr. 153. 200; Xenoph. inst. Cyr. 1, 5, 11: ἀσκητὴς τῶν καλῶν τ'ἀγαθῶν), der sich ‚dem Besseren' zuwendet u. ‚das Schlechtere', d. h. Esau flieht (sacr. Abel. et Cain. 64. 80; der Ausdruck ἀσκητής hatte von jeher die Spezialbedeutung ‚Kämpfer' im Sinne von ‚Champion'). Dies leisten kann nur ein ἄπλαστος (plant. 44 nach Gen. 25, 27). Daß ἀσκητής der Tugend u. des Guten Philons Hauptkennzeichnung J.s ist, zeigt er auch in anderem Zusammenhang (Stellen bei Neyrey, Traditions 425_{24}; Vian 307/12 [bes. aus Philo somn.]; Pricoco 53_{15}). Die drei Stammväter Israels bilden ihm gar das seit der Sophistik geläufige Trivium der *Bildung ab: Abraham verkörpert die Lehre, Isaak die Anlage, J. schließlich die ‚Übung' (vit. Moys. 1, 76 [Ansatz zum ‚asketischen' Verständnis]; Joseph. b. Iud. 2, 8, 10). Wie sehr J. das Böse verabscheut, will Philon auch sonst erkennen, trennt sich sein (schön gewachsenes [mut. nom. 210]) Idol doch außer von Esau auch von Laban (fug. et inv. 4 [Gen. 31, 18/21]). Dieser Laban liebt nämlich die Sinne u. will J. bei den Genüssen des Lebens festhalten (leg. all. 3, 20; vgl. ἡδονή gegen ἀρετή u. a. sacr. Abel. et Cain. 20). Er wirft ihm vor, mit seinen zwei Töchtern habe J. ihm auch das Denken geraubt (ebd.; vgl. fug. et inv. 15/7). Tatsächlich heiratet J. (scil. in Lea) die σοφία (ebd. 52), Gen. 27, 11 zufolge Gottes Tochter, der Gott den ‚Mutterschoß der Seele' geöffnet hat, um Tugend in sie ‚säen' zu lassen (leg. all. 3, 180), mit der J., nach Gen. 27, 11 ‚glatt' (λεῖος, daher ‚Mann Leas' [leg. all. 2, 59]), Wissen, Erkenntnis u. Bildung in die Seelen ‚sät' (fug.

et inv. 52). Philon greift den πτερνισμός von Gen. 25, 26; 27, 36 auf (s. o. Sp. 1119f): J. ‚überlistet' die Leidenschaften (leg. all. 1, 61; 2, 89; 3, 190f). Das zeigt sich auch im Kampf (Gen. 32, 23/31); tapfer stellt sich J. als spiritueller ἀθλητής (vgl. τοὺς φρονήσεως ἄθλους: mut. nom. 81; vgl. Butterweck 62/71, bes. 63f) dem Angriff der Affekte, nichts anderes im Sinn als sich siegreich zu behaupten (ἀθλητής = ‚Mönch' [migr. Abr. 27]): Die Vernunft wird ungeistiger u. verderblicher Seelenkräfte, hat man sie erst einmal im Visier, durchaus Herr (leg. all. 3, 18; zum Gedanken des sittlichen ‚Kampfes' s. u. a. E. Stauffer, Art. ἀγών usw.: ThWbNT 1 [1933] 134/40 [hellenistische *Ethik, Philon, Plutarch usw.]; kennt Philon śārāh [s. u. Sp. 1128f]?). πτερνιστής (leg. all. 1, 61; 2, 89; 3, 15. 93. 180; mut. nom. 81; somn. 1, 171) ist J. eben darin, daß er höchst geschickt u. nach allen Regeln der Kunst den gefährlichen Emotionen auf die Schliche kommt (leg. all. 3, 15). Er ist zwar jünger als Esau, an (geistiger) Kraft jedoch älter, hatte doch Esau Torheit von klein auf begleitet, so daß sein Eifer zum Guten zu spät kam (sobr. 26). So findet J. den ‚Ausgang' aus der Welt der Sinne u. des Bösen, Esau geht in sie hinein (ebr. 9). Die Widrigkeiten im Leben des J. zeigen, wie der Weise unter Mühen ‚fortschreitet' (sacr. Abel. et Cain. 120). Der Weg dieses moralischen Vorbildes durchläuft alle Elemente geistiger u. sittlicher ἄσκησις (leg. all. 3, 18); das eigene Leben des ‚kämpferischen' ἀσκητής (mit ἀθλητής u. πτερνιστής hier geradezu synonym [Butterweck 64]) gleicht einer Leiter vom Irdischen (αἴσθησις) zum Himmlischen (νοῦς); sie hat ein Auf u. Ab. Unter den Engeln versteht Philon einmal die Seelen in ihrem Auf- u. Abstieg (somn. 1, 138), sodann die Logoi, die zwischen Gott u. Mensch vermitteln (ebd. 142. 147), ferner das Tugendstreben des Asketen (ebd. 150. 152) u. schließlich die Möglichkeit des Menschen allgemein (ebd. 153/6; knappere Deutung der J.leiter: praem. et poen. 36/51; vgl. Pricoco 43f). Als Allegorie für die πάθη dürfte es sich Esau gar nicht leisten, in frevelhaftem Dünkel (leg. all. 3, 92) dem Bruder seine ‚List' vorzuwerfen (Gen. 27, 36); wenn der Unvernünftige nämlich glaubt, er könne den ‚Wackeren' an der Ferse packen, muß er im Kampf, den die Seele gegen ihre Widersacher führt, unterliegen. J. als ‚Seele' läßt die ‚Ferse' der feindlichen Seelenregungen erst los, wenn diese ermatten u. sich geschlagen geben, zweimal besiegt, bei der Erstgeburt u. beim Segen (leg. all. 3, 190f; daß J. in Gen. 32, 26 zunächst sehr wohl siegt u. der Schlag auf die Hüfte Gegenschlag des unterlegenen ‚Mannes' oder ‚Engels' ist, klammert Philon aus, vgl. somn. 1, 129/31). So muß ‚Esau' dem Weisen untertan sein (leg. all. 193). Der ‚Ausgang' der Schlechtigkeit (migr. Abr. 153; quaest. in Gen. 4, 242) veranlaßt den ‚Einzug' der Tugend u. umgekehrt: Kaum war J. hinausgegangen (Gen. 27, 30), da versuchte schon Esau, der alles aufnehmenden Denkkraft die Züge des Lasters aufzudrükken; das mißlang jedoch, da ihn der Weise unvermerkt ‚an der Ferse packte' u. sein Erbe antrat, noch ehe der Ältere Widerstand leisten konnte (sacr. Abel. et Cain. 134f). Daß der jüngere Ephraim größer sein werde als sein Bruder Manasse (Gen. 48, 19), deutet Philon so: Hier konkurrieren miteinander μνήμη u. ἀνάμνησις (~ Platon); jenes, das Gedächtnis, ist gegen Vergessen gefeit, der bloßen Erinnerung geht immer ein Vergessen, ein krankhafter, blinder Zustand der Seele voraus; dieser ist also stets älter (leg. all. 3, 91f; W. Theiler, Art. Erinnerung: o. Bd. 6, 49f). Gen. 27, 40b (‚Einmal wirst du das Joch von deinem Nacken reißen') ist in späterer Auslegung immer dann unberücksichtigt geblieben, wenn das negative Esaubild, es sei moralisch oder politisch begründet, einen für die Lichtgestalt J. abträglichen Wandel nicht erlaubte. Daß Esau es von Isaak als Trost für den Verlust seiner Segnung gesagt bekommt, störte das Konzept dauernder Feindschaft der Brüder; daß sich der Text auf den Bruch der Edomiter mit Juda bezieht (2 Reg. 8, 20. 22; Weippert), wußte man nicht mehr (s. jedoch u. Sp. 1181f zu Hieronymus). Philon sah hier kein Problem: Erst wenn Esau, anders als ὁ σπουδαῖος J. (s. Gen. 25, 27), als φαῦλος ohne Heimstatt, ruchlos (ἄπολις, ἄοικος: leg. all. 3, 2; vgl. K. Thraede, Zu Aristot. pol. 1, 1253a 6f: Hermes 95 [1967] 122/4) u. allen Hochmut ablegt, den ihm der Dienst an den Affekten eingetragen hat, wird er imstande sein, dem Bruder zu dienen, erst dann löst die angenehme Herrschaft der Weisheit die Knechtschaft der Begierden ab (leg. all. 3, 192/4). Wenn Esau, mit versklavter Seele, enttäuscht Erstgeburt u. Segen ‚sein' nannte, tat dies ein maßlos Unwissender; wer sich erkühnt, etwas als seinen Besitz auszugeben,

ist allezeit ein Knecht seiner Habe (ebd. 195/8 mit kurioser, völlig unpassender Berufung auf Ex. 21, 15). – Da Philon, mit λόγος u. πνεῦμα als spirituellen Kräften arbeitend, eine ‚materialistische' Seelen- u. Gottesauffassung ablehnt, allegorisiert er schon deswegen durchgehend, indem er die historisch gemeinte Patriarchenerzählung in seelische Vorgänge auflöst; J. als der mittlerweile entscheidende Stammvater des Bundesvolks wird unter Nutzung stoischer Ethik u. platonischer Psychologie (Dihle 698/701) Musterfall ‚des Weisen' oder Verkörperung des ἡγεμονικόν. Das hinderte nicht, in J. zugleich allein das Individuum zu sehen, die ‚geringe u. vergängliche' Spezies (mut. nom. 77/9); einzig unter seinem neuen Namen ‚Israel' ist J. ‚Gattung', die Zugang zu Gott u. Anteil am Logos hat (Butterweck 65). Allein Gott hat ihn umbenannt (praem. et poen. 44; anders mut. nom. 87 [Engel, Logos]) u. ermöglicht ihm, in der ‚Schau' Gottes Existenz zu erkennen (praem. et poen. 44). So läßt der Tugendkämpfer J., zur ‚Schau' fortschreitend, schließlich seinen alten Namen hinter sich, um das neue Sein als Israel (auch als ‚Weisheit' oder Logos) zu verkörpern (conf. ling. 146f; migr. Abr. 38. 40). Eine Hochschätzung J.s, im Verein mit der ‚bösen' Rolle des Bruders, kannte das Frühjudentum auch sonst; als Symbole für ‚Gottesvolk' u. ‚böse Welt' oder ähnliches (o. Sp. 1122/5) waren J. u. Esau auch dort kaum noch Figuren der grundlegenden Volksgeschichte. Philons Allegorese aber läßt, obwohl er in der religiösen Tradition seines Volkes wurzelt u. seine Ethik durchaus als theonom versteht (D. Kaufmann-Bühler, Art. Eusebeia: o. Bd. 6, 1020/3), eine Beziehung der Texte auf Volk u. Jahwe kaum noch erkennen (J. als Volk: ebr. 24). – Ungemein nachgewirkt hat Philons merkwürdige Erklärung des Namens Israel für J. (Gen. 32, 29, hier wohl als ‚der mit Gott kämpft' verstanden [das Verb śārāh nur hier]) als ‚der Gott schaut' (ὁρῶν [τὸν] θεόν, d. h. yiśrā'el, abgeleitet von īš; [ἀνήρ. Vulg. vir] u. rô'æh; u. a. leg. all. 2, 34; praem. et poen. 27. 44. 55; conf. ling. 146; migr. Abr. 39; somn. 1, 129; ebr. 82f; s. J. Leisegang, Indices ad Philonis Alex. opera 1 = L. Cohn / P. Wendland [Hrsg.], Phil. Alex. opera 7 [1926] 13 s. v. Ἰσραήλ; A. H. Armstrong, Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 1/19, bes. 7f [Platon]; Butterweck 65/7; neuere Lit. zu Philo somn. bei R. Radice, Filone d'Alessandria, Bibliografia generale 1937/82 [Napoli 1983] 30f. 38f. 44f; Vian 307/12; J. Ménard, La gnose de Philon d'Alexandrie [Paris 1987] 91/3). Klar ist aber, daß Philon den J. (scil. qua ‚Israel'!) stets nur den Logos Gottes, aber weder in Gen. 28 noch in Gen. 31 u. 32 diesen selbst hat ‚sehen' lassen (Neyrey, Allusions 592 mit Belegen). Wollte die LXX in Gen. 31, 13 die Identität der Gottheit von Gen. 28 u. 31 ausdrücken, so konnte Philon das nicht anerkennen (er beharrte auf Ex. 33, 20; s. spec. leg. 1, 45f; post. Cain. 48 [‚Gott kann niemand sehen']); er half sich mit einer Umdeutung von τόπος θεοῦ (Gen. 31, 13 LXX) u. erklärte mit ihr Gen. 28, 12. Einem möglichen Ditheismus-Vorwurf begegnete er, indem er an den Stellen, die J. Gott ‚sehen' lassen, den Artikel vor θεός strich, ὁ θεός also nur dort gebraucht sehen wollte, wo es sich eindeutig nicht um λόγος oder εἰκὼν θεοῦ handelte (Philo somn. 1, 229f; Justin u. Origenes konnten hier also anknüpfen; zu ihnen s. hier N. Brox, ‚Gott' - mit u. ohne Artikel: Biblische Notizen 66 [1993] 32/9). – Zu J. bei Josephus s. Butterweck 51/6.

c. Rabbinisches Judentum. 1. Die Feindschaft der Brüder. Im gelehrten rabbin. Schrifttum lebt die Geißelung Esaus als Typ des verworfensten Menschen kräftig weiter. Er ist der Frevler schlechthin, dem nun erstmals auch Notzucht u. *Homosexualität zugeschrieben werden (Strack / Billerbeck 3, 748f). Schon im Mutterleib u. bei der Geburt trat die Grundverschiedenheit der Zwillinge klar zutage (Belege bei Zobel, J. 466). Esaus Sündenregister enthält Götzendienst, Mord, Leugnung des Lebens der kommenden Welt, Verachtung der Erstgeburt (Targ. PsJonath. 45 Ginsburger; Angerstorfer 98f; R. Hayward, Pirqe de Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan: JournJewStud 42 [1991] 215/46). Allein Götzendienst erscheint Gen. Rab. 63, 13 (zu Gen. 25, 29), dagegen Mord, Vergewaltigung einer Jungfrau u. Diebstahl Pesiqta Rab. Kahana 3, 1 (vgl. den Untatenkatalog Esaus Pesiqta Rabbah 12, 4; Midr. Ps. 9, 7; Ex. Rab. zu Ex. 1, 1; s. Hayward aO. 231f über die *Haggadah Targ. PsJonath. zu Gen. 25, 29; bBaba Batra 16b). J., der zeitlebens die Tora studierte, unbeeinflußt vom bösen Trieb, wird als vollkommener Mensch bezeichnet (zu J. im Rabbinat s. Butterweck 72/165, bes. zur Ringkampferzählung; Stemberger 34/9;

Neyrey, Allusions 601/4; ders., Traditions 428/32); ihm wird sogar die Einführung des täglichen Abendgebets zugeschrieben; moralisch zweifelhaftes Verhalten ist bei ihm nur Schein (die entsprechenden Belege gibt Larsson 466; zum Pentateuch-Targum [SC 245] s. Vian 320/2). Auf Tradition scheint schon zurückzugehen, daß jenes Linsengericht als Speise der Trauer gedeutet wird: J. bereitet es, weil er sich über Esaus Aufstieg grämt; auch nach Abels Ermordung aßen die Eltern Linsengemüse usw. So wird Esau fallen, wenn Israel es Esaus Kindern als Zeichen der Trauer verabreicht u. dafür selbst die Herrschaft erhält (Hayward aO. 232; vgl. Jub. 23, 1/7). Unter den Vätern, deren Verdienste Israel zum Heile führen, wird J. zuweilen eine Sonderstellung zugesprochen; um seinetwillen wurde Abraham aus Nimrods Feuerofen gerettet (Gen. Rab. 63, 2; Lev. Rab. 36, 4 u. ö.); dank J.s Gerechtigkeit endete die Hungersnot in Ägypten, erreichte sein Volk das Gelobte Land (Larsson 467). J.s Name ist im Himmel am Thron der Herrlichkeit eingraviert (ebd.; Smith aO. [o. Sp. 1124] 283/5). J. selbst, den *Engel ‚hinauf' u. ‚herab' bringen, wie sie ihn auch sonst begleiten u. stützen (Gen. Rab. 68, 12f. 18; Targ. Neofiti 28, 12 usw.; s. Neyrey, Allusions 518), bekommt gelegentlich göttliche Züge zugeschrieben (Unsterblichkeit: bTa'anit 5b; bBaba Batra 17b; Smith, aO. 268; J. = El nach Gen. 33, 20: u. a. bMegillah 18a; Gen. Rab. 79, 8; vgl. Butterweck 141f zu 77, 1). J. sitzt gar auf Gottes Thron (D. J. Halperin, The faces of the chariot [Tübingen 1988] 12f. 155. 281. 406f. 441). Im Zusammenhang mit der messianischen Interpretation von Gen. 49 (früher Beleg ist [Qumran] 4QpGen49 [Allegro]) wird J. Prophetengabe zugeschrieben (laut Midr. Ps. 31, 7 einzig ihm u. Daniel, reiches Material u. a. bei A. Marmorstein, The doctrine of merits in old rabbinical literature [New York 1920] 197 s. v. Jacob).

2. Esau als Deckname für Rom. Im rabbin. Judentum lebt auch Esau als Deckname für die gottlose Weltmacht Roms weiter (Butterweck 78/90; Fuchs 68f; Delcor 11/20; das Christentum fiel manchmal unter dasselbe Verdikt; Belege: Larsson 467). Die Perhorreszierung Roms mit Esau als Symbolgestalt knüpfte sich zB. an die Tiere von Gen. 15, 9 Kalb, Ziege, Widder, Taube: Wie eine Taube gebe sich Edoms Reich, in Wahrheit sei es ein Raubvogel (Fuchs 69). Roms Expansion ist gemeint mit dem (vierten) Paradiesesstrom Euphrat, ‚das ist Edom, das sich streckt u. mehrt durch das Gebet des Alten' (d. h. durch Isaaks Segen[sabsicht] über Esau Gen. 27, 1), wie es denn auch alles Heilige bedrängt (Fuchs 69f; vgl. Strack / Billerbeck 4, 1004f). Schließlich erlaubte Lev. 11, 4/7, wo Kamel, Klippdachs, *Hase u. Schwein genannt sind, die Gleichsetzung Esaus mit dem Schwein als Sinnbild des verhaßten Reiches (Strack / Billerbeck 1, 449f; 3, 393f; 4, 1005f). Scharf lehnten es jene jüd. Lehrer ab, die das Bild des ‚Toren' in Ps. 14 auf ‚Esau den Frevler' deuteten, da Rom in der ganzen Welt Dirnenhäuser, Schmutzhäuser (d. h. Tempel), Theater u. Zirkusse errichtet habe usw. (Strack / Billerbeck 3, 156 aus dem 3./4. Jh.). Die unersättliche Habsucht des Reiches konnte, unter Rückgriff auf die Vorstellung vom ‚Völkerfürsten' (Butterweck 107f), gar aus Sach. 1, 8 herausgelesen werden, hatte doch Rabbi Berekhja (340 nC.) gesagt, der härteste (unter den Feinden Israels) sei der Engelfürst Edoms (s. den Kontext Strack / Billerbeck 3, 802f). Preisgabe an die Edomiter = Römer, an die ‚Ottern u. Schlangen voller Gift', mochte freilich auch als gottgewollte Strafe für Israels Sündhaftigkeit interpretiert werden (ebd. 2, 96; 3, 816b; vgl. Fuchs 71; andere Vergleichsstellen ebd. 71/3; Stemberger 38). Das Ende römischer Herrschaft galt als Indiz messianischer Zeit; mit einem schwachen oder geteilten Reich ließ sich, zumal in Zeiten der Bedrohung durch Persien, zur Not zusammenarbeiten; man freute sich aber über jede Niederlage Roms im Kampf gegen Perser, Germanen usw. (A. H. Cutler, Third-century Palestinian rabbinic attitudes towards the prospect of the fall of Rome: JewSocStud 31 [1969] 275/85; ebd. 275 viel Lit. zum Verhältnis des paläst. Rabbinats zum *Imperium Romanum).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Paulus. Der Apostel stimmt im Satz ‚Nicht alle, die v o n Israel sind, die s i n d Israel' (Rom. 9, 6) durchaus zu rabbinischer Anschauung (Strack / Billerbeck 3, 263): Kind Gottes ist ein Israelit erst, wenn er Gottes Willen tut (s. Hofius 176f; zu Ἰσραήλ bei Paulus [nur Rom. 9/11] u. sinnverwandten Ausdrücken ebd. 177_{15}; Ἰσραηλίτης hat der Apostel nur Rom. 9, 4; 11, 1; 2 Cor. 11, 22). Grundlegend ist die Unterscheidung ‚fleischlich'-‚geist-

lich' (Gal. 4, 21/31), eine prinzipielle, nicht allein auf Israel zielende Denkfigur des Jude-Christen Paulus. Seine Argumentation in dem ebenso fundamentalen wie schwierigen u. theologisch umstrittenen Abschnitt Rom. 9/11, der J. in 9, 13 (hier mit Esau) u. 11, 26 nennt, geschrieben zu einer Zeit, da die Christengemeinden noch als Zweig der jüd. ‚Religion' galten, ist innerjüdisch-israelkritisch-innergemeindlich aufzufassen. Sein Kern ist erwählungstheologisch u. auch insofern mit voraufliegenden paulinischen Äußerungen über *Erwählung u. Rechtfertigung zusammenzusehen (Niebuhr 140). Daß Gottes ἐκλογή Vorbedingungen nicht anerkennt, seine Gnade in freier Wahl geschieht (Rom. 11, 5), v o r allem menschlichen ‚Wollen u. Laufen' (Rom. 9, 16), liest er in Rom. 9, 13 an den beiden Isaaksöhnen ab: Da Erbarmen u. Verstockung immer schon einzig Gottes Willen entspringen (9, 18; dazu Hofius 180), wurde der Rebekka (scil. von Gott) noch während ihrer Schwangerschaft, d. h. ehe J. u. Esau gut oder böse handeln konnten, über sie gesagt (Gen. 25, 23d): ‚Der ältere wird dem jüngeren dienen', damit der ‚mit Auswahl verfahrende Ratschluß Gottes bestehen bleibe' (Rom. 9, 10f; H. Lietzmann, An die Römer^{4} = HdbNT 8 [1933] 91 zSt.). Der Apostel krönt den Gedanken mit Mal. 1, 2f (s. o. Sp. 1121; Rom. 9, 13): ‚J. habe ich geliebt' (= erwählt), ‚Esau aber habe ich gehaßt' (= verworfen). Daß Paulus diesen Gottesspruch radikaler versteht als das rabbin. Judentum, zeigt ein Vergleich mit Targ-Mal. 1, 2f; 4 Esr. 1, 3, 7 (Nachweise bei Hofius 179_{16}). Anders als hernach viele Kirchenväter bezieht Paulus ihn aber nicht auf ‚Kirche u. Synagoge' (zum Ganzen s. auch O. Michel, Der Brief an die Römer = Meyers Komm. 4^{12} [1963] 230/5). Als der bedingungslos Erwählende u. Verwerfende handelt Gott auch jetzt (Rom. 9, 24/6; 11, 5/7), indem er einmal innerhalb Israels nur einen Rest (Rom. 9, 27 [ὑπόλειμμα]; 11, 5 [λεῖμμα]) ‚beruft' (Niebuhr 154f; Holtz 318), nämlich durch die Evangeliumspredigt zum Heil führt (damit deutet der Apostel Jes. 10, 22 im Rom. 9, 27 als im Heute sich erfüllendes Wort; zur anderen Fassung des ‚Rest'-Gedankens in der Qumran-Theologie s. Hofius 182f). Zweitens ‚beruft' er jetzt, indem er von außerhalb Heiden in die Heilsgemeinde Israel integriert (ebd. 180. 191f). Das Schriftzitat in Rom. 11, 26b ist Jes. 59, 20: ‚Kommen wird aus Zion der Retter, entfernen wird er die Gottlosigkeit von J.'. Mit J. ist hier ‚ganz Israel' (Rom. 11, 26a) gemeint, d. h. ausschließlich Juden, u. dies wohl gemäß Sanhedrin 10, 1; Test. XII Benj. 10, 11 im diachronen Sinn (Hofius 194f; ebd. 196f auch zum Jesajazitat). Gott hat J. als sein Volk keinesfalls verstoßen; es bleibt, wie Paulus, der Gemeinde in Rom ein ‚Geheimnis' eröffnend (Rom. 11, 25; dazu Michel aO. 280; E. Fascher, Art. Erwählung: o. Bd. 6, 418), zur Abwehr heidenchristlicher Selbstüberschätzung betont, Volk der Verheißung, das bei Christi Wiederkunft durch ihn selbst (d. h. nicht schon ‚heute' durch die christl. Missionspredigt) zum Heil kommt (Hofius 197f). Daß Gott frei auswählt, ist nicht deterministisch gemeint; wie im AT schließt auch bei Paulus ‚Verwerfung' (ἀποβολή, nicht = ‚Verdammung' [κατακρίνειν]) ‚Rettung' eher ein als aus: Ziel ist des Volkes ‚Umkehr'. Da Paulus, indem er sich auf Gottes Verheißungstreue bezieht (Niebuhr 140. 142f), J. = Israel als eschatologische Größe versteht, sind die Juden kein Volk der Vergangenheit u. kein überwundenes Stadium der Heilsgeschichte (Olivenbäume [Rom. 11, 17/24] haben einen schier unverwüstlichen Stamm; vgl. Holtz 319; ‚Einpfropfen': Gen. 12, 3 in bJebamot 63a [Strack / Billerbeck 3, 292]). Paulus argumentiert mit Bezug auf Israel u. das AT daher weder typologisch noch auch im Schema Verheißung-Erfüllung (s. dazu auch H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des NT^{5} [1992] 182/7; 284/7 [zu ‚Erwählung', auch zu Mal. 1, 2f in den Qumrantexten]). – Die Erwählung J.s ‚bedeutet' für Paulus also letztlich die Erwählung des christusgläubigen Teils der Juden als Fortführung der Bundesgeschichte u. Zeugnis der Treue Gottes. Damit unterscheidet er, bis an die Grenze des innerjüdisch Möglichen, ähnlich wie zuvor der historische Jesus, zwei Arten von Judentum.

b. Johannes-Evangelium. 1. Joh. 1, 51. Das *Joh.-Ev. kann heute nicht mehr ohne seinen atl. u. jüd. Hintergrund verstanden werden (zum Ganzen s. hier H. Thyen, Joh.-Ev.: TRE 17 [1988] 200/25, bes. 211f. 219/22; S. Pancaro, The relationship of the church to Israel in the gospel of St. John: NTStudies 21 [1974/75] 396/405). Die Schrift wurzelt in einer bestimmten christl.-jüd. ‚Auseinandersetzung' spätdomitianischer Zeit, als sich die Messiaschristen von der Synagoge zu tren-

nen wünschten, sie aber darauf bestehen, daß ihr Glaube an den ‚Sohn' nichts anderes ist als der Glaube des atl. Gottesvolkes u. dieses sich daher in Jesus beglaubigt finden kann, ja muß, wenn ihm an einer Kontinuität des Gehorsams liegt. In seinen Jesuserzählungen evoziert das Evangelium durchgehend Begebenheiten u. Gestalten der Hebräischen Bibel, um zu zeigen, daß beide unlöslich ineinsgehören. In diesem Kontext steht auch die zweimalige Erwähnung J.s (Joh. 1, 51; 4, 10/31). – Die J.anspielung in Joh. 1, 51 (laut Neyrey, Allusions 586 Ausdruck einer ‚higher Christology') besagt: Jesu Jünger werden, wie oder gar als J. (Gen. 28, 12f), ‚den Himmel offen sehen'. Bereits Jesu Begrüßung Nathanaels v. 47 (‚Siehe, ein rechter Israelit, in dem kein Falsch ist') setzt die Rede vom ἄπλαστος J. voraus. Nathanael repräsentiert J. als Mann der Weisheit (Neyrey, Allusions 588); der Satz spielt mit ‚Israelit' (im Joh.-Ev. nur hier) wohl zugleich auf eine der vermuteten Grundbedeutungen von ‚Israel' an (‚einer, der Gott sieht'; o. Sp. 1135f [Philon]), d. h. ein Element der Geburtsgeschichte J.s wird mit seinem Traumgesicht u. mit der Umbenennung zu Israel gekoppelt. Nathanael alias J. bekennt Jesus als Sohn Gottes u. König Israels (das Wortfeld ‚sehen' beherrscht den Text [von v. 46 bis 51 sechsmal]). Joh. 1, 51 spricht Jesus zu Nathanael u. zu seinen Jüngern, so daß diese jetzt ebenfalls in die Position J.s einrücken. Sie werden ‚die Engel Gottes hinauf- u. herabfahren sehen auf den Menschensohn'; dieser ist auf Erden, die Engel dienen im Himmel an Gottes Thron (zum Ganzen s. C. H. Dodd, The interpretation of the fourth gospel [Cambridge 1968] 241/6). Sie verkörpern die göttlich-menschliche Einheit des Menschensohns mit seinem himmlischen Ursprung. Mit ὄψεσθε ist keine Angelophanie gemeint; verheißen wird der Gemeinde die Schau der Doxa im ganzen Wirken Jesu (s. R. Bultmann, Das Joh.-Ev. = Meyers Komm. 2^{10} [1941] 75; ebd. 74f, bes. 74_{4}, zu den Kontroversen der Auslegung). Wenn es ausdrücklich heißt ‚auf den Menschensohn' (ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου), so nimmt hier Jesus den Platz ein, an dem die J.leiter (sie wird in Joh. 1, 51 nicht erwähnt) auf Erden aufruht (die Mehrdeutigkeit von bô am Schluß von Gen. 28, 12 hat auch rabbinische Gelehrte zu unterschiedlichen Lösungen veranlaßt; Bultmann aO.; Stemberger 37; Morgen 12/5). Strittig bleibt, ob hinter dieser irdisch-himmlischen Einheitsproklamation, die ja Sätzen wie ‚Ich u. der Vater sind eins' entsprechen, womöglich ehedem mystische oder jüdisch-gnostische Vorstellungen stehen. Es gibt immerhin rabbinische Parallelen (Bultmann aO. 74; Neyrey, Allusions 598; Vian 320/2 [Lit. ebd. 322_{67}] speziell zu den paläst. Pentateuch-Targumen ebd. 320_{57}; M. McNamara, Targum and Testament [Shannon 1972] 142/6; J. G. Clarke, J.'s dream at Bethel as interpreted in the targums and the NT: StudRel/ScRel 4 [1974] 367/77; C. Rowland, John 1, 51. Jewish apocalyptic and targumic tradition: NTStudies 30 [1984] 498/507). Der Text kann auch als Ansage der für das Joh.-Ev. charakteristischen σημεῖα verstanden werden, die dem Glauben Nathanaels bzw. der Jünger erst sein Fundament geben; dazu W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana: J. Hainz (Hrsg.), Theologie im Werden (1992) 177/97, hier 187; ebd. 193 auch zu Joh. 1, 45/51 sowie passim zu den ‚christologischen Deute-Chiffren' (ebd. 188) ‚Hochzeit', ‚Bräutigam', ‚Wasser' usw.; vgl. noch M. E. Boismard, Du baptême à Cana (Paris 1956) 123/6.

2. Joh. 4, 10/26. Der Text führt ausdrücklich nach Samarien. Ein Teilmotiv des Textes 4, 5/26 ist denn auch, daß Jesus die herrschende Abgrenzung Israels von Samaria (v. 9b) annulliert. Die Frage der Samaritanerin am Brunnen (‚Bist du größer als J.?'; Joh. 4, 12) bereitet, anders als Joh. 1, 49/51, eine Beziehung J e s u auf J. vor (vgl. auch Joh. 4, 5f ‚J.s Feld' u. ‚J.s Brunnen'). Zusammen mit Joh. 8, 53 (‚... größer als Abraham') gehört sie zu einem Leitgedanken des Joh.-Ev., der die Einheit Jesu mit den Stammvätern Israels betont. Die Genesis weiß nichts von einem Brunnen als Geschenk J.s (Joh. 4, 5), schon gar nicht an seine Söhne (Gen. 33, 19; 48, 22 spricht von Shechem als Geschenk an Joseph, u. dort war J.s Brunnen; vgl. Gen. 29, 1/12 [Labans Brunnen, an dem J. Rahel trifft]): es gab aber jüdische Traditionen, die J. mit einem traveling well verbanden (Neyrey, Traditions 422). Die J.legende wußte auch zu erzählen, wie J. ohne sein Zutun überströmend viel Wasser aus dem Brunnen erhielt (Targ. Yer. zu Gen. 28 [253 Etheridge]; Neofiti 1, 10 zu Gen. 28, 10 [SC 245, 268]; Neyrey, Traditions 423, bes. 423_{17}). Auch Joh. 4, 10 dürfte bereits auf die J.überlieferung anspielen (dazu A. Jaubert, La

symbolique du puits de J.: L'homme devant Dieu, Festschr. H. de Lubac [Paris 1963] 63/73); zwar greift das Stichwort δωρεά (ebd.) auf Jesu Bitte δός μοι πιεῖν (v. 7b) zurück (vgl. δώσω v. 14), primär scheint es aber um die Deutung von Brunnen u. Wasser als ‚Gabe' zu gehen (s. die Midrasch-Parallelen bei H. Odeberg, The fourth gospel [Uppsala 1929] 149/52; Neyrey, Traditions 423f). Jesu Äußerung Joh. 4, 10 setzt mit der ‚Gabe' des Wassers (vgl. auch Num. 21, 16) sich selbst in Parallele (‚wenn du die Gabe kenntest u. den, der dir sagt: Gib mir zu trinken ...'). Das stellt diesen Jesus jener wahren Gottesgabe an Israel gleich. Joh. 4, 13f will keinesfalls besagen, Jesus sei ein neuer J. oder dieser ein ‚Typos' Christi, vielmehr wird Jesus mit J. ineinsgesetzt (Neyrey, Traditions 424f. 436 [mit wohl irriger Identifizierung von supplantare mit engl. supplant] nimmt an, in 4, 12 werde auf J. als πτερνιστής [o. Sp. 1127] angespielt). Auf die Frage, ob er ‚größer' sei ‚als unser Vater J.' (Joh. 4, 12; vgl. 8, 53), antwortet aber Jesus bezeichnenderweise nicht, auch nicht indirekt. Joh. 4, 22 (‚ihr wißt nicht usw.') setzt Gen. 28, 16/8 (‚... ich wußte es nicht') voraus; interpretierender ‚Ort' einheitlicher u. echter Anbetung sind ‚Geist' u. ‚Wahrheit' (Joh. 4, 23f). Joh. 4, 22 zeigt: Unabhängig vom Ort der Anbetung, aber deswegen auch nicht einfach unlokalisiert, ‚wissen wir, was wir anbeten, denn das Heil kommt von den Juden' (d. h. von jenen, die zZt. nicht wissen, was sie anbeten). Auch die Inanspruchnahme J.s wird man daher als Information christlich-jüdischer Beter für ihre jüd. Adressaten auffassen dürfen. (Neyreys gelehrte Textanalyse krankt freilich daran, daß er im Fahrwasser einer bestimmten theologischen Konvention Jesus u. die Christen den J. ‚überbieten' oder ‚ersetzen' läßt; vgl. Neyrey, Traditions 432, 436f u. ö.) – Nachdem schon die Szenerie in v. 5 auf die J.tradition geführt hat, wird sie noch einmal wichtig nach der für sich genommen übergangslos anschließenden Aufforderung Jesu an die Samaritanerin, ihren Mann zu rufen (4, 16). Der folgende Dialog evoziert atl. Mann-Frau-Begegnungen am Brunnen, namentlich jene J.s mit Rahel (Gen. 29, 9/12). Insofern hier J. um Rahel wirbt, besagt der Rückgriff auf diese Situation möglicherweise, daß die Johannes-Gemeinde Jesus als ihren ‚Bräutigam' verstanden wissen will (so Neyrey, Traditions 436; s. o. Sp. 1136 zu Lütgehetman). So oder so wird er wahrhaft ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου auch für Samarien (4, 39/42).

c. Hebräerbrief. Eine merkwürdige Stelle im Hebräerbrief (12, 16f) spricht von Esau als warnendem Beispiel (zum Ganzen des theologisch nicht unproblematischen Textes s. O. Michel, Der Brief an die Hebräer = Meyers Komm. 13^{11} [1960] 309/12). Esau, hier der ‚böse' Esau frühjüdischer Anschauung (o. Sp. 1122/5), hat, als er um einer einzigen Mahlzeit (um eines kurzen Vergnügens) willen sein Erstgeburtsrecht dahingab, jede Möglichkeit, dennoch den väterlichen Segen zu erhalten, ein für allemal verspielt. Als er wohl eher den Verlust seines Privilegs als ein Fehlverhalten bereut, ist, so will es Gott, ‚Umkehr' unmöglich u. ‚Buße' zwecklos.

II. Griechisches Christentum. a. Zweites u. drittes Jh. 1. Erster Clemensbrief. Der sog. 1. Clemensbrief nennt in der Reihe von Beispielen für Untaten, die der Neid verursacht hat, auch Esaus Feindschaft gegen seinen Bruder J. (1 Clem. 4, 8; hier ist J. ὁ πατὴρ ἡμῶν; zum Fortwirken des Gedankens zB. bei Cyprian s. u. Sp. 1160/71). Später möchte der Verfasser ‚die Wege der Segnung' ermitteln (1 Clem. 31, 1). In der sodann genannten Dreiergruppe Abraham-Isaak-J. ist es dieser, der in *Demut vor seinem Bruder zu Laban flieht, ein vorbildliches Verhalten, das ihm die Herrschaft über Israels zwölf Stämme eintrug (1 Clem. 31, 4). Isaaks Söhne erscheinen dabei also primär als Individuen alttestamentlicher Geschichte, an denen Gut u. Böse abgelesen werden kann; J. ist zudem auch anerkannter Stammvater von Juden u. Christen.

2. Barnabasbrief. Der sog. Barnabasbrief (*Barnabas), der ebenfalls noch unverkennbar auf alttestamentlicher Grundlage argumentiert, verwertet möglicherweise als erster ‚christlicher' Text die Voraussagen von der Vorherrschaft J.s über Esau (Gen. 25, 23; 27, 29. 37). Sie sollen zeigen, daß die Christen als das in Wahrheit ‚erste' Volk Gottes exklusiv (Ep. Barn. 13, 1) den Bund zugesprochen bekommen haben (διαθήκη, κληρονομία; ebd. 13, 2f; *Diatheke; *Gottesbund). Dazu beruft sich der Verfasser auch auf den J.segen Gen. 48, 13/9, zT. in freier Nacherzählung (zitiert werden v. 14. 18f), um klarzumachen, daß J. ganz bewußt seine segnende Rechte auf des jüngeren Ephraims Haupt gelegt habe: das jüngere Volk sei

Erbe der Verheißung (Ep. Barn. 13, 4/6; vgl. u. a. Lebram 162f; Stechow 262f). J., dessen Tun u. Reden als prophetisch gelten (Ep. Barn. 13, 5; vgl. Philo sobr. 27), segnet neu Ephraim (Gen. 48, 15 LXX: καὶ εὐλόγησεν αὐτούς). Erst Tertullian sollte entdecken, daß in ἐναλλάξ die Kreuzform ekklesiologisch auszudeuten war (u. Sp. 1166f).

3. Justin. Nennenswerte theologische Bedeutung erhält J. erst wieder bei Justin. Mit ihm beginnt der folgenreiche Prozeß einer hellenist.-christl. ‚Vereinnahmung' des AT, gekoppelt mit einer heilsgeschichtlichen Rückstufung Israels. Immerhin räumt man hier implizit ein, daß die Kirche im Judentum wurzelt (vgl. zB. Gorday 49 zu Origenes). Justin nennt J. einen ‚Bruder' der Christen, das hindert ihn aber nicht, den christl. Alleinbesitz der Wahrheit in aller Härte zu beanspruchen (dial. 96, 2). Der Abschnitt ebd. 48/108 dient dem Nachweis, daß Jesus der Messias sei. Justin bestreitet Tryphon, daß sich der Engel (Bote) in den J.erzählungen vom Schöpfergott unterscheide (ebd. 58, 5f); das gilt im Zusammenhang mit J.s Traum (ebd. 60, 5, dazu Prigent, Justin 120; Vian 232) u. Kampf (dial. 56/62; vgl. Prigent, Justin 121/3 mit Parallelen). Allerdings las Justin (dial. 58, 6f) in Gen. 32, 30 ἀνήρ, nicht ἄγγελος (ἄνθρωπος mehrheitlich LXX; Prigent, Justin 119; zum Ganzen s. J. S. Sibinga, The OT text of Justin Martyr [Leiden 1963]; o. Sp. 1121); es gibt den δεσπότης τοῦ κόσμου (mittelplatonisch: Zintzen XIX) nicht ohne vermittelnde Himmelswesen (dial. 59, 3/5). Dieser Gedanke erlaubte es Justin, solche Himmelswesen mit Christus gleichzusetzen (ebd. 125, 3/5). Das hinderte nicht, gleichfalls in J. den Gottessohn am Werke zu sehen, wie er Gen. 32 gegen den Teufel kämpft (dial. 125, 3/5). Damit hat J. seine Eigenbedeutung nahezu verloren. Daß er Gen. 49, 10 nicht zu Juda, sondern zu Christus gesagt habe (dial. 120, 8), folgt wieder ganz dem Bestreben, J. bzw. Israel (als ‚Volk') heilsgeschichtlich auszuklammern (vgl. apol. 1, 32, 14). Nicht zuletzt dank der zentralen Rolle J.s in Teilen des Frühjudentums (o. Sp. 1124f zum jüd.-christl. Milieu) waren so gearteter Apologetik Stellungnahmen zu diesem ‚Patriarchen' unumgänglich. – Aus Gen. 49, 10 (ἕως ἂν ἔλθῃ καὶ αὐτός ... LXX) gehe, so Justin, der Bezug auf Christus klar hervor (dial. 120, 10). Dabei möchte Justin nur mit Texten argumentieren, die auch die Juden anerkennen (ebd. 12). Daß er sich um eine zuverlässige Schriftgrundlage bemüht, zeigt auch seine Diskussion der Bedeutung von ‚Israel' (ebd. 125, 1/8 zu Gen. 32). Ähnlich genau möchte er sein, wenn er ‚Stein' u. ‚Ölung' von Gen. 28, 18 oder ‚Stab' u. ‚Leiter' von Gen. 32 allegorisch auf Christus bezieht (Stellen u. Erläuterungen bei Prigent, Justin 194/6, hier 197/202 auch zu *Holz [s. W. Speyer: o. Bd. 16, 109f]; Joach. Jeremias, Art. λίθος: ThWbNT 4 [1942] 272/83, bes. 276f). – Die ganze Argumentation u. das aus seinem Kontext gelöste Joh.-Ev. (J. W. Pryor: SecCent 9 [1992] 153/69) waren dazu angetan, das zB. für Paulus konstitutive Miteinander von Kirche u. Israel aufzulösen. Sie verwandelte eine eschatologische Gegenseitigkeit, ja ein theologisches Aufeinanderangewiesensein in eine geschichtliche Konfrontation. Für Paulus dagegen gab es keine Kirche allein aus Heidenchristen (E. Käsemann, An die Römer[2] = HdbNT 8a [1980] 299). Einen Nachhall der Überzeugung, daß Israel ‚nach dem Fleisch', nicht zuletzt auch als Warnung für Christen im Blick auf die Unabgeschlossenheit der Heilsgeschichte, bei Jesu Wiederkunft von ihm bekehrt werde (o. Sp. 1134), scheint Justins Ansicht von der Konvergenz des Heiden- mit dem Judenchristentum erst bei der zweiten Parusie zu sein (apol. 1, 52; dial. 32, 2 u. ö.). Die ‚antijudaistisch' gewendete Lehre von Jesu Messianität dagegen begünstigt fortan, zusammen mit dem Schema Verheißung-Erfüllung, die Ausgrenzung des jüd. Volkes aus der Geschichte Gottes mit den Menschen. Folgerichtig zeiht Justin die Juden eines ‚fleischlichen' Verständnisses des AT (apol. 1, 31. 36. 52; dial. 9, 1; 12, 3 usw.). Dieses ist ihm als Ganzes Christuszeugnis (Schreckenberg 188/91). Justin wirft den Juden vor, die Schrift zu fälschen (dial. 71, 2; 72, 1/3; *Fälschung); tun sie das doch, um sie gegen die Christen zu kehren. Gen. 22, 17 deutet er seinerseits ins Gegenteil um, wenn er dort formuliert findet, daß ‚einige eures Geschlechts' Kinder *Abrahams werden, weil sie Christen sind, andere bleiben Kinder Abrahams, so die große Masse des jüd. Volkes, indem sie in Gottlosigkeit versinkt (dial. 120, 2). Sie sieht Justin gar mit dem Teufel im Bunde (apol. 1, 63 Ablehnung Jesu; dial. 131, 2). Daß J. aß, sich anfüllte u. fett wurde (Dtn. 32, 15), nimmt Justin allegorisch als

Zeichen andauernden Abfalls von Gott (dial. 20, 1). Anders als das ungehorsame jüd. Volk sind die Christen das wahre Israel als echte Nachkommen Judas, J.s, Isaaks u. Abrahams (dial. 115; vgl. 123, 9; Osborn 171/851, bes. 175/7). Damit ist die Anschauung des AT u. des Paulus von zwei ebenbürtigen Spielarten des Gottesvolkes preisgegeben.

4. Melito. Wenn wenig später Bischof Melito v. Sardes die Juden recht pauschal u. christologisch schwach als ‚Gottes-Mörder' anprangert (pasch. 711/63 [SC 123, 114/20]), so tut er das, nach Art einer Prozeßrede verfahrend (Angerstorfer 221), wohl vor allem im Blick auf das lebendige Judentum seiner Stadt (ebd. 205/27). Unabhängig davon beruft er sich in typologischer u. midraschartiger Exegese (ebd. 92/100) auf das AT als nunmehr strikt christlich auszulegende hl. Schrift. Gen. 32, 31 kommt zu Wort, wenn er Israel bestreitet, ‚Gott gesehen' zu haben, J. also über seinen Zweitnamen mit dem Volk Israel gleichsetzt (pasch. 603/5 [O. Perler: SC 123, 185 zSt.]; ~ Philon); eben diesem will Melito ja bescheinigen, coram Deo ‚nicht als Israel erfunden' zu werden (pasch. 603). Auch J. ist für Melito außerdem ‚Typus' wie Abel, Isaak (Angerstorfer 137/69 mit Nachweis jüdischen Einflusses), Joseph (Schreckenberg 202): In allem göttlichen Handeln in der Hebräischen Bibel hat Christus gewirkt (pasch. 622/44), so auch in J. (ebd. 626). Der gekreuzigte Christus, der uns in J.s Exil begegnet (ebd. 500; vgl. S. G. Hall, Melito of Sardis [Oxford 1979] 37_{36} zSt.; Bezugstext ist Ps. 109, 3 [vgl. ἐν Ἰακὼβ ξενιτεύσας, pasch. 500, s. O. Perler: SC 123, 174 zSt.]; zum Ganzen s. auch K. W. Noakes, Melito of Sardis and the Jews: StudPatr 13, 2 = TU 116 [1975] 244/9; Vian 324; Grant 97_{4}).

5. Irenaeus. *Irenaeus (s. Schreckenberg 205/8 u. 607f; Vian 324f), Bischof in Lyon, behauptet nicht nur, der Isaaksegen Gen. 27, 28f beziehe sich in Wahrheit auf Christus u. die Christen (haer. 4, 21, 3 [SC 100, 680]); er will regelrecht exegetisch beweisen, daß sich in Widersprüche verwickelt, wie es die Juden tun, wer die Ankündigung, dem J. würden die Völker dienen, als ante Christum in Erfüllung gegangen betrachtet (haer. 5, 33, 3 [SC 153, 411]). Zunächst: Der Gen. 27, 27 genannte reiche Frucht tragende Acker ist natürlich die Welt (vgl. Mt. 13, 38). Das folgt eben daraus, daß J., der Weissagung scheinbar entgegen, zu Lebzeiten stets nur gedient hat, so seinem Oheim Laban zwanzig Jahre (Gen. 28/31); auch über Esau hat er nie geherrscht, sondern hat ihn hofiert, als er aus Mesopotamien heimkehrte (Gen. 23f). Erst recht sind ihm Völker nie botmäßig geworden: Das kann erst geschehen, wenn, in der Zeit des Reiches, ‚die Gerechten' herrschen, wenn nach der Totenerwekkung Gott alle Schöpfung neu werden läßt, so daß sie gemäß Gen. 27, 28a ex rore caeli et ex fertilitate terrae lebt. – Die variae oves (ποικίλα πρόβατα), die J. als Lohn erhielt (Gen. 30, 32), besagen, Christus werde belohnt dadurch, daß er Menschen aus allen möglichen Völkern zu (in) einer Herde (die lat. Version sagt cohors, ‚Gehege') des Glaubens zusammenführt (vgl. Ps. 2, 8). Da J. Prophet des Herrn ‚in der Menge seiner Söhne' (πολυτεκνίᾳ) war, brauchte er zwei Ehefrauen, wie auch Christus seine Anhänger aus zwei Völkern wählte, eines frei, das andere dienend (wie Rahel bzw. Bilha, Gen. 30, 1/4). J. tat alles um der Jüngeren willen: Rahel präfiguriert die Kirche, deretwegen Christus litt. Er verkündete durch Patriarchen u. Propheten seine Zukunft, bestätigte im voraus seine Rolle in der ἐκκλησία. An allen diesen Stellen deutet Irenaeus die J.geschichten christologisch (s. haer. 4, 10, 1 [SC 100, 492]) oder ekklesiologisch. So auch, wenn er fortfährt, daß sie auch sonst voll von οἰκονομίαι seien (ebd. 4, 21, 3 [680]): Wie J. bei seiner Geburt Esaus Ferse packt u. danach J. genannt wird (Gen. 25, 26), d. h. πτερνιστής (o. Sp. 1137), der hält u. nicht gehalten wird, Füße festhält, ohne selbst gehalten zu werden, kämpfend u. siegend, mit der Hand des Gegners Ferse, nämlich den Sieg ergreifend, so wird dazu der Herr geboren, dessen typus generationis er zeigte u. von dem es Apc. 6, 2 heißt: exivit vincens, ut vinceret. J. erhält das Erstgeburtsrecht, Esau tadelt ihn (Gen. 25, 29/34). So hat auch das jüngere Volk Christus aufgenommen als den πρωτοτόκος τῶν πάντων, als ihn das ältere davonstieß. Wie J. Nachstellungen Esaus zu erleiden hatte, so die Kirche die Feindschaft der Juden. Die sich als Haus J.s u. als Volk Israel rühmen, sind, das zeigt Irenaeus zufolge die Schrift, von Gottes Gnade ‚enterbt' (haer. 3, 21, 1 [211, 400]). Daß in den Patriarchen des AT die Christengemeinde vorgebildet, ja präsent gewesen u. nicht mehr Christus, sondern die Kirche ‚Samen Abrahams' sei (Gal. 3, 16), führte hier nur zu

leicht statt auf eine theologische Solidarität mit dem Volk des Alten Bundes zur Verschärfung des Schuldvorwurfs.

6. Clemens v. Alex. Dieser Autor, der die Juden freundlich ignoriert (Schreckenberg 211), an Israeltheologie also kaum interessiert sein konnte, sagt auch zu J. u. Esau wenig. Auch seine Inanspruchnahme der Patriarchen des AT verdankt vieles der philonischen *Allegorese (s. Blönnigen, bes. 197f). Teils erscheint Rebekka, vielleicht die Kirche selbst (paed. 1, 21, 2/22, 2 [GCS Clem. Alex. 1, 102f]), als Inbegriff der ὑπομονή (ebd. 1, 21, 3; so auch strom. 1, 31, 3 [2, 20]; vgl. M. Spanneut, Art. Geduld: o. Bd. 9, 253f. 269f). Das las Clemens bei Philon (quaest. Gen. 4, 188; plant. 169). J.s Lebensrichtschnur war die *Freundschaft (s. K. Treu: o. Bd. 8, 427); es ist die Gemeinsamkeit der κοινωνία (paed. 1, 56, 3 [1, 123] zu Gen. 28, 15). J. habe mit dem παιδαγωγός gerungen; der ἀσκητής J. (s. o. Sp. 1126 zu Philon; so auch strom. 1, 31, 4 [2, 20]) habe im πρόσωπον von Gen. 32, 30 den Logos Gottes erblickt (paed. 1, 56, 4; 57, 1 [1, 123]). Es war eine übermenschliche Erscheinung (ὄψιν ὑπὲρ ἄνθρωπον; ebd. 2, 78, 3 [1, 205]). Auch die Bedeutung von Israel als ἀνὴρ ὁρῶν [τὸν] θεόν konnte Clemens Philon entnehmen (ebd. 1, 57, 3 u. ö.; s. aber schon Melito [o. Sp. 1141]; vgl. exc. Theodt. 56, 5 [3, 126, 2]). Im Ganzen herrscht auch bei Clemens die Tendenz, im Anschluß an Denkmuster hellenistischer Erkenntnislehre, namentlich in ihrer Gestalt bei Philon (Studer 61. 70f), Theophanien des AT zu spiritualisieren (ebd. 72/6 zur Unterscheidung ,Wesen'-,Gestalt'; ebd. 81f über die ,verhängnisvollen Folgen' des Erklärungsschemas für das Verständnis des NT). – Als J. dem Gott Isaaks opferte u. dieser zu ihm sprach (Gen. 46, 1/4), war es Gott, der Logos oder ,der Erzieher' (paed. 1, 57, 3). ,Schau, wie den Gerechten der Paidagogos folgt, damit er den ἀσκητής salbt u. ihn den Gegner zu überlisten lehrt' (ebd.; u. a. Philo leg. all. 3, 190). Gemäß Gen. 28, 11 schlief J. auf flacher Erde; so hielten es auch die alten Griechen, u. was braucht es beim Schlafen Komfort (paed. 2, 78, 2f)? Wieder aus Philon kennen wir die drei Erzväter als Verkörperung des Triviums Anlage-Lernen-Übung (strom. 1, 31, 4f; o. Sp. 1126). Hier ist J. abermals ἀσκητής (strom. 1, 31, 4) ebenso wie διορατικός (paed. 1, 57, 2), als Weiser ist er auch *Gottesfreund; denn daraus daß er Gen. 33, 11 meint, er habe von allem genug, sieht man, woher die Griechen ihren Freundschaftsbegriff haben, lehrt doch die Stoa, dem Weisen gehöre alles (strom. 2, 20, 2. 99, 3 [2, 123. 167]; vgl. Philo virt. 211/9; O. Stählin: GCS Clem. Alex. 1, 243. 44 zu paed. 3, 12, 4 u. 1, 57, 2). Auch das Stichwort ,Heilsökonomie' kehrt mit Bezug auf Isaak wieder (strom. 2, 20, 3). Allerdings ist wichtig, daß die Tat unseres σωτήρ alles Menschenmögliche übersteigt (ebd. 2, 21, 1). Insgesamt trägt Clemens zur Sache wenig bei; er bedient sich der Allegorese, zT. im Anschluß an Philon, sieht daher J. primär als moralisches Vorbild u. als Kontrahenten des ,erziehenden' Logos (s. auch Pricoco 45. $54_{31/3}$).

7. Hippolyt. (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 492/551.)

a. Segen Isaaks. In seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Bewegungen hat Hippolyt allerlei spekulative Deutungen der Patriarchengeschichten zu rügen. So zitiert er die Peraten mit ihrer Auslegung von Gen. 33, 10 (ref. 5, 16, 9f [GCS Hippol. 1, 2, 112f, 2]; hier auch über Esaus grausame Behandlung durch den δεσπότης τοῦ κόσμου) u. weiß, daß die Sethianer ihre Triadenspekulation auch auf die Dreiheit von Abraham, Isaak u. J. angewendet haben (ebd. 5, 20, 2 [121, 10f]; vgl. ferner ebd. 10, 30 [3, 285, 7. 11. 13]). – Hippolyt selbst hat in einer besonderen Schrift ,Die Segnungen Isaaks u. J.s' (Text: PO 27, 1, 2/115; verfaßt nach 200/04; Scholten aO. 498) durchgehend christologisch ausgelegt. Wenn Isaak dem Esau auftrug ,Geh hinaus ...' (Gen. 27, 3), so bedeutet dies den Aufenthalt in der Welt (ben. Is. et Iac.: PO 27, 12, 10), u. ,nimm den Köcher ...' rechnet damit, das Volk des Eigenruhms werde sich wehren, durch den Glauben gerechtfertigt zu werden (ebd. 12, 11); stolz auf sein Schwert, werde es einen eigenen König als Herrn erbitten (ebd. 12, 12/4, 1 mit Dtn. 33, 29). Denn wie der selige Isaak sehr wohl wußte, werde aus J. als dem ,jüngeren Volk' Christus ,nach dem Fleisch' hervorgehen, während er in Esau, τύπος des älteren Volkes, schon die Bosheit seines Denkens voraussah (10, 9/2, 2). Auch Rebekka, ein Vorausbild der Kirche, behandelte den Jüngeren im Blick auf die Zukunft (Gen. 27, 6/13); zog Esau aufs Feld wie einer, der als προσήλυτος in der Welt wohnt, geht J. zu den Schafen, damit erfüllt wird, was der Herr sagt: ,Nicht

bin ich gesandt usw.' (Mt. 15, 24); dadurch daß Rebekka ihn εἰς τὰ πρόβατα als nach zwei ,Böcken'schickt (Gen. 27, 9), zeigte sie (δεικνύναι noch u. a. ben. Is. et Iac. 36, 11; 46, 13): Es gibt zwei κλήσεις, entstanden durch das Evangelium, nämlich die der ,Böcke', von jeher Sünder, u. jene, die, Christus gehorsam, als Glaubensgerechte aus Böcken zu Lämmern werden εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (Gen. 8, 21); zum reinen Opfer Gott dargebracht (ben. Is. et Iac. 14, 9/6, 7 mit Joh. 4, 32). Gen. 27, 11f könne zeigen, wie überlegt J. sein Verhältnis zum Vater betrachtet, gewarnt durch die Vorkommnisse um Cham u. Noah (Gen. 9, 21/5). In seiner εὐλάβεια wendet er ein, sein Bruder sei doch behaart, er selbst glatt (Isaak könne er folglich nicht täuschen). Das bedeutet: Esau verkörpert die Sünde, J. aber zielt auf die Sündlosigkeit des Fleisches Jesu. Da der zu erwartende *Fluch auf niemanden anders übertragen werden konnte, nahm Rebekka ihn auf sich (ben. Is. et Iac. 16, 8/8, 6). ,Erfüllt' sind ihre Worte aber erst ,jetzt': Man schmäht die Kirche, weil sie einen Gekreuzigten verehrt; den Ungläubigen erscheint das Leiden des Herrn als Fluch, den Glaubenden als ,Leben u. Friede' (Rom. 8, 6, es folgt Gal. 3, 13; 16, 19/30). Wenn die Mutter dem J. Esaus Gewand anzieht (Gen. 27, 15), so besagt das, der Logos werde einst das Fleisch anziehen; die Felle (Gen. 27, 16) bedeuten, daß er unsere Sünden trug, am Kreuz seine Hände ausstreckend. Er war dem Vater gehorsam, sprach doch J. zu Isaak ,Ich habe getan, wie du mir aufgetragen hast' (Gen. 27, 19). Der Vater erkundigt sich πνευματικῶς, weiß er doch die Wahrheit (ben. Is. et Iac. 20, 4/2, 5). Nur der πρωτοτόκος ,aus der Jungfrau' darf ja dem Vater den Mund darbieten u. behaupten ,Ich bin dein Erstgeborener' (ebd. 24, 1/5 zu Gen. 27, 26f u. 27, 19). Recht genau mit Irenaeus übereinstimmend (o. Sp. 1141) meint Hippolyt, der Segen Isaaks Gen. 27, 27/9 sei ja damals faktisch nicht in Erfüllung gegangen, er treffe vielmehr auf den Sohn Gottes zu (ben. Is. et Iac. 24, 5/6, 5). Der Acker ist die Welt (Mt. 13, 38), der Geruch seiner Kleider (Gen. 27, 27) sind ,alle, die an Ihn glauben, sagt doch der Apostel usw.' (ben. Is. et Iac. 26, 5/8 mit 2 Cor. 2, 15f). Die Erde von Gen. 27, 28 ist das Fleisch, aus der Jungfrau angenommen (ben. Is. et Iac. 26, 9/12). Auch J.s Herrschaft über Esau ist nicht eingetreten, im Gegenteil (ebd. 28, 11f; s. o. Sp. 1142 zu Irenaeus). Esaus Wildbret (Gen. 27, 30f) meint in Wirklichkeit den Tora-Dienst. Dieses Volk wähnte, *Beschneidung mache gerecht, u. brachte diese Überzeugung auch noch unter die Völker als ,Nahrung', da ihnen das Himmelsbrot nicht erreichbar war (ben. Is. et Iac. 30, 11/3; s. ἐδέσματα in Gen. 27, 30f LXX). Ähnlich wie Esau rühmen sich auch heute noch die Juden als allein Gerechte (zu Gen. 27, 31), während J. bescheiden u. in *Demut äußerte: ,Ich habe getan, wie du mir aufgetragen hast' (ben. Is. et Iac. 32, 1/5 zu Gen. 27, 19b). Allgemein zeigt, was J. widerfuhr, das Geheimnis einer οἰκονομία εἰς Χριστόν (ben. Is. et Iac. 32, 13). Schon Gen. 25, 26 (,nach der Ferse greifen') verweist auf den neuen Bund, mit dem das letzte Volk in den Spuren der Propheten als erstes erfunden wird u. die Erstgeburt zum neuen Bund empfängt (ben. Is. et Iac. 34, 4/7). Daß J. den Bruder täuschte, besagt (σημαίνει μυστικῶς), daß Gottes Logos Knechtsgestalt annehmen sollte, damit er unerkannt des Vaters Segen erhalte, Anteil daran gebend auch uns, die wir an ihn glauben (ebd. 34, 11/5, 3). Esaus anschließende Drohung deutet Hippolyt als Voraussage des Leidens Christi. Gemeint sei Gen. 27, 41 das Passa Jesu mit der Verkündung des Reiches, u. gezeigt werden solle der Mensch, der, nach dem Fleisch wie J. geboren, nach Esaus Vorbild den Herrn ans Kreuz bringt (ben. Is. et Iac. 36, 11/8, 2). Daß nach Gen. 27, 40 Esau des Bruders Joch einst abstreifen soll, nachdem er, so Hippolyt, unablässig Krieg geführt hat, drückt aus, was heute eingetreten ist: Der Retter hat seine Brüder nach dem Fleisch heimgesucht u. sie vom Joch der Tora befreit (ben. Is. et Iac. 42, 2/9).

β. Segen Jakobs (Gen. 48f). Gen. 48, 8/16 spricht ,der Prophet' ein riesiges Geheimnis aus: Das Auflegen der Hände auf Manasse u. Ephraim (*Handauflegung) zeigte die Existenz zweier κλήσεις an; die jüngere kam ,aus Glauben' zur Rechten Christi, das ältere Volk, das sich der Tora rühmte, zur Linken; so verbesserte auch Joseph ahnungslos den Vater, Ephraim sei ja gar nicht der Erstgeborene, dem der Segen zukomme (Hippol. ben. Is. et Iac. 44, 5/6, 10; vgl. o. Sp. 1138f zu Ep. Barn. 13, 4/6). J. weiß das natürlich (Gen. 48, 19) u. informiert den Sohn: Beide werden bedeutend werden, der Jüngere wird den Bruder übertreffen (ben. Is. et Iac. 48,

5f). Wenn J. nun nach den zwei Enkeln auch seine Söhne zur Segnung ruft (Gen. 49, 1), ist das kein Segen, sondern Prophetie (ben. Is. et Iac. 50, 11/2, 1; zum Unterschied s. ebd. 52, 1/9). Ruben als Erstgeborener J.s (Gen. 49, 3) u. sein Stamm sind ,durch das Gesetz zur Sohnschaft berufen'; J.s Urteil über ihn enthüllt aber den tatsächlichen Ungehorsam (ben. Is. et Iac. 56, 8/8, 4 mit Ex. 33, 5). Die Weissagung über Simeon u. Levi schließlich wäre falsch verstanden, nähme man sie historisch (ben. Is. et Iac. 60, 5/4, 5). So drückt Gen. 49, 5f Negatives aus: Simeons Stamm waren die Pharisäer, aus Levi stammten die Hohenpriester (ben. Is. et Iac. 64, 6f). Genau auf sie bezieht sich demnach Gen. 49, 6, entsprechend Jes. 3, 9f (ben. Is. et Iac. 64, 7/12). Sie wollten Jesu Tod, sie töteten auch schon ihre Propheten, irdisch Gesonnene brachten himmlisch Denkende u. Redende um (ebd. 66, 1/9). J.-Israel ist in Gen. 49, 7 niemand anderes als der hl. Erstgeborene Gottes; die Ungehorsamen sind ,jetzt' in alle Welt zerstreut u. geknechtet (ben. Is. et Iac. 66, 13/8, 2). Aus Levi stammt freilich auch Christus als Priester seines Vaters (ebd. 72, 8/11). J. wußte schon damals, daß die Hohenpriester Hanna u. Kaiphas gegen den Sohn Gottes vorgehen würden als einen, der von den Leviten abgefallen sei (ebd. 72, 12/4, 6 mit Dtn. 33, 8). Gen. 49, 8 findet Hippolyt nicht Judas Brüder erwähnt, sondern die Apostel (ben. Is. et Iac. 74, 7/10). Löwe u. Löwenjunges in Gen. 49, 9 bedeuten die zwei πρόσωπα von Vater u. Sohn (ben. Is. et Iac. 76, 3f). ,Aus dem Sproß bist du heraufgekommen, mein Sohn' meint die Geburt Jesu nach dem Fleisch, das Löwenjunge die nach dem Geist (ebd. 76, 4/8, 2). Die drei Tage, die Jesus ,im Herzen der Erde' weilte, sind mit Gen. 49, 9b (Stichwort ,Ruhe') gemeint. Hier ließ sich also gut Jesu Jonas-Wort Mt. 12, 40 anschließen u. mit Ps. 3, 6 seine Auferweckung zur Sprache bringen (ben. Is. et Iac. 78, 3/12 mit Gal. 1, 1 u. Act. 2, 24). – Im Zusammenhang der sich allmählich durchsetzenden Spiritualisierung der Traumvision J.s (Gen. 28, 12/5) ist zu bedenken, daß hier bestimmte Grundvorstellungen einwirken, deren genauer Ursprung schwer auszumachen ist, die aber außer im nichtorthodoxen Christentum oder im Gnostizismus auch im paganen Denken lebendig waren (vgl. o. Sp. 1123/5). Zu ihnen gehört die Leiter-Idee (dazu H. O. Schröder, Publius Aelius Aristides. Heilige Berichte [1986] 77f [mit Lit.]); bei dem Rhetor war sie mit einer Traumzählung verbunden (ihm erschienen Asklepios u. Sarapis [*Inkubation]). In welchem Umfang an der schwierigen Stelle Isisreligion, Mithraismus u. Gnostizismus einwirken, die sich damals auch mit griechischen u. jüdischen Symbolen gemischt hatten, läßt sich kaum entscheiden. – Ungemein wichtig u. für die J.exegese folgenreich wurde im Umkreis dieses Denkens außerdem die philosophische Auf- u. Abstiegslehre (dazu A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 997/1003; s. auch o. Sp. 1127 zu Philon).

8. Origenes. a. Jakob-Israel. Der Schüler des Clemens v. Alex. ist der letzte griech.-christl. Theologe, der sich wie zuvor Irenaeus u. Hippolyt an Israeltheologie wirklich interessiert zeigt (s. u. a. De Lange; Schreckenberg 228/35). So kann er das biblische Judentum besonders gegen Kelsos (*Celsus) u. Markion ausdrücklich verteidigen (Bietenhard 53/6; De Lange 64). Für ihn ist auch die Zerstörung Jerusalems nicht das Symptom eines göttlichen Strafgerichts, das eine Bedeutung Israels endgültig beseitigt hätte (Gorday 298_{156}; vgl. jedoch Grant 109f). Die häufigsten Äußerungen über J. betreffen seine Geburt, seinen Kampf am Jabbok mit anschließender mutatio nominis u. die ,Schau', auch im Zusammenhang mit J.s Traum. In der uneingeschränkt christologischen Deutung des AT mit Hilfe der überlieferten Allegorese folgt Origenes durchweg der Tradition; die Theophanien des AT deutet er im Fahrwasser hellenistischer Erkenntnislehre (Studer XIII [Reg. s. v. Origenes]); über hebräische Sprache u. jüdische Kultur hat er sich bei Philon u. Flavius Josephus kundig gemacht, zT. wohl auch in Handbüchern (B. Neuschäfer, Origenes als Philologe [Basel 1987] 188; ebd. 36/38. 139/240 ausführlich Genaueres zu den exegetischen Methoden des Origenes; über seine Beziehungen zum Rabbinat s. M. Lattke, Art. Haggadah: o. Bd. 13, 348; H. Chadwick, Origen Contra Celsum [Cambridge 1965] 41_3). – Im Anschluß an Rom. 9, 18/21 erklärt er Gen. 25, 25f; Mal. 1, 2f; Rom. 9, 13 deterministisch, indem er Mal. 1, 2f auf ,vorausgehende Ursachen' bezieht, die Gott in der Seele schon vorfindet; er ,erwählt' oder ,verwirft' also erst, wenn sie gereinigt ist bzw. die Reinigung versäumt hat (princ. 3, 1, 21f [GCS Orig. 5, 235, 9/8, 12]). Dieser ganz

unpaulinische Synergismus des Origenes prägt u. a. auch seine Darstellung des Kampfes am Jabbok (Gen. 32, 24/30). Hier ringe J. mit Hilfe des Engels gegen feindliche Mächte, denn sine divino adiutorio könne sie kein Mensch besiegen; im Engel hilft Gott, zu dem den Sieger die Palme der Vollkommenheit führt (princ. 3, 2, 5 [252, 23/4, 14]). Daß der Genesistext von ,Engel' u. von ,Gott' spricht, hatten schon Frühere zur Deutung benutzt (o. Sp. 1125). Einen Kampf J.s mit (im Sinn von ,gegen') Gott kann sich Origenes nicht vorstellen; es ist ein Kampf Geist gegen Geist (princ. 3, 2, 6 [254, 15/9] mit Eph. 6, 12; ähnlich in Num. hom. 16, 7 [GCS Orig. 7, 150, 3/6]). Dabei kann Origenes entweder zweierlei J. = Israel unterscheiden (ebd. 16, 5 [144, 4/8]), nämlich secundum carnem u. secundum spiritum, oder auch J.s Art vom Sinn ,Israels' abheben: In jenem finden sich alle, die gegen die Mächte dieser Welt kämpfen, ,Israel' sind jene, die in der Reinheit des Glaubens u. des Geistes Gott schauen (ebd. 6, 7 [150, 3/6]; vgl. in Lc. frg. 45b. 66g [GCS Orig. 9, 245. 254]; Bönnigen 246). Nur wer Christus kennt, ist Israelit (ebd. 66h [255]). Jeden, der das Reich des Teufels verlassen will, nötigen die Kräfte des Bösen zum Kampf (Jabbok heißt ,Kampf'; vgl. Philo migr. Abr. 200; o. Sp. 1121; der Rufintext gibt hier irrtümlich ,Jacob'). Wer in ihm siegt, wird civitas Istrahel sein. Das gelang J. So kann Num. 21, 25 bedeuten: Dies ist der Israel in Christo, nicht Israel in carne, u. er wohnt dann ,in den Städten der Amoriter', wenn sich auf der ganzen Erde Gemeinden Christi ausbreiten (in Num. hom. 13, 1 [108, 7/19]). Am strengsten unterscheidet Origenes J. von Israel, wo er meint, jener sei ,von den Menschen J.s', dieser ,vom Gott Israels' berufen, eines Mannes, ,der Gott sieht', Erstgeborener alles von Gott Geschaffenen. Das aber ist der Anfang eines längeren Zitats aus dem apokryphen ,Gebet Josephs' (in Joh. comm. 2, 31, 89 [GCS Orig. 4, 88, 25/8; o. Sp. 1124]). Im Anschluß an Num. 18, 8b weiß Origenes, daß Gott Erstlinge (primitias aus Num. 18, 8a) nur von sanctificati ex filiis Israel opfern lassen will. Wer sind diese? Israelit kann doch einer erst heißen, seit es ihm möglich ist, ,in die Gemeinde Gottes' einzutreten (Dtn. 23, 9). Die Zeugung von Söhnen bewirkt das. Nach dem mystischen Sinn betrachtet, besagt das zugleich, daß es Söhne sein müssen; hatten die Erzväter nicht alle nur Söhne, keine Töchter? Allein J. hat eine gezeugt (Gen. 30, 21), u. sie war keine Freude ihrer Familie (in Num. hom. 11, 7 [88, 17/9, 15]). Dreimal im Jahr soll J. vor Jahwe erscheinen, nun eben ein Mann, keine *Frau (ebd. [89, 15/7]). In Num. 24, 5f möchte Origenes ,Haus' u. ,Zelt' auf J. bzw. auf Israel beziehen. J. als ,Haus' hat ein Fundament, d. h. er gehört zu den Menschen, die moralisch vollkommen sind (s. Philo sacr. Abel. et Cain. 120); Israel hingegen sind jene, die sich um Weisheit u. Wissen mühen, d. h. die προκόπτοντες, die wissen, daß sie nie zur totalen Weisheit (scil. Gottes) gelangen können (in Num. hom. 17, 4 [159, 21/60, 18]). Anderwärts ist J. der Leib Israels (vgl. sel. in Num. 24, 5 [PG 12, 581A]), ,Israel' die Seele (in Num. hom. 17, 4 [162, 1/4]). Freilich ist J. ein corpus laudabile, das sich in *Askese, ja im Leiden bewährt (ebd. [162, 4f]). Da Israel ,Seele' ist, kann er ,Gott schauen' (s. o. Sp. 1129 zu Philo; Gorday 294_{130}; Studer 63f. 71; vgl. noch in Cant. comm. prol. [8, 1, 78, 30/9, 5]). Es gibt jedoch auch ein Israel ,nach dem Fleisch' neben dem wahren: Was in jenem vorgeformt sei, erfülle sich in den ,wahren u. himmlischen' Israeliten. Der Name ,Israel' stelle ihn in die Ordnung der Engel, die ihn desto mehr verdienen, je eindeutiger sie mens videns deum sind (in Num. hom. 11, 4 [7, 83, 17/22]; vgl. in Gen. hom. 15, 3 [GCS Orig. 6, 130, 1]). Israel, nicht J. ist der spiritalis, der gleichsam mit dem geistigen *Auge das echte Leben wahrnimmt, also der verus deus Christus (ebd. 15, 3 [130, 1f] im Anschluß an Gen. 45, 27f); ausführlich erörtert Origenes dann, jetzt ohne Christusbezug, die differentia Iacob et Istrahel (in Gen. hom. 15, 3f [130, 2/2, 23]). Zu Num. 23, 9 schließlich möchte er dem J. das Sehen, Israel das Begreifen zurechnen; jenes hat mit den actus visibiles zu tun, dieses mit invisibilis fides u. intellegibilis scientia, oder, eschatologisch gesprochen, jenes bezieht sich auf die leibliche Auferstehung, ,Israel intelligam' auf die von spiritus et animae (in Gen. hom. 15, 5 [134, 9/15]). Beide aber können in die ,Gemeinde der Erstgeborenen' gelangen (Hebr. 12, 23); auch wenn die Völker rundum sich wieder erheben, wird es mit ihnen keine Vermischung geben (nach Num. 23, 9b), denn das hieße, mit J. oder Israel vereinigen, was zuvor nicht zum Ölbaum gehörte (Rom. 11, 17ff); ohne diese Wurzel kann

aber niemand J. oder Israel heißen. Auch wer aus J.-Israel sündigt, verliert diese Benennung, die Völker umgekehrt, die sich der Kirche zuwenden, werden nicht mehr als Heiden zählen (in Num. hom. 15, 3 [134, 31/5, 7]). Im übrigen weiß allein Gott, wer zum ‚wahren' J. bzw. Israel gehört (ebd. [135, 18]). An der Grenze zur ekklesiologischen Deutung rücken J. u. Israel nun doch wieder zusammen. Regelrecht zur Deckung kommen sie in Christus. Er hat wie J. mit den bösen Weltmächten gekämpft (o. Sp. 1146), sie ‚überlistet' (πτερνίσας τὴν ἀντικειμένην ἐνέργειαν; vgl. auch supplantator [πτερνιστής] in Jos. hom. 1, 1 [7, 288, 10]) u. als einziger den Vater ‚gesehen' (μόνος τε ὁρῶν τὸν πατέρα); mit seiner Inkarnation wurde er J. u. Israel ineins (in Joh. comm. 1, 35, 260 [4, 46, 5/8]).

β. Jakob u. Esau. Origenes legt Gen. 25, 22f auch zusammen mit Rom. 9, 10; Mal. 1, 2f aus: Die von Paulus verkündete Prädestination übersteige unser Begreifen (in Gen. hom. 12, 1 [6, 107, 13/22]). Wohin Rebekka ging, um den Herrn zu fragen (Gen. 25, 22)? Ist er nicht überall? Hier sei also gar nicht von einem Ort die Rede, sondern von einem Weg de vita ad vitam ... de sanctis ad sanctiora (in Gen. hom. 12, 2 [107, 23/8, 3]) oder auch von profectus mentis (ebd. [108, 16f]). Die zwei Völker (Gen. 25, 23) deutet Origenes hier nun auf Kirche u. Synagoge (in Gen. hom. 12, 3 [108, 26/30]). Dieser konventionellen Ansicht (palam sunt et valde omnibus trita) fügt er an: Es handele sich da um zwei Strebungen intra nos, um eine Psychomachie zwischen dem populus virtutum u. dem populus vitiorum (ebd. [108, 31/9, 5] mit Mt. 15, 19; Gal. 5, 20f; Jes. 26, 18). Hier mußte die gelehrte Notiz folgen, daß J. a luctando vel a supplantando seinen Namen habe (vgl. auch c. Cels. 5, 45 [2, 49, 7/14]), Esau a rubore vel a terra (s. Philo quod deus s. imm.: ὁ γηίνος Ἐδώμ [vgl. o. Sp. 1123]). Die Vorteile der Erstgeburt? Wenn Esau ‚rauh' war, war er sozusagen peccati et nequitiae squalore circumdatus, u. das gibt J.s supplantatio recht (in Gen. hom. 12, 4 [6, 110, 5/12]). Wenn J. sich in Lauterkeit u. Unschuld zuhause hielt (Gen. 25, 27), wohnte er in jenem *Haus, das nur bauen kann, wer Gott fürchtet, in simplicitate mentis et puritate cordis (in Lev. hom. 15, 2 [6, 488, 11/9]). Von Esau hingegen, dem von vornherein bösen Bruder, erzählt die Schrift nirgends, daß er ein Haus bewohnt habe, wie wir auch sonst in der Bibel von niemandem erfahren, der sich, Zeichen fehlender Gottesfurcht, eines errichtet hat (ebd. [12/4]). Aber auch wer sich durch gutes Tun, Leben u. Glauben ein ewiges (2 Cor. 5, 1) Haus im Himmel bauen konnte, verstrickt sich zuweilen in Sünde, so daß er sein spirituelles Haus hoch verschuldet losschlagen muß; dann aber kommen pietas et clementia legislatoris zu Hilfe, um ihn in einer bestimmten Frist loszukaufen (in Lev. hom. 15, 2 [488, 19/24]). Anderwärts nutzt Origenes Gen. 25, 22/6 für seine antistoische Seelenlehre: Wer im Mutterleib seinen Bruder zu Fall brachte, dessen Seele kann niemals mit dem Körper zusammen gebildet sein (princ. 1, 7, 4 [5, 90, 8f]). Der Text beweist ihm außerdem, daß es nicht eine höhere u. eine niedere Seele im Menschen gibt (ebd. 3, 4, 2 [264, 17/22]). – Daß J. den Bruder um sein Erstgeburtsrecht betrog, hat auch einen tieferen Sinn; es gibt die ‚pneumatische' u. die ‚körperliche' Ehrlichkeit, freilich auch, wenn sich jene nur durch diese ‚retten' läßt, die Mischform einer ‚spirituellen' Wahrheit im Gewand eines sozusagen σωματικὸν ψεῦδος. Wenn also J. zu Isaak sagte ‚Ich bin Esau usw.' (Gen. 27, 19), sprach er spirituell wahr, u. daß Rebekka ihm Esaus Aussehen verschaffte, änderte ihn faktisch nur äußerlich u. war ohne die Gott lobende Stimme Esaus, so daß Raum blieb für eine spätere Segnung des Älteren. Wäre nämlich nicht rasch J. statt Esau gesegnet worden, hätte dieser für sich allein keinen Segen mehr erhalten können (in Joh. comm. 10, 5, 20f [4, 175, 16/27]). Als nun der blinde Isaak den J. für Esau hält, weil er nach diesem riecht (Gen. 27, 27), spricht er zu ihm in πνευματικὴ εὐλογία, nicht anders als Jesus auch mehr νοητῶς denn αἰσθητῶς den Leprakranken berührte (Mc. 1, 41 par.), nämlich eine sinnlich wahrnehmbare Krankheit in ‚wahrhaft göttlicher Berührung' statt durch Anfassen heilte (c. Cels. 1, 48 [1, 98, 26/9, 4]). Der enttäuschte Esau stellte dem Bruder nach; daraus wie aus ähnlichen Gegnerschaften folgt aber nicht, wie Kelsos meint, im AT habe viel echte Feindschaft geherrscht: Sie war einseitig wie bei Kain u. Abel usw. (ebd. 4, 43 [315, 26/6, 17], hier auch zu Gen. 30, 42; vgl. ferner c. Cels. 5, 59 [2, 63, 4/15]). Zur J.leiter bei Origenes s. Chadwick aO. (o. Sp. 1148) 334f (mit Parallelen; s. o. Sp. 1147f zu ‚Leiter').

b. Väter des 4. Jh. 1. Eusebios. In seiner zusammenfassenden Darstellung der Patriarchengeschichte, aus hellenistisch-jüdischen Historikern entlehnt, resümiert Euseb auch das Leben J.s (praep. ev. 9, 21, 1/19 [GCS Eus. 8, 1, 508, 7/12, 8]). Wo er sich sonst mit J. beschäftigt, tut er das, sofern es um J. als Vorbildfigur geht, im Fahrwasser Philons; sobald von J.s Begegnung mit Jahwe die Rede ist, zählt J. zu denen, die Gott ‚gesehen' haben (o. Sp. 1129f; vgl. u. a. Eus. dem. ev. 4, 6, 10 [GCS Eus. 6, 160]). So versteht Euseb ihn zunächst mit Philon als Tugendkämpfer (u. a. ebd. 4, 7, 3 [161, 5/11]); daneben, in ebenfalls gut alexandrinischer Tradition u. im Rückgriff auf die herkömmliche Etymologie, ist J. jener, der, Inbegriff des menschlichen νοῦς, den klugen u. frommen Teil der Menschheit vertritt (ebd. 4, 7, 2 [161, 3/5]; vgl. Philo quod deus s. imm. 144; sacr. Abel. et Cain. 134). Was Platon über ‚Namen' sagt (Plat. Crat. 397bc), sei im AT lange vorher ausgedrückt, so auch in Gen. 32, 27f; die Umbenennung durch Gott macht aus dem ἀσκητής der vita activa den Mann der θεωρία (praep. ev. 11, 6, 30f [8, 2, 18]). J. heißt er als πτερνιστής, d. h. in seinem Kampf für die ἀρετή (o. Sp. 1127), mit dem er zu ‚Tugend' u. Frömmigkeit durchdringt, wie der erkennende u. schauende νοῦς im Menschen (ebd. 28/31 [18, 1/13]; vgl. Pricoco 54_{42}). Eine einfachere Version: J. bezeichnet den Gottesstreiter, als Sieger im Tugendkampf heißt er Israel (dem. ev. 4, 7, 3 [6, 161, 5/10; praep. ev. 7, 8, 26/8 [8, 1, 374, 24/5, 11]; vgl. 11, 6, 29/33 [8, 2, 18, 8/13]), als welcher Ahn des hebr. Volkes wurde, nämlich jener echten Nachfahren wie Propheten u. andere Gottesmänner des AT, der zu jener alten Zeit in ἀρετή u. εὐσέβεια Vollkommenen (dem. ev. 4, 7, 3 [161, 11/3]). Gemäß seiner Absicht, ein ‚echtes' u. ursprüngliches Israel von einem abtrünnig gewordenen zu unterscheiden, legt er auch Jes. 2, 5/9 aus; nicht J., sondern das Haus J. sei gemeint als zum Licht der γνῶσις gerufen, jedoch von Gott verworfen. Dieses ‚Haus J.' verdiene nicht den Namen des προπάτωρ zu tragen; folgerichtig sei es an die Herrschaft der Römer ausgeliefert worden (in Jes. 27 [GCS Eus. 9, 17, 23/8, 28]; dazu Grant 97/113; allgemein jetzt: H. W. Attridge / G. Hata [Hrsg.], J., Eusebius, Christianity and Judaism [Leiden/New York 1992]). So lasse sich auch die Weissagung Jes. 44, 5 gut auf die Christen beziehen, die als ἀλλόφυλοι in Verfolgungen sich auf ‚heilige Männer' wie J. berufen u. sich als J.-Israel verstanden (in Jes. 2, 25 [283, 16/35]). Es hat sich erwiesen, daß keine sterbliche Macht die Kirche rettet als allein der Mächtige (d. h. Gott) J.s (ebd. 2, 36 [317, 26f] zu Jes. 49, 26; Euseb möchte hier ἰσχυρὸς Ἰακώβ statt θεὸς Ἰακώβ lesen [ἰσχύος LXX]: das Adjektiv bringe besser zum Ausdruck, daß Gott dem J. in menschlicher Gestalt erscheint, d. h. aber als ‚Sohn Gottes'). – Auffallend oft hat sich Euseb bemüht, die atl. Gottesbegegnungen für eine zeitgenössische Spielart der Logoschristologie zu reklamieren. Wie er geradezu formelhaft betont, ist Gott dem J. ‚in Gestalt eines Menschen' (oder ‚Mannes') erschienen (in Jes. 41 [36, 20/4]; dem. ev. 5, 11, 7 [6, 234, 9f]; in Ps. 45, 7 [PG 23, 409D]). Das war aber keinesfalls der unsichtbare, unfaßbare, immaterielle ἀγένητος in seiner vorweltlichen unwandelbaren höchsten οὐσία (in Jes. 2, 36 comm. [9, 317, 33f]; dem. ev. 5, 11, 1 [6, 233, 13/5]; vgl. 5, 12, 2 [236, 1]); dieser ist niemals als Mensch erschienen (in Jes. 2, 36 [317, 33]; dem. ev. 5, 11, 1. 12, 2 [233, 13/5. 236, 1]; h. e. 1, 2, 8f [GCS Eus. 2, 1, 14/6 mit Zitat von Gen. 32, 28. 30]). Auch um Engel oder andere Himmelswesen kann es sich da nicht handeln (u. a. h. e. 1, 2, 7/9 [14]; dem. ev. 5, 11, 5/8 [234, 31/5, 23]; vgl. 5, 10, 6 [233, 13/6]; anders zB. Joseph. ant. Jud. 1, 333); es muß der präexistente Logos Gottes, der υἱὸς θεοῦ gewesen sein (in Ps. 58, 13 [PG 23, 549A]; 83, 9 [1013BC]; dem. ev. 5, 11, 9 [6, 235, 203]; zu den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen s. Studer XI [Reg. s. v. Eusebius v. Caesarea]). Ihn nimmt der *Gottesfreund J. (dem. ev. 5, 10, 5 [233, 9/11]) als ‚seinen' Gott wahr, der selbst in Zion erscheinen wird; ihn, der mächtiger als alle Engel ist (ebd. 5, 11, 9 [235, 20/3]), ruft J. an u. erbittet seine baldige παρουσία (in Ps. 45 [412A]). In die J.gestalt des Pentateuch hat Euseb also mit Philon das moralisch-intellektuelle Ideal hineingelesen, ohne exegetisch darauf Gewicht zu legen; der einzige Text, der ihn, u. das nun christologisch, interessierte, war Gen. 32 als Gottesbegegnung (weder J.s Geburt noch Esau, weder Isaaks noch J.s Segen hat er auch nur erwähnt; s. auch J. Moreau, Art. Eusebius v. Caesarea: o. Bd. 6, 1076/9 zu Bibel, Exegese, Theologie; ebd. 1080 zur Abwesenheit des Judentums im Denken des Eusebios).

2. Athanasios. α. Antijüdisch. In seinen apologetischen Frühwerken kommt Athanasios auf Israel polemisch eher beiläufig zu sprechen, nämlich dann, als er sich gegen Schluß der Schrift De incarnatione verbi (33/40 [SC 199, 382/410]) auf alttestamentliche Testimonien bezieht u. dies im innerkirchlichen Gespräch über die Bedeutung der Hebräischen Bibel für Christen. Er will zeigen, mit dem Erscheinen Jesu sei Israels heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt, besser: Daß es, entgegen allen atl. Verheißungen, im Judentum post Christum weder Könige noch Propheten, weder Jerusalem als Kultzentrum noch Visionen gebe, beweise, wie eindeutig Christus das AT ,erfülle' u. damit das Christentum Israel ,ersetze'. Mit dem Erscheinen des ,Bezeichneten' verliere das ,Bezeichnende' εἰκότως seine Eigenbedeutung (s o zu erläutern, denn τὰ σημαίνοντα bleiben ja in Testimonienfunktion oder ähnlich notwendig: ohne Verheißung keine Erfüllung; aber Athanasios denkt hier wohl nicht typologisch). Mose selbst habe verkündet, Judas Reich werde erst enden, wenn das für ihn Vorgesehene eintrete usw. (Gen. 49, 10, hier verstärkt durch Mt. 11, 13). Gäbe es im Judentum noch Könige u. Propheten, wäre die ἀπιστία Israels berechtigt (Athan. incarn. 40, 3/5 [406/8]); dies auch dann, wenn sich ,die Völker' nicht zum Gott Abrahams, Isaaks u. J.s bekannt hätten (ebd. [408, 33/6]). Das wahre Verständnis des AT ist also ans Heidenchristentum übergegangen (der Kontext insgesamt steht ebd. 40 [406/8]). – Die Unvergleichlichkeit des Christusgeschehens, gemessen am AT, ist ein zweiter Gedanke. Niemals zuvor war doch ein Mensch ,von einer Jungfrau' geboren, u. wann gebar im alten Israel je eine Frau ohne Zutun eines Mannes? Alle Patriarchen hatten Väter, der historische Jesus nicht. J. stammte doch von Isaak ab (ebd. 35, 7 [390, 26/8. 32. 38f]). Welcher Patriarch endete am Kreuz wie Jesus? Auch J. starb bloß eines natürlichen Todes (ebd. 37, 1 [394, 4/6]). Dieser Gedanke leitet bereits zur akut christologischen, weniger israelkritischen als vielmehr antihäretischen Inanspruchnahme des AT über. Hier wie dort überrundet Athanasios es, indem er es historisch nimmt u. mit christlichen Bekenntnissätzen vergleicht.

β. Antiarianisch. Die zweifelsfrei innerchristlich-dogmatische Fortgeltung des AT gleichermaßen bei seinen Gegnern voraussetzend (er sieht die Arianer als Ἰουδαῖοι, die sich, anders als die Juden von Act. 2, 37/41, nicht bekehrt haben: or. adv. Arian. 2, 17 [PG 26, 181C]), will Athanasios dartun, wie auch in der Geschichte Israels der präexistente Sohn Gottes überall dort gehandelt hat, wo die Hebräische Bibel von Gott (Jahwe) oder vom ,Herrn' redet. So kann J. unmöglich gewollt haben, daß ihn selbst Gott, seine Söhne bloß ein Engel segnet (Gen. 48, 15f); in Wirklichkeit meinte J. den Logos Gottes, den er, wie auch wir es im Gebet tun, als mit dem Vater eins dachte (or. adv. Arian. 3, 12 [PG 26, 345BC]). Auch in Isaaks Segen über J. Gen. 28, 3f kann mit ,Gott', verknüpft man mit 2 Cor. 1, 10, nur der Sohn Gottes gemeint sein, der allein, auch wenn er zuweilen ,Engel' heißt, in J.s Rettung den Vater offenbart (or. adv. Arian. 3, 13 [348C/9A]). So hat denn auch Ihn J. am Jabbok geschaut, Er hat J. gesegnet u. ihn Israel genannt (ebd. 16 [356C/7A] mit Gen. 32, 29. 32 u. Joh. 14, 9). Hier deutet Athanasios die Orts- u. Zeitangabe Gen. 32, 32 (Pnuel = Εἶδος θεοῦ LXX u. ,als die Sonne aufging') in Christusprädikationen um (ebenso synod. 52, 2 [2, 1, 276, 1/5 Opitz]). Wenn an die Propheten das ,Wort des Herrn' erging (Jes. 38, 4 usw.) u. es heißt ,Erschienen ist mir der Gott unserer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks u. J.s' (Ex. 3, 16), bezeugt das die Einheit des Sohnes mit dem Vater; warum sollten wir ihn dann nicht ὁμοούσιος nennen (synod. 52, 2)? Wer umgekehrt behauptet, mit J. habe der ungezeugte Gott (oder ein Teil von ihm) gekämpft, nicht der Sohn, sei verflucht (Ekthesis v. Sirmium; referiert ebd. 27, 3 [255, 24f O.]). Christus ist wahrer Sohn Gottes; wer ,von Natur' von jemandem abstammt, ist sein echter Sproß, so u. a. Joseph derjenige J.s oder ein Strahl Abkömmling der Sonne; gilt also Jesus als wahrer Sohn Gottes, ist er es ,von Natur' (or. adv. Arian. 1, 37 [PG 26, 89A]). Söhne von Menschen haben eine andere ,Natur'. So war Abraham Sohn Tharas, selbst war er Vater Isaaks, dieser hatte J. zum Sohn; das ist der Lauf der Welt. Hier hat naturgemäß jeder Sohn ein Stück vom Vater, das ihn seinerseits zur Vaterschaft befähigt; anders Gott, der seine ,Natur' nicht teilt u. als Vater nicht auch Sohn so wie dieser nicht zugleich Vater ist (ep. ad Serap. 1, 16 [PG 26, 569A]). Gottvater ist ungezeugt (ebd. 4, 6 [645A). Wenn

Isaak J. verkündete, er werde Herr über Esau sein (Gen. 27, 29), u. diesem mitteilte, er, Isaak, habe J. zu dessen Herrn gemacht (Gen. 27, 31, ἐποίησα LXX), so sei dies ein anderes ,Machen' als das κύριον ποιεῖν Gottes in Act. 2, 36; es gehe nicht um J.s οὐσία oder γένεσις, sondern um die ἐξουσία eines längst erwachsenen J. Fasse man diesen gleichwohl als ποίημα, zähle ihn also damit zum Geschaffenen, könne er keinesfalls Sohn Gottes sein (or. adv. Arian. 2, 17 [PG 26, 181C/4A]; vgl. ebd. 4 [156B] zum ποιεῖν Gen. 48, 5). Wenn Ruben J.s πρωτοτόκος heißt (Gen. 35, 23), ist er das einfach als ältester Sohn. Christus dagegen bekennen wir als ,Erstgeborenen der Schöpfung', weil durch Ihn, den Nichtgeschaffen-Präexistenten, alles geschaffen ist (or. adv. Arian. 2, 63 [280C/1A]), eine antiorigenistische Deutung von Col. 1, 15f. Gott schuf durch den Sohn alles, nicht etwa schuf er den Sohn u. dieser alles übrige; nein, Er selbst war sich nicht zu schade, J. nach Ägypten zu begleiten (decr. Nicaen. 7, 1/3 [6, 23/7, 6 O.]).

γ. Autobiographisch. Auch für sein eigenes Verhalten wählte Athanasios J. als Berufungsinstanz. Als Laban dem J. nachstellte, sah man ihm seine bösen Absichten an (Gen. 31, 5); solche Menschen haben gezittert, ich aber verteidige mich in Freiheit (apol. Const. 12 [PG 25, 609A]). Meine Flucht ist keine Schande; was werden meine Gegner sagen, wenn sie sehen, daß auch J. vor Esau floh (apol. fug. 10, 4 [2, 1, 75, 12/4 O.])? Dabei hatte J. nicht den Tod zu fürchten (ebd. 18, 1 [80, 24/6]). Auch hatte J. auf seiner Flucht Gesichte u. hatte Gott als Helfer, der Laban beschämte u. Esau hinderte (ebd. 20, 1 [81, 23/5]). Sodann wurde J. Vater Judas, aus dem ,nach dem Fleisch' unser Herr geboren wurde (ebd. [25f]). Isaak sagte zu Esau: ,Siehe, ich bin alt und kenne meine Todesstunde nicht' (Gen. 27, 2), denn der Mensch kennt nicht seine Zeit (Koh. 9, 12). Aber Gott weiß, was einem Menschen zukommt (apol. fug. 15, 3 [78, 27f]). Athanasios ist auch der erste christl. Theologe, der, in J. das sittliche Ideal des ἀσκητής = Asketen preisend (o. Sp. 1127), es im Mönchtum nachgeahmt sieht: Antonius, ohne Bildung u. Vermögen, wollte in *Demut, Lauterkeit u. Beständigkeit unverstellt leben wie J. (Athan. vit. Anton. 1 [PG 26, 841A]). – Wie ersichtlich, kennt Athanasios keine ekklesiologische Deutung der J.geschichten mehr; das AT scheint insgesamt zum Arsenal neu deutender Testimonien für anti-arianische Christologie herabgesunken zu sein. Gleichwohl war es um so unentbehrlicher, als Origenisten u. Arianer gern als Ἰουδαίως Denkende verdächtigt wurden (o. Sp. 1156). Diese antihäretische Front erzwang es geradezu, die atl. Texte dogmatisch zu beschlagnahmen, um sie für gegnerische Christologien unbrauchbar zu machen. Daß J. moralisch als *Exemplum gilt, zeigt das AT immerhin noch als Repertoire von auch christlich ernstgenommenen Verhaltensmustern, denen ebenbürtige pagane offenkundig nicht zur Seite stehen (allgemein s. noch G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] 27 s. v. ἀθλητής [ἀρετῆς] sowie Lampe, Lex. 46 s. v. ἀθλητής; die Bedeutung dieses Leitworts zeigt, wie sehr Philon nachwirkt).

3. Die Kappadokier. α. Basileios. Den Satz, daß dem J. kein Engel, sondern der Logos (der Sohn) erschienen sei, hat auch Basileios der Tradition entnommen (c. Eunom. 2, 18 [SC 305, 72, 37/4, 47]; s. G. Aeby, Les missions divines de S. Justin à Origène [Fribourg 1958] 74_1). Wenn er sich zum ,Gott J.s' bekennt, der den Sieg gab, ihn nach dem Kampf Israel nannte u. so ,auch uns' beistehen wird (mit Rom. 8, 31; Eph. 2, 14f), dann klingt das nach enger Bindung ans AT (hom. in Ps. 45, 8 [PG 29, 429D/31A]). Erstens wird hier aber die überlieferte Deutung Jahwes als ,Sohn Gottes' vorausgesetzt, zweitens sind Kontext u. Absicht erbaulich. Auch sonst fehlen wirklich exegetische Bezugnahmen; die J.erzählung beginnt zum Depot von Beispielgeschichten herabzusinken, deren Verbindlichkeit dank ihrem Platz im Kanon gewiß stärker war als ein Exemplum paganer Herkunft, die abgesehen davon jedoch weder theologisch noch geschichtlich etwas bedeuten. – Geistesgeschichtlich belangvoller scheint einzig die vom spätantiken Stufungsdenken geprägte Nutzung der J.leiter im mystisch-ethischen Sinn: die ἄσκησις εὐσεβείας vollzieht sich im schrittweisen Aufstieg zu Gott bis zum menschenmöglichen Endpunkt. Wie man mit Betreten der untersten Leitersprosse den Erdboden verläßt, so beginnt für den Frommen hier die ἀρχὴ προκοπῆς, der Bruch (χωρισμός) mit dem Bösen (hom. in Ps. 1, 4 [PG 29, 217C/20A]). Daß ὁ δίκαιος ἄπλαστος sei (hex. 7, 3 [SC 26, 408, 5], anders als die listige Schlange (*Einfalt), machte schon für

Athanasios den J. zum moralischen Paradeigma. Weil J. lauteren Charakters ist (ἄδολος καὶ ἁπλοῦς), ‚wohnt' er (Gen. 25, 27b); denn wer tot ist durch die Sünde, hat nur ein Grab, kein Haus (hom. in Ps. 48, 6 [448A]; so erklärt sich die Fortsetzung mit Ps. 67, 7 LXX [κατοικίζει κτλ.] hex. 7, 3 [408, 6]; eine vergleichbare innerbiblische Stichwortverknüpfung findet sich in PsBasil. in Jes. 3 [PG 30, 329A]: der εὐωδία 2 Cor. 2, 14f tritt Gen. 27, 27 [Isaak, nicht J.] zur Seite). Andere Belege allegorischer Auslegung fehlen; denn auch die von Rebekka veranlaßte Erschleichung des väterlichen Segens dient Basileios (gemäß Prov. 1, 4) nur zur Veranschaulichung des Rechts auf καλὴ πανουργία (hom. 12, 11f [PG 31, 412A/C]; vgl. o. Sp. 1152 zu Origenes). In seiner Fastenpredigt liest man sogar von Esau; er handelte falsch, weil er wegen des bißchen Essens (Hebr. 12, 6) sein Erstgeburtsrecht verloren gehen ließ. So böse Folgen erlebt, wer seiner Eßlust freien Lauf läßt (Basil. ieiun. 1, 6 [PG 31, 172A]; vgl. R. Arbesmann, Art. Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 381f [mit anderen atl. Beispielen]). Über den sensus moralis führt schließlich auch nicht hinaus, wenn Basileios im Zuge seiner Argumentation für die Göttlichkeit des hl. Geistes diesen im Denkschema Herr-Knecht (Holl 127f. 165f) der ‚Herrschaft' zuordnet, alles Geschaffene aber, im Unterschied zu den Gegnern theologisch, als δουλεία versteht (spir. 20, 51 [SC 17bis, 426/30]; es gibt nicht mehr die ‚freie Welt der Geister' des Origenes [H. v. Campenhausen, Griech. Kirchenväter^3 (1955) 48]). Isaaks Voraussage (Gen. 27, 29b), J. werde Herr seiner Brüder sein, soll bestätigen, daß *Herrschaft zwar nicht naturgegeben (u. niemand ‚von Natur' Sklave) sei (spir. 20, 51 [426, 8]), aber doch, wer sich als intellektuell überlegen u. daher fürsorglich erweise, Recht zu herrschen habe (ebd. [426, 11/7, 14]; vgl. hom. in Ps. 44, 12 [PG 29, 413C] zu Gen. 27, 29: den φύσει Guten steht Herrschaft zu). Isaaks Segensspruch zufolge soll Esau dem Bruder dienen, damit der Unverständige, ob er will oder nicht, vom Vernünftigen Fürsorge erfahre, zu der er selbst, als ἄφρων, nicht imstande sei (spir. 20, 51 [428, 20/3]). – Am Briefschluß hat sich der gattungsbedingte Segenswunsch mit der Berufung auf Isaaks Segen verbunden (Basil. ep. 267 [3, 137, 27 Courtonne] vJ. 377 oder 378; hingegen ist ep. 42, 5 [1, 106], mit dem Hinweis auf J.s Traum anläßlich einer Selbstaussage s. v. ‚Wüste', schwerlich echt).

β. Gregor v. Naz. Zum ‚Kampf am Jabbok' fragt dieser Freund des Basileios, ob hier die Auseinandersetzung des Menschen mit Gott dargestestellt sei (falls es den je gäbe) oder der sittliche Eifer des Menschen coram deo; aus J.s *Hinken ersehe man freilich die Schwäche geschöpflicher Natur. Ähnlich stellt er ἀνθρώπειον μέτρον dem θεῖον ὕψος or. 43, 71 gegenüber (SC 384, 284). Der Schlag auf die Hüfte zeigt ihm Gottes Überlegenheit, gegen die menschliche ἀρετή natürlich nicht aufkommt; andererseits belohnte er den J. mit neuem Namen (or. 28, 18 [SC 250, 138]). J. kämpfte ja nicht gegen, sondern für Gott (or. 43, 71 [284]; diesen selbst vergleicht auch Gregor mit einem Menschen: or. 28, 18 [136]; s. u. Sp. 1169 zu quasi deus), was immer das für ein ‚Kampf' gewesen sei (or. 28, 18 [138]). Demgemäß will Gregor ebenfalls die ‚Himmelsleiter' im Sinne des moralischen Aufstiegs verstehen (ἀνάβασις εἰς ἀρετήν). Es war ja ein ἆθλος εὐσεβείας (*Eusebeia), der J.s Namenswechsel vorausging. Was ihm hier widerfuhr, hat er selbst, hat auch jemand vor oder nach ihm nie mehr erlebt. So überlegt Gregor ferner, ob nicht vielleicht Gen. 28, 18b (J. goß Öl auf das Steinmal) μυστικῶς zu verstehen sei u. auf den ‚für uns gesalbten Stein' (1 Cor. 10, 4c; Eph. 2, 20) vorausdeute (or. 28, 18 [SC 250, 136, 11/8, 24]; vgl. Iustin. dial. 86, 2f; Cypr. testim. 2, 16 [CCL 3, 52] sowie o. Sp. 1140). Eine besondere Pointe gewinnt Gregor der Salbung des ‚Steins des Heils' ab, wenn er die ‚Säule' nicht primär als gesalbt, vielmehr als ‚aufgerichtet' betrachtet: Hier würden die Lehren der Gottlosen auf ewig gebrandmarkt (στηλιτεύειν), ebenso die der Häretiker (Greg. Naz. or. 43, 71 [284]). – Je nach Redeziel legt Gregor verschieden aus, so daß sich, dank ‚rhetorischer' Verwendung, kein einheitliches Bild J.s ergibt. Er rühmt ihn auch im Gedicht, erfindet für ihn das neugebildete Patronymikon Ἰσακίδης u. nennt ihn ‚unseren Vorvater' (carm. 2, 2, 1, 183/6 [PG 37, 1465]; Bezugstext ist J.s ‚Gottesschau' [Traum u. Leiter]; erbaulich-paränetisch gewendet begegnet er auch ebd. 1, 2, 10, 496 [716]). Asketisches Ideal u. Eheanschauung brachten auch Gregor in Konflikt mit der Polygamie der Patriarchen (K. Sundermann, Gregor v. Naz. Der Rangstreit zwischen Ehe u. Jungfräulichkeit [1991] 73

zu carm. 1, 2, 1, 301 [Rechtfertigung J.s]). Hier soll u. a. J. wieder sittliches Vorbild sein. Richtige Beispielgeschichte wird sein Verhältnis zu Esau: Wie bei Kain u. Abel sehe man erst recht an den Zwillingen Isaaks, wie ein u. derselbe Vater einen guten u. einen schlechten Sohn haben könne (ebd. 1, 2, 1, 492/5 [PG 37, 559]; dazu Sundermann aO. 150; vgl. Philo virt. 208/10). – Alle übrigen Vorkommen schmücken sozusagen eine ganz persönliche Aussage. So, wenn Gregor versichert, er wolle nicht wie J. den Segen des Vaters mit List ‚erjagen' (τὸ καλὸν οὐ καλῶς; vgl. o. Sp. 1159), indem er ihm die wahren Gründe seiner Haltung zum Mönchsleben verhehle (or. 2, 103 [SC 247, 222, 10/5]). Anderwärts bezieht er Gen. 27, 27 auf sich, rühmt den vom Herrn gepriesenen Acker, eine herrliche Weide mit vielen Blumen ... Der ‚Wohlgeruch Christi' von 2 Cor. 2, 15 (o. Sp. 1145) bahnt die persönliche Nutzanwendung an: Mit Blumen bekränzt, will ich den guten Kampf kämpfen (1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 2, 4; so or. 5, 35 [SC 309, 366, 23/6]). Die ganz persönliche Applikation ließ sich nun auch gut im Epitaphios auf den Freund auf diesen als ‚zweiten J.' übertragen: Basileios führte Rebekka, d. h. ‚die Kirche' (o. Sp. 1144), als seine ‚Braut' heim, überbot das Urbild aber, indem er sie von Gott direkt empfing, nicht familiär vermittelt; er überbot es auch sonst, so in der Gottesverehrung, so darin, daß er keinen seiner Söhne vorzog, jene Leiter nicht nur ‚sah', sondern auf ihr zum Gipfel der ἀρετή u. zu Gott gelangte (zur entsprechenden Deutung des Basileios selbst s. o. Sp. 1158f); nicht hat er wie J. gegen, sondern für Gott gekämpft, nämlich gegen die Häretiker (or. 43, 71 [SC 384, 284, 7/26]).

γ. Gregor v. Nyssa. Auf Traum, Kampf u. Namenswechsel reduziert sich spätestens im 4. Jh. die griech.-christl. Beschäftigung mit J., sofern sie dogmatisch verwurzelt ist (anders u. a. Joh. Chrys., s. u.). Nur lose hat Gregor v. Nyssa anderes berührt, so wenn er den reinen Charakter des Patriarchen lobt (in Cant. hom. 15 [GregNyssOp 6, 434, 1/4] mit Gen. 25, 27 u. Joh. 1, 47; vgl. o. Sp. 1135) oder sich für den Gebrauch des Ausdrucks πτερνιστής auf Philologen beruft (c. Eunom. 2, 286 [1, 310, 24/8]). – Sonst ist ihm J. *Gottesfreund u. als διορατικός (gemäß Israel = ὁρῶν θεόν) Wahrheitskenner (virg. 18, 5 [SC 119, 482, 27] mit M. Aubineau zSt.: ebd. 482_1). Die Deutung von Gen. 32, 25/9 (τοῦ θεοῦ συμμαχία), der Gregor einen Vergleich J.s mit dem Hauptmann von Mt. 8, 10 anfügt, ist Orig. princ. 3, 2, 5 entlehnt. J.s Namenswechsel lasse an den des Petrus denken (in Cant. hom. 15 [431, 18/2, 1]). Wie Basileios (o. Sp. 1158) adaptiert Gregor die J.leiter als Muster ethischen Fortschritts (vit. Mos. 2, 227 [SC 1ter, 262f; Parallelen gibt J. Daniélou ebd. 263]), Beginn einer gerade auch im Mönchtum weitergeführten Tradition (u. Sp. 1202f; allgemein dazu s. Pricoco).

c. Joh. Chrysostomos. Als nun schon ganz frei von dogmatischen Zugriffen auf die J.figur erweist sich Joh. Chrysostomos. Sein ausgesprochen moralisch-pädagogisches u. seelsorgerliches Interesse, ablesbar an der steten Wiederkehr von Wendungen wie (ἵνα) μανθάνωμεν ..., ὅρα, ὅπως ... oder τοῦτο ἐγένετο, ἵνα ... (Textziel ist hier durchgehend ethische Belehrung), erlaubt ihm, in seiner ausführlichen Gen.-Auslegung dem Gang der J.geschichten fast lückenlos zu folgen. Da ihm alle biblischen Texte einen moralischen Sinn zu haben scheinen, sucht u. findet er zu jeder Stelle eine erbaulich-belehrende Nutzanwendung (in Gen. hom. 58, 1 [PG 54, 506]). Leitbegriffe der Interpretation sind Gottes οἰκονομία, πρόνοια u. φιλανθρωπία, auf seiten des Menschen als eines δίκαιος, dem Gottes συνέργεια oder συμμαχία hilft, ἀρετή oder εὐγνωμοσύνη (s. hier u. a. ebd. 54, 4. 5 [476. 477f]). Generell schärft er seinen Hörern ein, wie treu, planvoll u. hilfreich Gott den Menschen des AT beizustehen pflegte (vgl. zB. οὕτως ἅπαντα ᾠκονόμησε γενέσθαι ebd. 53, 3 [467], so daß man nicht fragen darf, wo J. unrecht handelte), eine ebenso frömmigkeitsgeschichtlich interessante wie theologisch anspruchslose Perspektive. Andererseits ist sein AT, jedenfalls in diesen Predigten, nicht mehr aufs ‚Christuszeugnis' reduziert, sondern komplett zugänglich; er führt es volkstümlich-einprägsam vor Augen, so daß sich Hörer identifizieren können, eine unspezifische Christianisierung durch moralisierende Theozentrik, die aus paganer Literatur oder Sage gewiß nicht zu erheben war. Insofern bleibt das AT hier ein Buch der Kirche, u. zwar durchaus ohne antijudaistisches Vorzeichen. In einzelnen soll die Gemeinde erkennen u. lernen, wie sinnvoll u. gottgewollt οἱ δίκαιοι sich jeweils verhielten u. in welchem Maße Gott sie mit Trost u. Beistand stützte. So ist es der

Zuspruch des φιλάνθρωπος δεσπότης, den J. Gen. 32 in der Begegnung mit dem Engel erfährt (in Gen. hom. 58, 1 [507]), u. Gott war es, der den (scil. ‚wilden') Esau milde stimmte, als J., ihn fürchtend, auf Besänftigung sann; die Furcht mag wachsen (zu Gen. 32, 6): Sinn aller atl. Prophetien ist (nicht etwa Messiasansage oder ähnliches, sondern) die Zusicherung der Hilfe Gottes in allen Lebenslagen (in Gen. hom. 58, 1 [508]). Der Gerechte seinerseits, voller Einsicht u. guten Willens, sucht es einzig Gott recht zu machen, indem er τὸ φιλόθεον tut. So erbat auch J. nur, daß Gott seine Verheißungen erfülle (ebd. 58, 2 [508]). Gott sucht ja keineswegs seinen Willen (πρόνοια) rücksichtslos durchzusetzen u. dem Menschen aufzuzwingen; wie aus Gen. 27, 20 hervorgehe, möchte er vielmehr, daß dieser von Herzen u. voller Wärme (πολλῇ θερμότητι) aktiv teilnimmt (in Gen. hom. 53, 3 [467]). Für Johannes kann Rebekka nicht einfach ‚zum Herrn' gegangen sein (Gen. 25, 22); klug war sie, nun eben sich korrekt an einen Priester zu wenden (o. Sp. 1151 [Origenes]); durch ihn verkündet ihr der gütige Gott, ihre Zwillinge würden zwei Völker werden (in Gen. hom. 50, 1 [448]). Auch die Geburt verläuft ganz nach seiner Voraussage: nämlich daß J. später kam, aber schon im πτερνίζειν seine Überlegenheit bewies (ebd. [449]). Den J. liebt die Mutter, weil er so häuslich ist (eine Frau gehört ja ins Haus), wie denn auch beide Eltern ihrer φυσικὴ φιλοστοργία folgen. Als Esau sein Erstgeburtsrecht hingibt, bloß um seinen Hunger zu stillen, verzichtet er auf ein naturgegebenes Privileg; er ist undankbar u. zeigt sich des verliehenen Vorzugs unwürdig. Aber wir sollen Gottes Gaben nicht verachten! Esau erfüllt indes, was Gott vorausgesagt hat, denn seine Unachtsamkeit macht ihn J. untertan (ebd. 50, 2 [449]). Rebekka, fromm u. vernünftig zugleich, braucht trotz ihrer Wehen weder Hebamme noch Arzt, anders als die Frauen heute (ebd. 50, 1 [448]). Sie liebt J., treibt ihm alle Furcht aus, als er, gewissenhaft wie er ist, Bedenken trägt, den Vater zu betrügen; so handelt echte Mutterliebe (später auch im Rat [Gen. 27, 42f], zu Laban auszuwandern: in Gen. hom. 54, 2 [475])! Als dann J. lügt, tut er das nicht aus *Habsucht u. Gier nach angenehmem Leben, sondern um unbedingt den väterlichen Segen zu erhalten, also um eines höheren Zieles willen, nicht aus Sorge um Irdisches (ebd. 53, 1 [465]). Er handelt in Ehrfurcht, u. Gott wirkt mit. Wenn er bangte (Gen. 27, 12), so zeigt das, wie sehr Gott bei seinem Tun unserer emotionalen Teilnahme bedarf (s. o.). Wenn Isaak selbst keinen Verdacht schöpft, verfährt er so, wie es Gott gewollt hat, dessen zuvor (Gen. 25, 23b) bekundeten Absichten er denn auch entspricht, wenn er Gen. 27, 29 J. Herrschaft über die Völker, ja über ihre Fürsten (ἄρχοντες LXX) zusagt; wer sich Gottes ἄφατος οἰκονομία fügt, darf mit dessen συνέργεια rechnen (in Gen. hom. 53, 3 [468]). Esaus laute Klage über den Verlust des Segens samt seiner Morddrohung will uns warnen, wie unversehens aus bloß momentaner Erregung echtes Rasen werden kann, so daß Dämonen von uns Besitz ergreifen (ebd. 53, 5 [470]). Der Wandel jener Rechtschaffenen dagegen ist ἁπάσης φιλοσοφίας διδασκαλία. Wie zog denn J. nach Haran (Gen. 28, 10)? Erkennst du, wie man damals wanderte? Natürlich bescheiden zu Fuß, wie es auch die Apostel taten, obwohl J. sich von allem häuslichen Komfort zu trennen hatte (in Gen. hom. 54, 3 [475]). Ebenso verzichtete er auf alle Bequemlichkeit, als er sich auf einem Stein als Kopfkissen schlafen legte, ein φρόνημα ἀνδρεῖον, das ihn zum Empfang des Traumgesichts befähigte (ebd.). Dieses nun war ihm, der auf Anraten der Mutter die Flucht vor Esau gewählt hatte, Trost in Einsamkeit, Zeichen der überreichen Fürsorge des φιλάνθρωπος θεός für ihn, der alle Hoffnung auf ἡ ἄνωθεν συμμαχία geworfen hatte (ebd. 54, 4 [476]). Als J. weiterzog, bat er bescheiden nur ums Nötigste an Essen u. Kleidung (Gen. 28, 20), auch das ganz apostolisch u. gemäß Jesu Auftrag Mt. 10, 9; zudem brauchen wir uns ums tägliche Brot nicht zu sorgen, wohl aber sollen wir voll Gottvertrauen τὰ ἀεὶ μένοντα erbitten (in Gen. hom. 54, 5 [478]).

d. Cyrill v. Alex. Cyrill, Bischof von Alexandrien u. Gegner des Joh. Chrysostomos, hat versucht, die traditionellen Schwerpunkte der J.exegese in betont antijüdischer Christozentrik zu erörtern. Seine Konzeption läßt sich zwei Kapiteln seiner Schrift Γλάφυρα εἰς Γένεσιν entnehmen. So will er wissen, die Christen als ‚neues Volk' erhielten *Eulogia unmittelbar (δύο λαοί: Cyrill Alex. glaph. in Gen. 3 [PG 69, 160A; Esau = lex, J. = fides]; ebd. 4 [181C]; vgl. Rachel = Heidenchristentum, Lea = Synagoge ebd.

[208AB]; wieder anders ebd. 5 [260AB]: Esau = Juden; beide sind Verfolger; J., als Verfolgter, leidet wie die Christen); daher hat Gen. 27, 27f nur historische Bedeutung (Cyrill Alex. glaph. in Gen. 3 [PG 69, 173B/D]). J.s ‚Gewand', das ihn als Esau erscheinen lassen soll, ist das jüd. Dasein (ebd. [169C]). Der echte J. darf durchaus für das Christentum in Anspruch genommen werden; er greift ja mit der *Hand, u. sie ist Zeichen von Tatkraft (ἐνέργεια πρακτική), sie kann das Gesetz erfüllen u. ist insofern ὀσμὴ εὐωδίας (ebd. [171B]). Hat doch J. auch nur Esaus Hände, nicht seine Stimme: Die wahre Via activa entspricht nicht der jüd. ἀθυρωγλωττία, sie kennt kein δυσφημεῖν (ebd. [169D]). Christen feiern Sabbat im Geist u. sind ‚innerlich beschnitten' (ebd.). – Als J. den Stein, auf dem er geruht hatte, ‚salbte', tat er dies, weil er meinte, der Stein sei Urheber seiner Träume (ebd. 4 [188C]). Natürlich ist auch für Cyrill jener Stein Christus; auf ihm ruht ‚das Volk' (Ps. 28, 16; 118, 22; Mt. 21, 42), freilich werden wir nicht ‚auf der Erde' sein, sondern die Engel als Führer zur Höhe, als ἐπαγωγοί haben, aufsteigend auf der Leiter heiliger Geister (ἅγια πνεύματα: glaph. in Gen. 4 [189A]). An sich ist in J. die ganze οἰκονομία εὐαγγελική beschlossen; manches hat zwar bloß historische Bedeutung, man darf es übergehen; anderes hat dagegen tieferen Sinn u. belehrt über innerste Wahrheiten u. Geheimnisse (ebd. [192B]). Demgemäß erklärt der Autor die Säule von Gen. 35, 14a als τύπος Χριστοῦ (glaph. in Gen. 4 [194AB]). Ebenfalls typologisch bezieht er den Engel (also ἄγγελος, nicht ἀνήρ oder ἄνθρωπος) des Kampfes am Jabbok auf Christus, der sich zu uns Menschen herabgelassen habe (ebd. 5 [269BC]). Es gibt da aber noch einen inneren Sinn: Christus kämpft nämlich nicht, sondern rettet u. hilft, die Welt in geistigem Kampf zu überwinden (ebd.). J. wurde am Jabbok besiegt, aber er hat sich getäuscht (Ps. 20, 12); in Wirklichkeit besagt der Genesistext, daß Israel Christus im Dunkeln widerstand, denn ihm fehlte Gottes Licht, u. er blieb ungläubig (glaph. in Gen. 5 [269D/72A). Gläubige besitzen dieses Licht (ebd. [272B]). Der glaubende Teil J.s ist Israel (ebd. [275f vor A: ὁρῶν θεόν]), den Christus segnet (ebd. [276A]). Daß Israels Hüfte geschlagen wurde, zielt einmal auf seine große Nachkommenschaft, zum anderen unterstreicht es, daß nur Christus den Schaden heilen kann (ebd. [272CD]). Wie J.s Hinken ausdrückt, wandeln die Juden Christus gegenüber nicht auf geradem Wege, sind hier gleichsam gelähmt (mit Ps. 18, 46: Fremde Söhne sinken hin). Es ist ein geistliches Hinken, das nur der christl. Glaube heilt (glaph. in Gen. 5 [272D/3A]). Bemerkenswert, daß ein Mann mit J. kämpfte, der ihn ‚Gottesschau' nannte; das Wort Gottes ist eben, auch ehe es Mensch wurde, in der Gestalt des Vaters geblieben, d. h. ohne seine Natur zu verändern (vgl. u. Sp. 1169 zur philosophisch beeinflußten Theophanietradition). – Esaus Name bedeutet ‚rot'; das ist die *Farbe des Zorns, Symptom tierhaften Verhaltens (glaph. in Gen. 3 [160C]. Es ist das der Juden, die schon ihre Propheten zu töten pflegten. So war es mehr als recht, daß J. den Bruder überlistete. Der πτερνιστής, d. h. der τεχνίτης, weiß zu siegen; wen man besiegt, den hat man überlistet. Es siegt aber die gläubige Christenheit, läßt sie doch auch die Macht des Todes erblinden (ebd. [160B]). J. repräsentiert also abermals die Kirche (als diese figuriert auch Rebekka, ebd. [160D]), er ist der wahre Erstgeborene im Unterschied zu dem πρωτότοκος des Gesetzes Israel (ebd. [160A]). Weiterhin steht die Art J.s für *Humanität; es eignet ihm ja λειότης (ebd. [160C] nach Gen. 27, 11).

III. Lateinisches Christentum. a. Drittes Jh. 1. Tertullian. α. Israel-Kirche. Tertullians J.deutung wendet sich wie überhaupt seine Interpretationen des AT besonders energisch gegen Markions Verwerfung der Hebräischen Bibel u. ihres vermeintlich unchristl. Gottesbildes. In umfassender christozentrischer Allegorese (dazu u. a. Schreckenberg 218/21) versucht er, auch die Gegnerschaft Kirche - Israel aus den historischen u. prophetischen Büchern des AT herauszulesen (vgl. adv. Marc. 3, 24, 2 [CCL 1, 542]). Im J.segen Gen. 49, 5f LXX sieht er Simeon u. Levi als Inbegriff von Pharisäern bzw. Schriftgelehrten, d. h. als künftige Verfolger Christi, des ‚erstgeborenen Stiers' von Dtn. 33, 17 (adv. Marc. 3, 18, 5 [532]; der Beginn des Textes deckt sich mit adv. Iud. 10, 8 [H. Tränkle, Q. S. F. Tertulliani adv. Iud. (1964) 27f], wo gleichfalls die Symbolik Stier - cornua - antemna - crux erscheint; zu anderen Übereinstimmungen s. Schreckenberg 217). Sogar den vom Verfolger zum Apostel gewordenen Paulus hat die Genesis einst

verheißen, als nämlich J. Benjamin, den ‚reißenden Wolf', der morgens vertilgt u. abends Beute (esca) austeilt, segnete (adv. Marc. 5, 1, 5 [664] zu Gen. 49, 27; vgl. scorp. 13, 1 [CCL 2, 1094]). Darin, daß zuvor J. beim Segen über Ephraim u. Manasse die Arme kreuzt (Gen. 48, 14), sieht Tertullian als erster christl. Autor u. mit nur wenigen Nachfolgern die Segnung durch (den gekreuzigten) Christus verheißen (bapt. 8, 2 [CCL 1, 283]). Der Vorbildtext legitimiert hier also die geistverleihende *Handauflegung nach der Taufe als spezifisch christliche Maßnahme (s. hierzu auch Korol 115; Kauffmann 371 hat unrichtig mit dem Isaaksegen verbunden). Als Isaak J. segnet, verheißt er ihm ‚Tau des Himmels' u. ‚Fettigkeit der Erde' (Gen. 27, 28); genau diese Reihenfolge ist von Belang: Priorität hat der Himmelstau, erst in zweiter Linie kommen irdische Güter; eben diese Rangordnung ist aber die christliche (Lc. 12, 31); J., d. h. die Christen als das spätere u. bevorzugte Volk, werden primär a saeculo ad caelestia gerufen, erst danach erhalten sie auch Irdisches in Fülle. Esau dagegen wird beides in umgekehrter Reihenfolge zuteil; in ihm verkörpert sich Iudaeorum dispositio, denn sie werden von den terrena bona zZt. der Tora zu den mit Christus gekommenen caelestia hingeführt, indem die Juden dem Evangelium glauben. Ein vergleichbares Entweder-Oder bilde vielleicht die J.leiter als ‚Weg zum Himmel' ab: im Auf u. Nieder der Engel kommen die einen oben an, die andern fallen im Urteil Gottes wieder zur Erde herunter (adv. Marc. 3, 24, 7/9 [CCL 1, 543]; so auch im Für u. Wider der Verfolgung fug. 1, 4 [CCL 2, 2136]). So weiß Tertullian auch, daß u. weshalb J. seinen Traum deutet; aus Gen. 28, 17 geht hervor, daß er Christus gesehen hat, der ja ‚Gottes Tempel' u. ‚Tor zum Himmel' ist. Von porta caeli konnte er nur sprechen, weil das Tor zum himmlischen Schöpfer führt, auf dem von Christus gebahnten Weg (adv. Marc. 3, 24, 10 [543] mit Amos 9, 6).

β. Jakobs Kampf am Jabbok. Eine zweite innerkirchlich-dogmatische, jetzt antidoketische Inanspruchnahme der J.geschichte betraf abermals die Jabbok-Episode. Wenn J. ‚Gott' gesehen hat, muß dieser sichtbar gewesen sein, obwohl er als Schöpfer der Welt grundsätzlich Deus invisibilis ist. Gemäß Ex. 33, 20 stirbt, wer Gott sieht; nun wurde aber Patriarchen u. Propheten dies geschenkt, ohne daß sie starben (adv. Prax. 14, 1f [CCL 2, 1176]). Folglich war es nicht ‚der Vater', sondern ‚der Sohn', d. h. Gott als visibilis, der dem J. erschien (zum Ganzen s. u. a. Barbel 70/9). So geht auch aus Gen. 32, 30 hervor, daß Gott zugleich sichtbar u. unsichtbar ist, u. zwar als Vater invisibilis, als Sohn visibilis, sofern er sich nicht ante carnem nur als sermo oder spiritus zeigt, denn in diesen Fällen ist auch er unsichtbar bei Gott (adv. Prax. 14, 6 [1177]; vgl. danach u. a. die Unterscheidung zweier Gesichter [facies, πρόσωπον] ebd. 9f [1178] im Anschluß an Gen. 32, 30); ante carnem spielen sich Erscheinungen des ‚Sohnes' in Traum oder Vision ab (ebd. 6f. 9 [1177f] mit Num. 12, 6/8; 1 Cor. 13, 12). In anderem Zusammenhang kommt es Tertullian darauf an, antidoketisch die Realität der Menschwerdung Gottes im historischen Jesus zu bekräftigen; wenn schon Engel mit Menschen kämpfen konnten, ohne ihr Engelsein aufzugeben, wie viel eher muß das Gott selbst möglich gewesen sein, als er wahrhafter Mensch wurde (carn. 3, 6f [CCL 2, 877])?

γ. Jakob u. Esau. Das alte pejorative Esaubild schimmert durch, wenn die ‚Psychiker' mit Esau verglichen werden: Auch sie ‚jagen', verfallen ihrem leiblichen Wohl u. verlieren dabei den Geist an die Fleischeslust (ieiun. 17, 1f [CCL 2, 1276]). – Singulär dürfte schließlich sein, wie Tertullian die Geburt der Zwillinge verwendet, um seine sog. traduzianische Seelenlehre zu untermauern (sie soll die Sünde als erblich sichern); daß die Brüder sich schon im Mutterleibe balgen (ἐσκίρτων Gen. 25, 22 LXX, luctabantur, exultabant usw. Vet. Lat., conlidebantur Vulg.) u. J. in voller Absicht nach Esaus Ferse greift, beweist gegen Platon u. Stoa, wie lebendig-beseelt schon der Fötus ist (an. 26, 1/3 [CCL 2, 821f]; vgl. J. H. Waszink, Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 339 zSt.).

2. Novatian. Novatian hat sich in De trinitate des längeren mit J. in Gen. 31; 32 u. 48 befaßt (Esau fehlt bei ihm); es geht auch ihm da zunächst vor allem um den Nachweis der Identität des ‚Mannes' bzw. ‚Engels' mit Gott, d. h. mit deus filius; dieser ist weder Engel noch Mensch, sondern eben Gott, nennen doch die scripturae caelestes ihn häufig ebenso angelus wie deus (trin. 19, 1/5 [CCL 4, 48]). Auch ist Christus ja Herr der Engel (trin. 20, 1f [51]). Mit J. kämpfte am

Jabbok ‚ein Mann', jedoch beweist Gen. 32, 28 (Namenswechsel; Israel = videns deum), daß es in Wirklichkeit Ein Gott war (trin. 19, 10 [49]; Barbel 85f). J. colluctatus est quasi cum homine, er wurde quasi victor, die Segnung erbat er quasi a deo; er kämpfte mit Mensch u. Gott zugleich (trin. 19, 13 [50]). So ist denn auch im J.segen Christus quasi pater; die Vertauschung der Segenshände Gen. 48, 14 sieht so Novatian ebenfalls allegorisch als Vorverweis auf die Passion Jesu (trin. 19, 19 [50]). Wie Studer gezeigt hat, stammt die Denkform, derzufolge Gott im AT stets nur ‚quasi', ‚sub figura hominis' oder ähnlich erscheint, ebenso wie Tertullians theologisch so folgenreiche Unterscheidung invisibilis - visibilis (Studer 76/82, hier besonders zu den stoischen Voraussetzungen) aus hellenistischer Philosophie, genauer: aus dem alexandrinischen Judentum (Philon; Wolfson 2, 94/164), dem Mittelplatonismus u. dem Gnostizismus des 2. Jh. nC. (dazu Studer, bes. 57f). Dieser Einfluß erzwang, sobald kognitiv ‚der Sohn' in Rede stand, eine eher subordinatianische Christologie (ebd. 59/69). Daß diese, in Abwehr des Ditheismus-Vorwurfs, auch durch die Stufung zwischen θεός u. ὁ θεός gestützt werden konnte, hat Brox für Justin, Irenaeus u. Origenes aufgewiesen (s. o. Sp. 1130). Das (artikellose) Latein konnte freilich nicht so unterscheiden. Nicht minder traditionell war das Bemühen, den Kampf J.s gegen den, so der damalige kirchliche Konsens, ‚Sohn Gottes' als Typos des Konflikts zwischen Christus u. den ‚Söhnen J.s' zu deuten; in diesem Kampf hat das Volk J.s die Oberhand gewonnen, es hinkte ja aber, d. h. es bedurfte nunmehr der Barmherzigkeit u. des Segens Christi (trin. 19, 8f [49]; vgl. ebd. 14 [50]).

3. Cyprian. In seinen Materialien zum Schriftbeweis, den Testimonia ad Quirinum (3 Bücher), hat Cyprian wie Tertullian gegen Markion das AT (Bücher 1/2), als Zeugnis der Präsenz des Christengottes, zugleich den Juden zu entziehen (Buch 1) u. als unerläßliche Vorgeschichte des Heils zu reklamieren versucht. Seine dogmatische Rubrizierung sowie verbindende Texte interpretieren J. u. Esau ganz im Sinne der mittlerweile landläufigen antijüd. u. antihäretischen Exegese, freilich, das ergab sich aus der Textart, theologisch viel anspruchsloser als Tertullian (vgl. Schreckenberg 238f). Das Verfahren ist, auf Christus u. Kirche zielend, durchweg typologisch, Allegorese fehlt fast ganz. – Mit anderen vor ihm u. nach ihm sieht Cyprian in Gen. 25, 23 altes u. neues Volk, d. h. Synagoge u. Kirche, vorhergesagt (testim. 1, 19 [CCL 3, 19]). Diese, spätgeboren wie Isaak, der Typus Christi, hat die jüngere Schönheit Rahel als ihre Entsprechung (typus ecclesiae), hingegen Lea, die schwachsichtige, entspricht der Synagoge (ebd. 20 [3, 20, 14/6]). Jene, bislang unfruchtbar, erwirbt jetzt ‚aus den Völkern' viel mehr Söhne als diese zuvor (ebd. [16/8]). Die Fülle der hinzukommenden christusgläubigen ‚dienenden' Heiden sieht Cyprian auch im Isaaksegen Gen. 27, 27f angekündigt (testim. 1, 21 [21, 7/13]), ebenso im J.segen Gen. 49, 8f (testim. 1, 21 [21, 13/2, 21]). Mehrfach ergänzt auch er hier Mt. 8, 11f ‚Viele werden kommen usw.' (testim. 1, 23 [25f]; domin. orat. 13 [CCL 3A, 97f]), ein Text, der zugleich die Verwerfung der Juden bestätigen soll (daß Cyprian hier gern vom convivium caeleste mit Abraham, Isaak u. J. spricht, erklärt sich aus dem ἀνακλιθήσονται-recumbent Mt. 8, 17). Christologisch wertet Cyprian Gen. 35, 1 in Kombination mit Gen. 31, 11/3 aus: hier erweist sich der Engel als Gott, dort ist dieser der Christus (testim. 2, 6 [35, 2/4] bzw. 5 [34, 7/9]). J.s Schlaf u. Traum (Gen. 28, 11f) ergeben: der Stein von Gen. 28, 11 ist Christus (testim. 2, 16 [52, 28/32]), caput viri gemäß 1 Cor. 11, 3 (s. o. Sp. 1140). Als J. den Stein weihte u. mit Öl begoß (Gen. 28, 18a), ‚bezeichnete' er Christus (unxit sacramento unctionis Christum significans, testim. 2, 16 [52, 31f]; diese fortan häufige Deutung war nur möglich, wenn man mit dem Wortlaut von Gen. 31, 13 kombinierte). – Schon im AT wurden Gerechte getötet u. verfolgt; J. mußte fliehen, Vorbote des Kampfes der Christen mit dem Haß der Welt (Fort. 11 [CCL 3, 204, 66]). Daß da Esau dem J. nachstellte, bewirkten die Flammen des Neides; Enttäuschung über den entgangenen Segen trieb ihn in leidenschaftlich verfolgenden Haß (zel. 5 [CCL 3A, 77]; o. Sp. 1138 [1 Clem.]). Bruder verfolgt Bruder, solche Feindschaft wie zwischen J. u. Esau hat auch Christus vorausgesagt (Cypr. ep. 59, 2 [CSEL 3, 2, 668, 4f]). Religiös-sittliches Vorbild wird J. als Muster von ‚Geduld', da er seelenruhig sein Land verließ u. sich später mit dem inzwischen gottlosen u. ihn verfolgenden Bruder will-

fährig versöhnte (pat. 10 [CCL 3A, 123]; s. o. Sp. 1143 zu ὑπομονή). Esau liefert schließlich ein Beispiel dafür, wie man ein Vorrecht ein für allemal verwirken kann, u. solch ein Verlust des primatus geschieht auch durch die Häretikertaufe (ep. 73, 25 [798, 6/8]). – Ein Synoden-Anathema in Sirmium (um 351 nC.), das sich gegen Photinus v. Sirmium richtet, einen Schüler Marcells v. Ankyra, hat dann die These, daß mit J. am Jabbok der ungezeugte Gott oder ein Teil von ihm gekämpft habe u. nicht der Sohn als Mann ausdrücklich verworfen (sog. erste sirmische Formel, anath. 16 [A. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln^3 (1897) 198 § 160]; vgl. u. a. Barbel 126/8).

b. Väter des 4. u. 5. Jh. 1. Hilarius v. Poitiers. In seiner Abhandlung De mysteriis behandelt *Hilarius allegorisch-typologisch u. unter dem Einfluß des Origenes Partien der Genesis (J. Doignon, Art. Hilarius v. Poitiers: o. Bd. 15, 153. 155f), so auch die Erzählungen von J. (myst. 20/4 [SC 19bis, 110/6]) u. Esau (ebd. 25f [116/20]; hier wie in Ps. 59, 13 [CSEL 22, 201] folgt er nicht der Ableitung von Esau als ‚Edom' von ‚rot', sondern der aus ἐκλείπω LXX [deficio / lassus sum Vulg.]; vgl. J.-P. Brisson: SC 19bis, 110_1). Esau als Inbild des ungläubigen Volkes gibt seinen primatus um fleischlicher Bedürfnisse willen hin. Wer glaubt, entsagt dagegen allen weltlichen Freuden im Blick auf die künftige Herrlichkeit u. reißt daher das dem Älteren Zugedachte an sich (myst. 22 [112/4]; vgl. in Ps. 118, 18, 7 [SC 347, 236]). Sagt Esau Gen. 25, 32: ‚ich sterbe vor Hunger', so liest Hilarius ‚ego morior', u. das bedeutet: Esau resigniert vor seinem Sterben, er verliert die Hoffnung, nun auch den primatus post mortem wahrzunehmen (myst. 20 [110]). Aus dieser Entscheidung Esaus folgt historisch u. typologisch alles weitere (ebd. 21f [112/4]). Indem J. Esaus Gewand anzieht, nämlich das auch im Evangelium erwähnte Kleid der Unsterblichkeit (Lc. 15, 12/22), wandelt er sein Dasein aus Sünde zum ‚Glanz der Unschuld' (zu Rolle u. Verbreitung dieser Kleidmetapher s. Studer 86); das Fell toter Tiere symbolisiert noch den Sünder (forma peccatoris), das ermöglicht indes die Segnung. Ihr Verlauf kann nur spirituell verstanden werden (myst. 23 [114]). Die J. verheißene Herrschaft über die Völker ist ihm historisch nicht zuteil geworden (o. Sp. 1145): Dem Pharao war seine Sippe versklavt, dem Laban mußte er dienen, u. Esau hat ihn nicht respektiert. Der Segen über J. kann also nur spirituellen Sinn haben (da die Schrift nicht lügt), d. h. die Verheißung gilt den wahrhaft Gläubigen, die im Reiche Gottes über Welt u. Engel richten werden (ebd. 23 [115f], mit 1 Cor. 6, 2; 2 Petr. 3, 4). Der Segen meint schon gleich zu Anfang (Gen. 27, 27) nicht Gegenwärtiges, sondern will auf eschatologische Vollendung vorbereiten; denn der Acker ist die Welt (Mt. 13, 38), gesegnet wird er aber nicht als vergänglicher, sondern weil er ewig ist u. reiche Frucht trägt. Das in J. gemeinte Volk schmeckt den Geist vorweg (praescientia ... spiritus), u. eben dies tut ‚das jüngere Volk' (myst. 24 [116]; vgl. in Ps. 121, 12 [CSEL 22, 577] u. Orig. in Gen. hom. 15, 3, o. Sp. 1150). Doppelbedeutung hat nun auch der Segen über Esau; obwohl J. den Vater betrügt, bemerkt dieser doch die Täuschung (Gen. 27, 21). Das zeigt des Vaters Gespür für den Älteren; obwohl er ihn liebt, macht er, als Esau vom Felde heimkehrt, den Segen über J. nicht rückgängig. Statt sich erweichen zu lassen, bestätigt er die Hintansetzung des Älteren (Hilar. Pict. myst. 25 [118] zu Gen. 27, 39f). Dieser Sinneswandel, der Bruch mit einer so menschlichen Regung wie der Vaterliebe wird begreiflich, wenn man weiß, daß Isaak auf Grund seiner spiritalis scientia widerstand. Was er aus natürlicher Zuneigung bedauerte, mußte er tun, weil er prophetisch empfand, daß es sich hier um die im ‚jüngeren Volk' verheißene Zukunft handelte, wie sie sich aus dem ordo praeformationis (oder der spes praefigurata) ergibt (myst. 26 [118]). Das bedeutete mitnichten eine totale Verwerfung des Esauvolkes; dieses könnte den Segen durchaus erhalten, wenn es nur glaubte: Der Weg zum Heil steht allen offen, ist nur scheinbar schwierig; es braucht, um Gottes Erbarmen zu erlangen, nur einen Aufschub menschlichen Wollens, wie die Esauerzählung lehrt. Hatte Esau den Segen gefordert, überließ der Vater, vom Geist getrieben u. daher ohne Rücksicht auf die eigenen Gefühle, ihn der Welt, erlaubte ihm das Schwert u. prophezeite ihm J.s Herrschaft. Aber auch das sollte nicht ewig währen; daher schob Isaak den auch Esau letztlich zugedachten Segen auf; so lernen wir, daß jeder Mensch, wenn er nur will, die Chance hat, aus der Knechtschaft des Unglaubens in die Freiheit des Glaubens überzuwechseln

(ebd. [120]). In seiner Abhandlung De trinitate bringt Hilarius die ‚Himmelsleiter' u. den ‚Jabbokkampf' zur Sprache, um an ihnen zu demonstrieren, daß, wo im AT Gott handelt, dies faktisch der ‚Sohn' tut; dieser ist andererseits ‚wahrer Gott' der, wo immer er sichtbar wird, nie einer Veränderung unterworfen ist. Er paßt sich in den Theophanien des AT wie auch in seiner Menschwerdung unserem Fassungsvermögen an; seine wahre Gottheit sieht man nie, man muß sie glauben (trin. 4, 30f; 5, 19f [CCL 62, 133/5. 166/72]; zum Ganzen wichtig: Studer 27/37). – Daß zB. J. auf der ‚Himmelsleiter' nicht Gott, sondern überhaupt nur einen Engel erblickt, scheint auch Devise theologisch einfacherer Gemüter geworden zu sein (Firm. Mat. err. 27, 3). – Zeno v. Verona (gest. wohl vor 380) hat dem Traum J.s eine eigene Schrift gewidmet (Zeno 1, 37 [CCL 22, 100/4]: De somnio Iacob). Hier kehrt unter dem geläufigen Stichwort caput viri J. als ‚Bild Christi' wieder (ebd. [101, 5/7]), die Leiter bedeutet ‚Einheit der zwei Testamente im Kreuz', das Auf u. Ab der Engel ist das von Menschen der vita proba (Pricoco 56_{85}); sie führt, wie Christi Kreuz, schließlich zum Himmel (allgemein s. ebd. 49. 56f; Vian 319).

2. Ambrosius. a. Sensus moralis. Der Bischof von Mailand hat J. eine besondere Schrift in zwei Büchern mit dem ‚Untertitel' De vita beata gewidmet (zum Aufbau s. Nauroy; ebd. 141/51 eine Tabelle der Einzelthemen). Allein das 2. Buch erörtert biblische J.texte (2, 1/42 [CSEL 32, 2, 31/58]); es will an ihnen zunächst praecepta virtutum entwickeln u. J. den Männern zugesellen, die ‚in höchster Gefahr' ihre beatitudo nicht verloren (Nauroy 132f), ja sie dabei allererst richtig erworben haben (2, 1 [31, 9/12]; dazu Dassmann 23/8; Nauroy 119_{18}). Die 1. Stufe der Eudämonie ist, sich selbst vor Sünde zu bewahren, mehr beatitudo hat, wer auch anderen zu ihr verhilft (Iac. 2, 1 [31, 12/6]). J. hat beides geleistet: er nahm das harte Exil auf sich, um den Zorn des Bruders zu mäßigen. Indem er dem angedrohten Mord freiwillig aus dem Wege ging, blieb er selbst außer Gefahr, dem Bruder jedoch verschaffte er Unschuld (ebd. [16/8]). Daher begleitete ihn Gottes Gnade, die ihm dann auch den Lohn zuteil werden ließ, sah u. hörte er doch im Traum göttliche Geheimnisse (ebd. [18/20]). Die Frage, wer beatus sei (ebd. 2, 2 [32, 7f]), beantwortet Ambrosius anhand von Ps. 1, 1/3; J. erfüllt das Ideal des ebd. beschriebenen beatus vir (Iac. 2, 2 [32, 8/18]): sich fernhaltend von den consortia impiorum, erhielt er zu Recht den Zweitnamen Israel u. verkörperte so den fidelis populus, a luxuriae omnis ebrietate sobrius (Madec 306_{170}; Dassmann 89_{82}. 190/2; Nauroy 153_8), das sorglose Otium verschmähend (Iac. 2, 3 [32, 19/3, 1]). Weil auch er Frucht gab zu seiner Zeit (Ps. 1, 3), heiße es zu Recht ecce, odor filii (Gen. 27, 27). J. war ja vollkommen, sein Leben spiegelt die Gnade heiliger Segnung u. den Weg zu himmlischer beatitudo (Iac. 2, 3 [33, 1/5]). Der Duft des Ackers, nicht des armseligen irdischen, sondern desjenigen, von dem die ecclesia in Cant. 2, 7 redet (Iac. 2, 3 [33, 5/13]; vgl. Ps. 49, 11; Mich. 4, 4). Solche Früchte trug J., indem er dem Herrn durch alle Gefahren folgte u. sich seiner Führung anvertraute (Iac. 2, 4 [34, 3/5]). In J. wirkte eben nicht bloß der ‚Duft des Ackers' als odor naturae, sondern die virtutum gratia (ebd. [5/7]). Esau dient erwartungsgemäß von vornherein als Gegenbild (2, 1 [32, 1/6]). – Wie genügsam war J. nun auch: ihm lag nichts an der selbstbereiteten Mahlzeit, so daß er sie liebenswürdig-spontan dem Bruder auslieferte (frugalitas, parsimonia, zu Gen. 25, 29ff). Dank dieser continentia (Madec 311/73, Stellen ebd. 312_{198}) verdiente er den Segen, nicht minder aber auch, weil er pius erga parentes war, so daß ihm dies die Bevorzugung aus mütterlicher Liebe u. des Vaters Segen eintrug. Während Esau als Jäger Beute des Feldes sucht, bringt J. ‚die Speise milder Sitten', domestica gratia u. tenerae mansuetudinis atque pietatis cibos (Iac. 2, 8 [36, 2/5]). Wie religiosus war J. doch, daß er sich weigerte, dem Bruder wehzutun, wie verecundus, daß er den Vater zu hintergehen sich scheute, wie ehrerbietig, indem er der Mutter nicht zu widersprechen wagte (2, 4 [34, 7/11])! Moralisch betrachtet verdienen J.s Eltern freilich Tadel, weil sie ihre Söhne ungleich behandeln; das demoralisiere ein Familienleben u. verursache odia fraterna (2, 5 [34, 15/20]). Andererseits herrscht ein lobenswerter Wettstreit zwischen den Eltern: Rebekka liebt, der Vater urteilt (*Frau), u. so gibt es aequalis parentum amor (2, 7 [35, 13/9]). Esau zeigte sich ihrer unwürdig; weder pietas noch Bruderliebe hinderten ihn an der Todesdrohung. Des väterlichen Segens hätte er sich aber

würdig erweisen müssen durch Milde, nicht durch Verbrechen (2, 5 [35, 1/5]). Es war denn doch nicht einfach Ungleichbehandlung der Söhne, daß die Eltern J. favorisierten; Rebekka als mater pia zog im Jüngeren den Gerechten vor, nicht den Sohn, u. da sie weiß, was Gott mit J. vorhat, bringt sie ihn dem Herrn dar. Sie sorgte aber auch für Esau, indem sie ihn dem göttlichen Zorn entzog, als sie die Brüder sich trennen ließ (2, 6 [35, 5/12]). Vater Isaak dachte ähnlich: da er wußte, daß der undisziplinierte Esau zum Herrschen ungeeignet sein würde u. dem geistig Überlegenen dienen müsse, tat auch er für beide Söhne sein bestes (Gen. 27, 40); für Esau bedeutete ,Dienen' also keineswegs Knechtschaft. Freiwillig ist ein Tor nicht Schüler der virtus (s. Nauroy 135); wer ihm fürsorglich den freien Willen abspricht, will verhüten, daß er steuerlos auf dem hohen Meer treibt (Iac. 2, 11 [38, 5/14]). Esau ist hier wie bei Philon moralisches Gegenbild zu J.: ihm fehlen pietas, die über Herzenshärte u. Grausamkeit siegt (ebd. [19f]; dazu Dassmann 315 Reg. s. v. pietas), Milde (d. h. auch Kultiviertheit [,Gesittung'], s. K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 152; o. Sp. 1166 zu J.s λειότης bei Cyrill v. Alex.). Esau ist Sklave seiner Emotionen (Iac. 2, 12 [38, 24] mit Joh. 8, 34; zu passio u. a. Nauroy 152_1; Dassmann 315 Reg. s. v. passiones). J. als der Weise im Sinne stoischer *Ethik (s. ebd. 317 Reg. s. v. sapientia [sapiens]) zeigt auf seiner Wanderung, was Seelenruhe (εὐθυμία, tranquillitas animi) bedeutet (vgl. auch Iac. 2, 28 [48, 16/23] zu Gen. 32, 21); er darf daher Engel auf jener Himmelsleiter schauen (Gen. 28, 12), ja er sieht Christus auf Erden, dem die Engel dienen (Iac. 2, 16 [41, 19/2, 1]). So erfährt der Gerechte auch die Quelle (Gen. 29, 2) als Quelle des Lebens (Iac. 2, 17 [42, 1/3]). Als wahrer κοσμοπολίτης ist J. im Ausland kein *Fremder (Gen. 30, 29. 31), denn wie kann sich als Verbannter fühlen, wer allenthalben sein Recht gewahrt weiß u. in sich trägt, was er besitzt (Iac. 2, 18 [42, 6f])? Als J., Inbegriff der Weisheit (s. Madec 184_{47}), von aller Feindschaft gereinigt, in innerem Frieden lebt, weil er all das Seine hinter sich gelassen hat, da kämpft er mit Gott (Iac. 2, 30 [49, 15/7]). Ganz einsam ist er jetzt: das Nein zur Welt führt näher zur *Ebenbildlichkeit (ebd. [17/9]). J.s Kampf (luctari cum deo) ist ein certamen virtutis, in dem er, mit einem Stärkeren kämpfend, Gott ,nachahmt'. Daß J. einsam starb, beweist nichts gegen seine beatitudo, denn er hatte Gott als Gesprächspartner (2, 37 [54, 3/5]). Nicht anders J.s Altersblindheit: sie war nicht etwa ein Unheil, sondern die Möglichkeit, mit anderen als bloß physischen Augen zu sehen; was kümmerte ihn die Gegenwart, wo er doch Zukünftiges schaute (ebd. [5/10])? Daß er sehr wohl die Wahrheit kannte u. mehr wußte als jene, die gesunde Augen haben, zeigt auch die Szene der von Joseph entdeckten Handvertauschung Gen. 48, 17f; J. ziele hier (Gen. 48, 19) auf die Fülle der Heiden. Wer sieht so deutlich wie jemand, der Christus erblickt? Wie kann blind heißen, wer in Christus die Kirche strahlen sieht? Hier ist bewiesen, wie wenig eine körperliche debilitas der beatitudo im Wege steht (Iac. 2, 37 [54, 10/23]). Ja, im *Greisenalter leistete J., in dem ja der Geist sprach, weit mehr als ein normaler Junger. Obendrein war er bereits in seiner Jugend reif u. betagt, nämlich in seiner Lebensführung (mores); in ihm stritten sich unverdrossene Lebhaftigkeit der Jugend u. Abgeklärtheit des Alters. Dieses ist frisch (jung) durch gratia, die iuventus erweist sich als ,alt' in vernünftigen Entscheidungen. Wie J.s Lebenslauf zeigt, kann man handelnd die guten Merkmale des Alters schon so früh vorwegnehmen, daß man den Tod nicht fürchten muß (2, 35 [52, 14/3, 6]). Schon als J. das Gewand des Bruders erhielt (Gen. 27, 15), geschah dies auf Grund seiner senilis sapientia, die Esau gerade vermissen ließ (Iac. 2, 9 [36, 12/5]).

β. Sensus mysticus. Außer dem ,moralischen' Sinn eines Textes sucht Ambrosius ihm auch einen sprirituellen abzugewinnen; vgl. zB. Iac. 2, 24 (45, 24/6, 2) mit der Doppelauslegung von Gen. 31, 32 in Iac. 2, 21/3 (44, 1/5, 23) u. 2, 24 (46, 1/13): dort reagiert auf Labans Suche Gen. 31, 32 J. als beatus, perfectus u. iustus, der gut stoisch all ,das Seine' autark in sich trägt (gemäß dem Sprichwort omnia mea mecum porto), hier erscheint Laban dealbatus (s. Philo fug. et inv. 44; hebr. lābān bedeutet ,weiß'), weil auch Satan als Lichtengel dem Menschen ,das Seine' abfordert. In diesem zweiten Fall ist J. darin beatus vir, daß ,der Feind' nichts in ihm findet, was er (der Teufel) sein eigen nennen könnte (Iac. 2, 24 [46, 7/9]). Damit deutet aber J. auch schon auf Christus voraus; wie J. Mann zweier Frauen (Labans

Töchter Rahel u. Lea), so ist Iesus dominus Teilhaber (consors) zweier Lebensformen, des Gesetzes u. der Gnade. Anfangs schon hat er Rahel erwählt u. als ihm zur Ehe bestimmte erkannt. Lea dagegen kam sozusagen als Gesetz hinzu (subintravit ~ Rom. 5, 20) u. strauchelte in ihrer Sehschwäche just wie die Synagoge. Während diese in ihrer Blindheit Christus nicht erkannte, hatte sancta Rachel Gnade im Überfluß, Rahel, die den Vorrang der Kirche schon im Namen trug u. heidnische Götzen vergrub (Iac. 2, 25 [46, 13/24]); daß sie sitzen blieb, während der Vater stand (Gen. 31, 35), war kein pietas-Verstoß, denn wo es sich um religio handelt, sitzt der Glaube zu Gericht, der Unglaube als gewissermaßen Angeklagter hat zu stehen (Iac. 2, 25 [46, 24/7, 4] mit Mt. 10, 37). Als J. zur Herde ging (Gen. 27, 9. 14) mit zwei Lämmern, Symbolen der Unschuld oder Geschenk gemäß der Ankündigung in Gen. 25, 23 (denn nicht aus Fehlverhalten der Eltern, sondern durch Gottes Vorherbestimmung [praeferri oraculo] kam es zum Vorrang J.s Iac. 2, 8 [35, 22/6, 1]), glaubte er, keine Speise sei dem Vater so lieb wie Christus, der wie ein Lamm geopfert wurde (ebd. [36, 8/12]). Das Kleid des Bruders (Gen. 27, 15) erhielt er nicht nur dank seiner senilis sapientia (o. Sp. 1176), sondern auch wegen seiner dignitas fidei (Weisheit dort, Glaube hier, beide Aspekte greifen ineinander; das beruht auf durchgehender Homonymie [Äquivokation] u. gilt auch für Ausdrücke wie pietas [o. Sp. 1174], ,Milde' [o. Sp. 1175], pax usw.). Es ist ja das Gewand des vetus testamentum, das Rebekka dem Jüngeren verschafft, d. h. das sie dem Christenvolk zudenkt, da das jüd. mit ihm nichts anzufangen wußte (Iac. 2, 9 [36, 15/20]). Nachdem Isaak J. gesegnet hat, kehrt Esau zurück, d. h. das Reich der Kirche war schon längst vorherbestimmt, sein Erscheinen aber noch aufgeschoben, damit durch das Dazwischentreten der Synagoge die Sünde übermächtig werde u. die Gnade vollkommen (Rom. 5, 20; daß aber Ambrosius die paulinische Fragestellung fast vollständig abgeht, betont Dassmann 63 [anders Madec 200]); zu lernen sei ferner, daß Anwärter aufs Himmelreich sich anstrengen sollten, Segen u. Vorzugsstellung in ihren Besitz zu bringen, sei es auch mit List (Iac. 2, 10 [37, 10/9] nach Gen. 27, 35). Diese ist bonus dolus, da der Raub (scil. des Segens) auf pietas zielt (Iac. 2, 10 [37, 19/22] mit Mt. 11, 12; der Ausdruck pia fraus folgt Iac. 2, 10 [38, 1]; s. o. Sp. 1152 zu καλὴ πανουργία). Die Weissagung zweier Völker liest auch Ambrosius aus Gen. 25, 23; 27, 29. 40 heraus; es geht zwar noch um den principatus sapientiae, aber zugleich jenen, den Israel nicht realisiert hat. Sohn der Magd der eine, filius liberae der andere; der Buchstabe u. das Volk des Buchstabens dienen, bis sie dem Ausleger geistlicher Lehre folgen (mit Rom. 9, 27) u. den servitutis profectus insofern schaffen, als sie freiwillig statt gezwungen ,dem Bruder' zu willfahren beginnen (Iac. 2, 12f [40, 6/19]; vgl. Ambr. ep. 7, 20 [CSEL 82, 1, 53, 206f]; der ganze Abschnitt Iac. 2, 12f [38, 21/40, 19] hat ,Herrschaft u. Knechtschaft' als Thema: zunächst [mit Philon] psychologisch-ethisch, so auch Ambr. ep. 7, 7/9 [82, 1, 46f], sodann israeltheologisch). – Daß der ,weise' J. im Traum die Engel dem irdischen Christus dienen sieht, ist schon erwähnt (o. Sp. 1175). Ähnlich paränetisch wendet Ambrosius Gen. 28, 12 später, intensiviert jedoch durch den Aufstiegsgedanken (Dassmann 53f; Dihle 678f): die Leiter vergleicht er einem pietatis ascensus; was J. als vir exercitationis (vgl. ἀσκητής bei Philon o. Sp. 1126) uns vorführt, soll klarmachen, daß wir Stufe für Stufe in pietas, virtus u. disciplina fortschreiten, beginnend beim Nein zur Sünde usw. (Ambr. in Ps. 1, 18, 2f [CSEL 64, 13f]; vgl. fug. saec. 4, 22 [32, 2, 182, 7/9]). Zeichen von J.s pax fida (sowohl Seelenruhe wie Glaubensfriede, vgl. auch Iac. 2, 28f [48, 8/9, 14]) ist, daß er eine Säule für Gott aufstellte u. salbte: sie ist die Kirche. Diese Säule (es ist die von 1 Tim. 3, 15) salbt, wer auf Christus das Öl des Glaubens, auf die Armen das der Barmherzigkeit gießt (Iac. 2, 20 [43, 14/8]). Die Berührung des Schenkels (Gen. 32, 26) geschah, weil aus diesem Geschlecht Jesus hervorgehen sollte, Sohn einer Jungfrau, Gott ebenbürtig. J.s *Hinken bedeutet das Kreuz, latitudo femoris obstupescentis symbolisiert die Universalität der Sündenvergebung in Jesu Tod u. Auferstehung. Von daher war es nur natürlich, daß für den ,heiligen' J. (jetzt also sanctus, wie zuvor beatus, aber auch iustus, perfectus, sapiens, d. h. ganz im Fahrwasser der schon frühjüd. Idealisierung J.s) die Sonne aufging, für ihn, dessen Geschlecht doch Christi Kreuz geleuchtet hat. Ferner geht die Sonne der Gerechtigkeit dem auf, der Gott erkennt (Iac. 2, 30

[49, 23/50, 3]). Solche Geheimnisse wurden J. zuteil, weil seine fides atque devotio (Dassmann 58/63) unüberwindlich waren (Iac. 2, 30 [49, 21/3]). Hätten doch die Juden jenes Hüftstück (τὸ νεῦρον LXX, lat. nervus) gegessen, statt Gott ungehorsam zu sein (zu Gen. 32, 33)! Andere Ausleger, so weiß Ambrosius, haben in J.s Hinken die Existenz zweier Völker gesehen, deren eines zum Glauben kommen sollte, während er selbst das Volk abbildet, das ,im stupor perfidiae hinkt' (Iac. 2, 31 [50, 3/12]).

3. Chromatius v. Aquileja. Chromatius, Bischof von Aquileja, hat in einer Predigt über die Seligpreisungen diese als acht Stufen auf dem Weg zum Himmelreich zu verstehen gelehrt; er schließt seine Ausführungen mit dem Hinweis auf die J.leiter; den acht gradus evangelici entspricht illa scala Jacob, die von der Erde bis zum Himmel reicht; wer auf ihr hinaufsteigt, nämlich von einem Makarismos zum andern bis oben hin, findet zum Tor des Himmels, u. wer dieses durchschreitet, wird auf ewig mit den Engeln im Angesicht Gottes, ihn voll Freude lobend, leben (serm. 41, 10 [CCL 9A, 179]). In einer Predigt über Act. 3, 1/10 knüpft Chromatius an die dort in v. 10 erwähnte speciosa porta an u. setzt sie in Beziehung zum Tor von Ps. 117, 19f LXX. Von der so herangezogenen porta domini kommt er zu einer porta Christi, um sodann über Gen. 28, 12f zur porta caeli zu gelangen. Dieses Himmelstor deckt sich mit der Verkündigung des Evangeliums, denn sie ermöglicht uns den Weg ins Himmelreich. Es ist das Tor, das uns Christus durch seine Auferweckung (clave resurrectionis) als erster geöffnet hat. Sie u. seine Himmelfahrt geschahen leiblich, damit er aufschloß, was bis dahin für alle fest verriegelt war (serm. 1, 5 [4f]). Von hier knüpfte sich ein Zusammenhang mit der J.leiter; während Christi Auferstehung uns den Himmel aufschließt, ermöglicht uns die scala Jacob, bis zum Himmelstor zu gelangen. Chromatius deutet sie christologisch auf das Kreuz, das, als Station vor Auferstehung u. Himmelfahrt, unser echter Weg zur Gottesherrschaft wird. Nun hat die Leiter aber Sprossen, u. damit ergibt sich nun die Deutung dieser Sprossen als gradus virtutum; denn fides, iustitia, pudicitia usw. sind es, die uns, schreiten wir nur gläubig voran, zweifellos den Himmel erreichen lassen. Die Berechtigung, Leiter u. Kreuz Christi ineinszusehen, leite sich daraus her, daß die Leiter zwei Schäfte (scapi) hat, umfaßte doch das Kreuz beide Testamente (ebd. 6 [5]. So liest man es zB. schon bei Zeno v. Verona, der in einer Predigt über J.s Traum (o. Sp. 1173) außerdem auch Stufen als gradus praeceptorum einschärft, die mit der conversio, mit einer Absage an alles Weltliche, beginnen (Zeno 1, 37, 12 [CCL 22, 104]; Katalog der folgenden Tugenden ebd. 15 [105]). Zuvor hatte Zeno energisch solche Theologen abgelehnt, die in ihrem dualistischen Denken den Aufstieg auf der J.leiter den Engeln des Lichts, den Abstieg den Engeln der Finsternis zuwiesen. Die Deutung sei absurd, da jene doch immer schon oben im Himmel weilten, diese dagegen zum Aufstieg ganz unfähig seien (ebd. 11 [104]). Nein, es gehe da um Menschen, die den Weg des Kreuzes beträten. Von ihnen, das folgt daraus, schaffen es nur die Gerechten, auch oben anzukommen; allein die renuntiatio saeculi, auch das folgt daraus, ist erst der Anfang des lebenslang gebotenen asketischen Verhaltens (zu Zenon vgl. hier Vian 328; Pricoco 49. 57_{87f}). So steht auch Chromatius in der Tradition dieser Deutung der J.leiter als Hinschreiten zum Himmel im Anschluß an das Stichwort porta caeli von Gen. 28, 17 im Sinne eines ethischen, als Aufstieg verstandenen Fortschritts, ein Gedanke, den im Westen gründlicher wohl zuerst Ambrosius, im Osten die Kappadokier aus Philon oder Origenes entlehnt hatten (nicht aber Augustin; s. Pricoco 49). Einmal hat Chromatius sich auch an der Deutung des Doppelnamens J.-Israel versucht. Am Schluß seiner Predigt über die Seligpreisungen, in der die J.leiter nicht gradus virtutum, sondern gradus beatitudinum bietet, legt er Ps. 13, 7 LXX (,Es freut sich J. u. es jubelt Israel') folgendermaßen aus: hier sei nicht der ,fleischliche' J.-Israel gemeint, der sich gegen seinen Herrn gottlos empört habe, d. h. das Volk Israel, sondern der ,geistliche' J., nämlich die Christenheit, u. das sind wir. J. trägt zu Recht schon immer den Doppelnamen: Denn der eine J., das ist der, der seinen Bruder an der Ferse packte (supplantavit), der andere jener, der Erstgeburt u. Segen empfing, u. der hieß Israel. Beide Namen treffen auf die Christen zu; denn sobald wir zum Glauben kommen u. aus der Mutter Kirche geboren werden, sind wir J., nämlich supplantantes. Wir packen ja doch mit unserem Glauben

die Untreue des Bruders, also der Juden, u. so werden wir aus dem Jüngeren die Älteren. Im Glauben empfangen wir die Erstgeburt des Bruders, weil wir an den Erstgeborenen Gottes glauben, an den das Volk der Juden nicht glauben wollte. Damit werden wir Israel, sehen also Gott geistig, weil wir den eingeborenen Sohn Gottes zu unserem Heile mit den Augen des Glaubens wahrnehmen (Chromat. serm. 9, 6 [9A, 42]).

4. Hieronymus. a. Esau u. Edom. Erstaunlich oft u. eingehend wie kein altkirchlicher Theologe sonst beschäftigt sich Hieronymus mit Esau fast ausschließlich in historisch-kollektiver Bedeutung als Edom; genau in diesem Punkt weist er ausdrücklich die frühjüd. Gleichsetzung Edoms mit dem röm. Reich zurück. Esau heiße Edom (,rot'), weil er wegen des ,roten' Linsengerichts sein Erstgeburtsrecht hingegeben habe; daher auch sein Name Seir, eben weil er ,behaart' (pilosus) u. infolgedessen hispidus war, ohne die ,Glätte' J.s (in Abd. 1 [CCL 76, 354, 60/70]). Das Land der Idumäer (Edom = Idumaea: nunc viculus Palaestinae, ebd. [70]) ist Feind des Landes der promissio u. Feind J.s, ist das Volk, dem Gott auf ewig gezürnt hat (ebd. [355, 96f]; vgl. Schreckenberg 336 zur christologischen Auswertung von Gen. 49, 10 [bei Hieronymus etwa zehnmal] u. zur Übereinstimmung mit Origenes). So richte sich Mal. 1, 2/4 entweder (tropologisch) gegen die Juden, die als aemuli Christianorum ihren Bruder J. (d. h. die Kirche) verfolgen (hier sind die Christen die supplantatores, die den Juden die primigenita entreißen (in Abd. 1 [355, 97/102]), oder gegen Häretiker, die den lauteren ,Hausbewohner' J. aus dem väterlichen Erbe vertreiben u. sich an die Stelle der Wahrheit setzen wollen. Da Idumaea ebenso ,rot' wie ,irden' bedeutet (o. Sp. 1120), könne man für terrenus oder rufus auch cruentus einsetzen (ebd. [106/8]; der Autor macht damit eine Sekundärbedeutung von cruentus zur primären: aus ,rot' wird ,blutig'; vgl. in Jes. 63, 1 [CCL 73A, 721, 52f]). Esau ist hispidus et sanguinarius venationibus (in Mal. 1, 2/5 [CCL 76A, 906]); entsprechend ist Idumäa terrena et sanguinaria (ebd.). Verfehlt findet Hieronymus das ,fleischliche' Verständnis von Idumäa, daß nämlich hergehörige Drohworte die Seele zum Kampf gegen Unmoral u. πάθη aufrufen wollten (s. o. Sp. 1128), d. h. aber gegen alles ,Irdische' (in Mal. [906, 117/20]; o. Sp. 1120). Abgelehnt wird indes vor allem die frühjüd.-rabbin. Auslegung Esaus = Edoms als römisches Reich, die der Autor wohl aus Origenes kannte (vgl. Lattke aO. [o. Sp. 1124] 347f; auf Rabbi Meir zurückgeführt von L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern 6. Der Kommentar d. Hieronymus zu Jesaja: Jewish Studies, Gedenkschr. G. A. Kohut [New York 1935] 299). Ein vergeblicher Traum sei das (in Mal. 1, 2/5 [906, 120/2]; s. o. Sp. 1123f). Immer wieder streicht Hieronymus Bosheit, Verwüstung u. Untergang des Hauses Esaus als Edoms heraus, demgegenüber das Haus J.s (scil. des supplantators; vgl. in Hes. 11, 37 [CCL 75, 521, 1352f]) aus Verfolgern Christen macht, so daß von Esau nichts mehr übrigbleiben oder es wie Spreu zerstieben wird (in Abd. 17f [CCL 76, 368f, 557f. 567f. 586/601] mit Gen. 27, 27). Auch Mal. 1, 2/4 deutet Hieronymus entsprechend: In (!) J. habe ich euch geliebt, in Esau die Edomiter gehaßt; Paulus habe den Text mystica disputatione erörtert (in Mal. 1, 2/5 [904f, 72/102]). Auch in diesem Zusammenhang wehrt er sich gegen die genannte jüd. Auslegung (ebd. [104/6]). Erwählungstheologie fehlt Hieronymus fast ganz; immerhin warnt er zuweilen mit Rom. 11, 25f, ,das ältere Volk', weil es den Segen ans jüngere verloren habe, zu verachten, werde es doch ebenfalls gerettet, wenn die Fülle der Heiden eingehe (ep. 36, 17 [CSEL 54, 285, 19/21]). Seine Deutungen Esaus u. J.s fügen sich nicht zu einem einheitlichen Bild. – Esau als Einzelgestalt erscheint eher beiläufig, so als Verkörperung von duritia, in Gegensatz gestellt zu J., der noch im Mutterleib supplantavit fratrem, u. zwar nicht dank eigener fortitudo, sondern aufgrund göttlichen Erbarmens, weil Gott erkennt u. liebt, die er erwählt (in Hos. 12, 2/6 [CCL 76, 133, 74/81]); Esau ist derjenige, der zu dienen habe, damit er an den Segnungen des Älteren partizipiere, wie es denn auch Paulus widerfuhr (servit apostolus credentibus; in Jes. 19, 23 [CCL 73, 287, 14/6]). Jedoch gleitet auch hier das Argument unversehens in den Vorrang der Heidenkirche hinüber (ebd. [16/20]).

β. Jakobs Traum. (Vgl. Pricoco 46/8. $55_{56/71}$.) Daß J. die Himmelsleiter sieht, zeigt, so Hieronymus, daß der Stein unter seinem Kopf Christus ist; ,im Haus', das er mittellos verließ, brauchte er keinen Stein (tract. in Ps. 133 [CCL 78, 292]; ebd. [292, 280f] auch

wieder die Verknüpfung von Gen. 28, 16/8 mit 31, 13 zur ‚Salbung' des Steins). Als Christus verstanden, hilft der Stein also wie J. so den Verfolgten, den ungläubigen Juden ist er Anstoß u. Ärgernis; Engel steigen hinauf, Paulus desgleichen, Engel steigen herab, der Verräter Judas stürzte in die Tiefe. Schwieriger Aufstieg der sancti homines dort, Absturz von Teufel u. Dämonen hier (tract. in Ps. 119 [CCL 78, 248, 69/79] mit 1 Petr. 2, 8; tract. in Ps. 119 [67] fällt mit videte asceten nostrum das philonische ἀσκητής). J. ist uns da auch ein exemplum fortitudinis, denn die Leiter will auch sagen: Der Sünder soll nicht am Heil verzweifeln, der Gerechte sich nicht zu sicher fühlen (ep. 123, 14, 4 [CSEL 56, 90, 14f]). Es ist der athleta domini (o. Sp. 1127), der sich, auf nackter Erde schlafend, vorbildhaft für den Kampf gegen feindliche Mächte rüstet (in Amos 6, 2/6 [CCL 76, 303, 149/51]; vgl. J. als asketisches Vorbild in ep. 3, 4, 1 [mit Mt. 19, 21]; ep. 54, 6, 5; 58, 2, 1 [CSEL 54, 15. 472. 529; hier wie ep. 3, 4, 1 mit ‚Kreuztragen' verbunden]). – Nicht weniger traditionell ist nun die Konzeption des moralischen Aufstiegs, den J.s Leiter allen Guten ermöglicht; er ist ebenso schwierig wie gefährlich, denn je höher man auf den gradus virtutis ad superna (ep. 98, 3, 1 [CSEL 55, 186]) steigt, desto tiefer ist auch der Fall (tract. in Ps. 119 [CCL 76, 248f, 79/81]). Die unterste Stufe bilden, notwendig, aber nicht hinreichend, ieiunium u. abstinentia, u. von dort zu obersten Sprosse ist noch ein weiter Weg; nur das Irdische zu verlassen, genügt nicht (ebd. [252, 175/81]). Von der Welt haben Mönche sich getrennt, im Kloster aber zanken sie wegen einer Kleinigkeit (ebd. [259, 382/8]). So unterschiedlich andererseits die Positionen auf der Leiter, so einhellig ertönt das Loblied auf Gott, während Apostel, Märtyrer, Heilige beten, daß wir wenigstens auf der letzten Stufe des Tempels Gottes stehen (ebd. [248, 49/54]).

γ. *Jakobs Kampf.* Exegetisch blieb angesichts des Textbefundes in Hebraica u. LXX (Michl aO. [o. Sp. 1121] 60/2) das Problem in Kraft, mit wem J. nun gekämpft u. wen er ‚gesehen' habe. Hier folgt Hieronymus gern der von hellenistischer Philosophie empfohlenen Lösung, J. habe Gott als quasi homo oder in forma hominis (s. o. Sp. 1169; Studer 73f) zum Gegner gehabt; ‚sehen' könne man Gott nur mit ‚Augen des Geistes' (in Jes. 6, 1 [CCL 73, 85, 60/2]). Soll das kein Widerspruch sein, wäre zu folgern: nur die Augen des Geistes sehen in Gottes Menschengestalt Ihn selbst. Auch Hieronymus will aber klarmachen, daß Gott sich in seiner Selbstdarstellung dem menschlichen Erkenntnisvermögen anpaßt (ebd. [65f]; adv. Pelag. 3, 12 [CCL 80, 114f] zu Gen. 32, 15 mit Ex. 33, 20; 1 Tim. 1; 1 Joh. 4, 12). Philologisch steht, so klagt Hieronymus, dieser Lösung die Ansicht derer entgegen, die J. nicht wie Joseph. ant. Jud. 1, 20, 2 mit einem Engel, sondern mit Gott selbst kämpfen u. ihn Gott selbst sehen lassen (d. h. ohne zu allegorisieren; quaest. hebr. in Gen. 32, 28f [CCL 72, 40]). In antimanichäischer Verwendung gründet das Lob Israels dann freilich doch darin, daß er (es) Gott sinnlich wahrgenommen hat (tract. in Ps. 67 [CCL 78, 46, 183/8]). In spiritueller Bedeutung besage ‚Israel' nicht so sehr einen Gott wahrnehmenden ‚Mann' oder ‚Sinn', sondern vielmehr εὐθύτατος θεοῦ = rectissimus dei (so auch in Hos. 12, 2/6 [CCL 76, 133, 81/6]: Sieg über den Engel wie in utero ‚Überlistung' des Bruders]; adv. Pelag. 3, 12); Gottes Liebe zeigt, daß J. u. Esau aus einem Stamm geboren sind, also vitia u. virtutes in ein u. demselben Herzen wohnen, so daß während des Lebens ständig zu entscheiden ist. Fehler der Jugend beseitigt ein stärkeres Lebensalter (corripit et supplantat; in Mal. 1, 2 [CCL 76A, 905f]). Die Deutung des Kampfes als Kampf mit den πάθη kennt Hieronymus kaum (in Jes. 14, 2/4 [CCL 73A, 237]). – Auf des Damasus Anfrage, wie Isaak sich so eindeutig von J. habe täuschen lassen können, antwortete er: Der Vater wußte zu seinem Nutzen gar nicht, was er tat. Geirrt hatte er schon darin, daß er seinen Lieblingssohn, den Jäger, der sanguinaria voluptas aussetzte, ihn, der später zum potentiellen Mörder werden sollte. Den ‚guten' J. hat er zurückgesetzt, darin dem eigenen, nicht Gottes Willen folgend. So war es denn, vorsichtig gesagt, göttliche dispensatio, daß Isaak altersblind wurde u. sich irrte (Hieron. ep. 36, 15, 6 [CSEL 54, 283]). Um die allegorische Auslegung dem Bischof von Rom nicht vorzuenthalten, läßt Hieronymus, dem diese Art der Exegese wenig liegt, einen Text aus Hippolyt folgen (ebd. 36, 16; s. o. Sp. 1144/6).

5. *Augustinus. a. Die Geburt zweier Völker.* Daß Rebekka, beunruhigt über das Rumoren der Zwillinge in ihrem Leibe, ‚zum

Herrn' ging (Gen. 25, 22), hatte schon Origenes nicht genügt (o. Sp. 1151). Augustin kennt interessanterweise mehrere Antworten auf die Frage, wo Rebekka sich erkundigt habe; weder Propheten noch Priester habe es damals gegeben. Vielleicht habe sie Abrahams Altar aufgesucht? Aber die Schrift sage nichts über dort erteilte Auskünfte, auch nicht über geistliche Ämter; könnten es Traumoffenbarungen gewesen sein (*Inkubation)? Lebte etwa Melchisedek noch? Gab es irgenwelche homines dei (Gottesmänner), die ‚den Herrn' hätten fragen können? Augustin läßt das alles ausdrücklich offen, ungeachtet eventueller weiterer Hypothesen: Rebekka ‚ging zum Herrn', denn die Schrift kann nicht lügen (quaest. hept. 1, 72 [CCL 33, 28, 922f]). Die anschließende Antwort Gottes (Gen. 25, 23) nun könne mehrfach ausgelegt werden; im ‚geistlichen' Verständnis meine der ältere Sohn die ‚fleischlichen', der jüngere die ‚geistlichen' Mitglieder des Gottesvolks, denn gemäß 1 Cor. 15, 46 komme ‚das Geistliche' nach dem ‚Fleischlichen' (Paulus spricht hier freilich von der Auferstehung). Daneben gebe es die historische Erklärung, daß nämlich das Volk Israel, d. h. der jüngere Bruder, die Idumäer, Esaus Stamm, besiegt habe u. dieser dann dem König David tributpflichtig geworden sei. Am Ende habe dann auch tatsächlich Idumäas Widerstand ‚das Joch abgeworfen', gemäß Isaaks Voraussage Gen. 27, 40b (quaest. hept. 1, 73 [39, 1/19]). Auch sonst verknüpft Augustin die Gottesantwort an Rebekka mit dem entsprechenden Satz im Isaaksegen (u. a. serm. 5, 4 [CCL 41, 54]). Gewiß deutet er bei solcher Gelegenheit oft genug konventionell: J. verkörpere die ‚jüngere', geistgezeugte Christenheit, Esau das von Christus besiegte biologische Israel (ebd.; ferner u. a. quaest. hept. 1, 166 [33, 64, 2209/12]; serm. 5, 4; civ. D. 16, 42). Eine besondere Note erlaubte der Gedanke, ‚das ältere' Volk, d. h. Israel, werde ‚dem jüngeren' dienen (Iudaeus servus est Christiani: serm. 5, 5 [41, 55, 177]): Diese Voraussage sei historisch ja keinesfalls ‚erfüllt' worden (o. Sp, 1141), wohl aber später; denn nach Verlust des primatus an die Christen, nach kaiserlichen Verboten, in der Diaspora lebend, haben die Juden gerade dadurch heute den Kirchen den Gebrauch der Hebräischen Bibel ermöglicht (sie waren custodes librorum nostrorum). Die Zerstreuung hatte geradezu den Zweck, ‚für den Jüngeren' den echten Text aufzubewahren (serm. 5, 5 [56, 200f]). Daß ein zum Christentum bekehrter Jude dann ‚das Joch abgeworfen' hat (gemäß Gen. 27, 40b), lehnt sich wieder an die traditionellen Deutungen an (serm. 5, 5). Beiseitebleiben dürfen hier moralische Nutzanwendungen (nicht Art der Speise, sondern *Gefräßigkeit sei von Übel; civ. D. 16, 37 [zu Gen. 25, 29f]) oder die ebenfalls herkömmliche Verteidigung der Lüge J.s zumindest als mysterium, wenn auch nicht als pia fraus (Aug. c. mend. 24 [CSEL 41, 499, 7/9]; vgl. auch civ. D. 16, 37, hier jedoch zur ‚Arglist eines ἄπλαστος [sine dolo]'). – Die hermeneutische Unterscheidung zwischen mysterium spiritus (oder intellegentia spiritalis usw.) u. ‚fleischlich-historischer' Bedeutung erlaubt es auch Augustin, gemäß alter Überlieferung Esau als Edom mit den Idumäern zu verbinden (quaest. hept. 1, 73. 120 [CCL 33, 28. 45]; civ. D. 16, 35 u. ö.; s. auch in Joh. tract. 7, 21 [CCL 36, 79, 12: o tu ecclesia, o tu Israel, in quo dolus non est!]), J. (= Israel) mit dem Stamme Judas, andererseits in Esau Israel verkörpert zu sehen (Iudaei), in J. die Christen; dies sei christlicher Konsens (civ. D. 16, 35). Unausgesprochen meint dasselbe schon der Satz, aus Gen. 28, 3f gehe hervor, daß der zunächst ungeschiedene ‚Samen Isaaks' ab alio semine, nämlich von Esau, getrennt werde, namentlich indem Isaak dem J. verkünde, er werde zu einer ‚Gemeinde von Völkern' werden (civ. D. 16, 38). Isaaks Segen über J. ist die Voraussage auf Christus ‚in allen Völkern', u. Isaak selbst verkörpert lex et prophetia, Gen. 27, 28 weist gar voraus auf die Eucharistie (civ. D. 16, 37; allegorisch deutet Augustin hier sonst selten). Dabei interpretiert er aber den Satz vom ‚Dienst des Älteren' als Gegeneinander von humana cognatio u. adoptio divina (ep. 196, 13 [CSEL 57, 227, 7/20], mit Rom. 9, 10/3; vgl. quaest. hept. 1, 115. 166 [CCL 33, 42. 64] zu Gen. 48, 19). Schon dies mußte die überlieferte Aufteilung in Esau = Juden u. J. = Christen, d. h. die Reduktion des Unterschieds auf den simplen Gegensatz von Kirche u. Synagoge, theologisch erschweren. Das geschieht wohl auch schon, wenn er beide Religionen als ‚Gesetz' u. ‚Reich' unterscheidet (serm. 5, 4 [41, 54, 142/5] mit Mt. 21, 43): jenes werde Esau genommen u. J. gegeben; daß Esau rauh u. behaart gewesen sei, bedeute, er sei

voller Sünde (haerere), während J., dem Bruder nur äußerlich angeglichen, genau darin ‚Sünden getragen' habe (portare), wie auch die Kirche Gottes, wie auch Christus selbst fremde ‚Sünden trage' (serm. 5, 4 [41, 54, 146/53]; vgl. auch civ. D. 16, 37: velut aliena peccata portantem).

β. Erwählung. (Vgl. E. Fascher, Art. Erwählung: o. Bd. 6, 409/36.) In zweierlei Hinsicht urteilt Augustin eigenständig: Einmal kommt er, wenn er wie Paulus mit Mal. 1, 2f verknüpft, erwählungstheologisch dem Apostel viel näher als alle Früheren, wenn auch selbst hier nie ohne philosophische Voraussetzungen (dazu K. Flasch, Augustin [1980] u. a. 286/91), zum anderen sieht er die Konkurrenz der Zwillinge erstmals auch innerkirchlich, u. dies auf Grund seiner Konzeption der Civitas Dei (*Gottesstaat). Jene Version, die auf Einzelheiten des Hergangs wie Paulus keine Rücksicht nimmt, sieht in der Bevorzugung J.s Gottes Gnadenwahl, eine electio, die jeglichen Synergismus ausschließt (vgl. o. Sp. 1148f zu Origenes; Schindler 394/7; Flasch aO. 172/226), die, so Augustin, eligendos facit, non invenit. In J. liebte Gott sein Geschenk voraussetzungsloser Barmherzigkeit, in Esau haßte er die Erbsünde. Keine Rede von einer Liebe zur Rechtschaffenheit (iustitia) dort, denn J. konnte noch gar nicht handeln, nichts von Haß auf den Menschen als solchen (natura) hier, den Gott doch gut geschaffen hat (ep. 194, 34 [CSEL 57, 203]). Augustin fügt hinzu, daß beide Brüder von vornherein identische Ausgangsbedingungen hatten (u. a. communis causa; civ. D. 16, 35 steht stattdessen originale peccatum); kaum theologisch zentral war der gegen die Astrologie gerichtete Hinweis, die Bedeutungslosigkeit von constellationes zeige sich u. a. in der Grundverschiedenheit der Zwillinge Rebbekkas (doctr. christ. 2, 83 [CSEL 80, 42]). Zu unterscheiden seien sie einzig per gratiam (ep. 194, 38 [206, 12/23] mit Rom. 9, 11f; ähnlich u. a. schon quaest. Simpl. 1, 3 [CCL 44, 26, 62f: ex uno concubitu = Rom. 9, 10, uno tempore usw.]; s. E. Fascher, Art. Erwählung: o. Bd. 6, 429f; ebd. 430 auch zum Semipelagianismus des Hieronymus; Schindler 416/20; zu Hieronymus, Ambrosius u. dem jungen Augustin ebd. 425f [Stichwort ‚Synergismus']; vgl. auch Augustins Fortsetzung ep. 194, 39 [CSEL 57, 207f]). In der iJ. 413 an den Mailänder Bischof Simplician gerichteten Schrift über Fragen des Römerbriefs exemplifiziert Augustin besonders intensiv u. ausführlich seine strenge Erwählungstheologie an J. u. Esau (quaest. Simpl. 1, 2, 3/12 [CCL 44, 25/37]. 14 [38f; hier auch mit Joh. 1, 48f]).

γ. Volk Gottes. Nicht ohne Zusammenhang mit dieser häufigen erwählungstheologischen Vertiefung im Anschluß an Paulus (Rom. 9/11 spielt bei anderen Vätern kaum eine Rolle) hat der späte Augustin die J.-Esau-Differenz nun zweitens auch ekklesiologisch neu gedeutet: in der Civitas Dei, mit ‚der' Kirche ja nicht identisch (*Gottesstaat), gibt es Esau- u. J.christen (u. a. in Joh. tract. 11, 10 [36, 116]). Das Konzept der Civitas Dei, das mit einem Gottesvolk Erwählter dort, einer Kirche von Erwählten u. Nichterwählten hier rechnet, genaugenommen unabhängig von der historischen Christusoffenbarung, gestattete erst recht eine ‚empirische' Entgegensetzung Kirche - Synagoge schwerlich. – Der erwählende ‚Gott schaffe sein Volk aus J., nicht aus Esau', sagt Augustin (zu Gen. 25, 22/4; Mal. 1, 2f; Rom. 9, 13), d. h. er wollte zwei Menschen, zwei Völker, ein gutes u. ein böses, sogar schon im Mutterleibe, in dem Esau u. J. im Streit lagen. Wie viele Böse gibt es in der Kirche, u. wie sehr hört man sie streiten, obwohl sie ein Leib trägt, bis sie im Endgericht getrennt werden (in Joh. tract. 11, 10 [36, 116, 19/22])! Damit ist die vulgärchristl.-antijüd. Deutung erheblich abgeschwächt. Sogar ins Innerkirchliche antidonatistisch verlagert hat Augustin den Gegensatz J.-Esau, als er, im Anschluß auch an Gen. 21, 9f, überlegte, was die Abstammung von einer Freien u. von einer Magd bedeute. Gott entscheide nicht nach solchen Gesichtspunkten; von einer Sklavin Geborene würden nicht anders als Abkömmlinge einer Freien angenommen, wenn sie gut, u. verworfen, wenn sie böse seien. Das besagt verallgemeinert: niemand rühme sich, von Guten abzustammen! Ekklesiologisch angewendet heißt das, von ‚sancti' getauft zu sein (d. h. donatistisch), sei kein Grund zur Überheblichkeit. Wer auf die Heiligkeit des Priesters poche, solle aufpassen, daß er nicht Esau statt J. werde. Besser von Selbstsüchtigen u. ‚Weltlichen' getauft zu werden, dafür aber spiritaliter Erben Christi zu sein, als sich zu den sancti zu zählen u. daraufhin der superbia zu verfallen (in Joh. tract. 12, 4 [36, 122]).

δ. Jakobs Traum. (Dazu Pricoco 49, $56_{81.83/6}$; Vian 329/31 [mit Lit.].) Daß der Stein, auf den J. sein Haupt bettete, Christus präfiguriere, konnte Augustin der Überlieferung entnehmen (u. a. en. in Ps. 44, 20 [CCL 38, 508]); auch daß J. ihn ‚salbte', eben weil er Christus, den Eckstein bedeutete (oder auch Christus als caput viri [ebd.]; s. o. Sp. 1170), war traditionelle Anschauung (ebd.; civ. D. 16, 38); seltsam oft betont er, der Stein, auf den J. Öl gegossen habe (Gen. 28, 18 sah er zu Recht als Dublette zu Gen. 35, 14), sei keinesfalls ein Gegenstand der Anbetung gewesen (quaest. hept. 1, 116 [33, 42]; in Joh. tract. 7, 23 [36, 80, 7/9]; civ. D. 16, 38); nicht zum Opfern kam J. an den Ort der Theophanie; denn es handelt sich um ein mysterium, nicht um ein sacrilegium. J. ‚salbte' den Stein, weil ‚Christus a chrismate dictus est' (en. in Ps. 44, 20 [38, 508, 17]; civ. D. 16, 38 mit Joh. 1, 47. 51). Den Traum J.s selbst legt Augustin origineller aus; hauptsächlich insofern, als er, auch in Verbindung mit der typologisch verstandenen unctio lapidis, das Auf- u. Absteigen der Engel als Tätigkeit Christi u. des ihm nachfolgenden Gottesvolkes sieht. So ermuntert Psalm 119 als psalmus ascensionis zum Aufstieg im Herzen; J. sah aber auch einen Abstieg. Das trifft jene im Volke Gottes, die, anders als die proficientes, rückfällig werden. Entgegen dieser hergebrachten Auffassung will nun Augustin den ganzen Hergang lieber auf ‚alle Guten' beschränken, da descendere nicht dasselbe sei wie cadere, was er am Unterschied zwischen Adam (‚Fall', superbia) u. Christus (descensus, misericordia) klarmacht. Auf diese Weise gelingt es ihm, das Auf u. Ab von Gen. 28, 12 sowohl christologisch wie ekklesiologisch zu deuten; einmal meint es Christi Herablassung, aber auch die Herabkunft der vielen ihm gehorsamen Heiligen damals wie heute; bedeutendes Beispiel sei die Entrükkung des Apostels Paulus (2 Cor. 5, 13), der sich seinen Gemeinden habe zuwenden können, weil es Christus durch Geburt u. Leiden Menschen ‚hier unten' ermöglicht habe, von ihm zu sprechen. Dies tat der Apostel zu ‚Geistlichen', aber auch zu ‚Fleischlichen' (1 Cor. 3,1). Das Wort Gottes selbst, von Paulus als ‚Milch' wie ‚Kindern' verabreicht (1 Cor. 3, 2), sei die Gabe eines, der ‚herabsteigt'. Wer also sind die Aufsteigenden? Die fortschreiten im intellectus spiritalium; ‚herab' ‚steigen' dagegen jene, die, soweit es Menschen vermögen, jene Einsicht in spiritalia ‚genießend', sich dennoch zu den ‚Kleinen' herablassen, um ihnen mitzuteilen, was sie begreifen können, bis sie, nach der Ernährung mit Milch, geistliche Speise vertragen. Auch Jesaja gehörte zu denen, die sich herablassen (Jes. 11, 2f): Er beginnt bei der Weisheit, steigt nieder bis zur *Furcht (Gottes); wer das vernimmt u. seinerseits Fortschritte macht, soll umgekehrt von der Furcht zur Weisheit aufsteigen (Prov. 1, 7). Hier scheint Augustin im Sinne des philosophischen Stufungsdenkens seiner Zeit zu interpretieren u. von gradus virtutum (o. Sp. 1147f; u. Sp. 1202f) zu sprechen, wenn er einen geistlichen Fortschritt mit der humilitas als unterster Leitersprosse beginnen läßt (*Demut), von der aus es zu jenem Ort hinaufgehe, den der Psalmist (Ps. 83, 7) nicht genau bezeichne, weil er unaussprechlich sei (en. in Ps. 119, 2 [CCL 40, 1686]; in Joh. tract. 7, 23 [36, 80f]). Jedoch denkt Augustin dabei, was den Endpunkt des Weges betrifft, stets auch an Joh. 1, 49/51 (o. Sp. 1134f). Außerdem bezieht er jenes Auf u. Ab nächst den Aposteln auch auf rechtschaffene Prediger zeitgenössischer Gemeinden, ja generell sagt er hoc fit in ecclesia (en. in Ps. 44, 20 [38, 509, 62]) oder sic est et ecclesia (in Joh. tract. 7, 23 [36, 80, 15f]). Das macht die J.leiter zum Element echten kirchlichen Lebens u. seiner Ämter. Letztlich dürfte diese Anschauung christologisch begründet sein (*Erlösung); dem ipse descendit propter nos entspricht das nos ascendamus propter ipsum (ebd. 12, 8 [125, 16f]). Gottes Sohn selbst ist die Leiter (auch als ‚Weg' von Joh. 14, 6), er konstituiert ‚oben' als ‚Haupt' die Kirche ‚unten', seinen Leib, u. wie dergestalt Gott ‚im Himmel u. auf Erden' herrscht, so existierte auch etwa Paulus; er war solidarisch mit ‚den Kleinen' (s. o.), hat aber auch betont, unser Wandel sei im Himmel (Phil. 3, 20). So wird die Leiter zur Daseinsform der gesamten Civitas Dei, von Christus selbst über die Engel zu Aposteln u. Predigern (u. a. c. Faust. 12, 26 [CSEL 25, 1, 354f]).

ε. Der Kampf am Jabbok. Anders als die meisten Theologen des 3. u. 4. Jh., deren Interesse der eher philosophischen Frage gegolten hatte, wie sich die Unsichtbarkeit der göttlichen Personen mit ihrem Erscheinen u. a. vor J. vertrage (u. a. o. Sp. 1154), rückt der späte Augustin typologisch den Kampf selbst in den Mittelpunkt, nämlich als Vor-

verweis auf den Sieg Israels über den historischen Jesus (quaest. hept. 1, 104 [CCL 33, 38]; civ. D. 16, 39; serm. 5, 3 [41, 52f]; serm. cod. Guelf. 10, 2 [D. G. Morin, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti (Roma 1930) 472f]; serm. 122, 5 [PL 38, 683]). Einzig in einer ganz späten antiarianischen Schrift hat er jene Diskussion der nizänischen Väter aufgenommen (c. Maximin. 2, 26, 9 [PL 42, 810]; vJ. 428). Gewiß legt er auch noch paränetisch aus, gemäß der Anschauung: In J. figuratur populus Christianus (s. o. zu J.s Traum); die Gemeinde soll kämpfen, um Christus festzuhalten, u. ihre Feinde lieben. Schließlich gilt auch vom einzelnen Christen, was J. zuteil wird, nämlich einmal der Segen, zum andern das Hinken (serm. 5, 8 [41, 59, 280/2]). Daß der Engel, in dem der Herr selbst kämpfte, aus Barmherzigkeit, nicht aus Schwäche unterlag, ermöglichte den Segen (ähnlich en. in Ps. 79, 3 [39, 1112, 14/6]). Zur Wehr gesetzt hat sich J. zunächst, weil das Himmelreich Gewalt leidet (Mt. 11, 12); am Ende besagt der Ausgang des Kampfes jedoch, daß die Gerechten auf Erden verdientermaßen leiden, nämlich nach dem gerechten Urteil Gottes; denn nur Christus selbst kann von sich sagen, er habe ohne Ursache gelitten (en. in Ps. 147, 27 [40, 2162f, 24/32]). So kann Augustin auch zu Kampf u. Sieg ermutigen, zum Kampf gegen die Sünde, auch gegen Menschen, die sich wundern, daß wir uns nicht verteidigen (sie selbst würden es anders machen). Den Sieg verleiht ja Christus, der, obwohl die Welt beherrschend, seine Verfolger ertrug bis zur Kreuzigung, eine Haltung, in der seine Gläubigen ihm zu folgen haben (serm. 5, 3 [CCL 41, 52]). Hier meldet sich nun schon Augustins Hauptinteresse an der Perikope; er versteht den J.kampf mit dem Engel (oder mit Christus oder mit Gott) als Prototyp der Auseinandersetzung zwischen Israel u. Christus (verhältnismäßig oft nennt er den Hergang mysterium oder sacramentum [serm. 5, 6 [41, 57, 225]; 122, 5 [PL 38, 683]; civ. D. 16, 39; dafür steht magna ... prophetia quaest. hept. 1, 104 [CCL 33, 38]; serm. 122, 5). Wichtig war ihm der Doppelname J.-Israel bzw. Segnung u. Lahmheit als Erfahrung J.s; das gilt für den einzelnen Christen (serm. 5, 8 [CCL 41, 59]), vor allem aber bestimmt es den Sinn der Geschichte des Gottesvolkes. Hier stellt Augustin J. als supplantator dem Israel als videns deum gegenüber (serm. 122, 3 [PL 38, 681/3]; auch er kennt also Philons Worterklärung: so auch serm. 4, 15 [CCL 41, 31f). Den neuen Namen ‚Israel‘ trägt J. nur dann u. wann, nämlich insofern als Gott ihn segnet; anders als bei einem normalen Namenswechsel trägt J. seinen alten Namen ja weiter (quaest. hept. 1, 114 [CCL 33, 41f]). Die Christenheit ist in dieser Welt sowohl J. wie Israel, J. in re, Israel in spe (serm. 122, 4 [PL 38, 683]). Das kleinere Volk heißt supplantator (s. auch serm. 4, 15); haben aber etwa wir die Juden überlistet? Sie werfen uns dies vor (Augustin überträgt hier also, wie es schon Philon angebahnt hatte, die Rede vom supplantator-πτερνιστής J. im Verhältnis zu Esau auf den Kampf J.s mit dem Engel). Jedoch hat erst ihre eigene Erblindung zum Kreuz Christi geführt, u. ohne dieses wäre die Welt nicht erlöst (das ist der felix-culpa-Gedanke). So hat der Welt die Blindheit der Juden genützt, indem der jüngere Bruder den älteren überlistete (serm. 122, 4 [683]; Tod u. Auferstehung Jesu als ‚Überlistung‘ des Bösen war eine alte Deutung). Einst bei Jesu zweiter Parusie wird ganz Israel glauben u. die visio dei, seinem Namen entsprechend, erleben; wenn die Verheißung sich erfüllt, daß wir ‚von Angesicht zu Angesicht schauen‘, dann werden beide Völker gereinigt, auferweckt und gekrönt, in ewige Unvergänglichkeit verwandelt, u. J. wird es nicht mehr geben, sondern einzig noch Israel (ebd. 5 mit Joh. 1, 47). – Von dieser ökumenisch-eschatologischen Erklärung (vgl. retract. 1, 13, 3 [CCL 57, 37] zur Einheit beider Religionen) sticht deutlich jene ab, in der Augustin die Segnung nicht mit J.s Namenswechsel verbindet, sondern mit seiner schließlichen Lahmheit. Das läuft auf eine stärker israelkritische Wendung hinaus; indem J. im Engel Christus besiegte oder doch zu besiegen schien, tat er es durch jene Juden, die Christus kreuzigten (das führt aber nicht zum Vorwurf des ‚Gottesmordes‘; vgl. Schreckenberg 354f). Gesegnet wird J. in den Israeliten, die an Christus geglaubt haben (oder im genus apostolorum; en. in Ps. 79, 3 [CCL 39, 1112f]). So ist es ein u. derselbe J., der gesegnet u. lahm ist: ‚lahm‘ an der Hüfte, d. h. in der Menge seines Stammes, von der es heißt ‚u. sie hinkten auf ihren Wegen‘ (Ps. 18, 46). Gesegnet aber ist er in denen, von denen es heißt, der Rest sei durch die Gnadenwahl gerettet (quaest. hept. 1, 104 [CCL 33, 38]; civ.

D. 16, 39; c. Faust. 12, 26 [CSEL 25, 1, 354f]). – Immerhin erkannte J., ‚der Kämpfer‘ (o. Sp. 1126f), selbst das Geheimnis, als er den Engel, Verkörperung der persona Christi, um den Segen bat. So wurde dieser auch universal; die visio Dei als Lohn winkt allen Gläubigen, Juden wie Heiden. Die Juden irren, wenn sie überheblich behaupten, in Sieg und Segnung sei J. ihr Vater geworden. ‚Israel‘ heißen sie bloß, sie sind es nicht. Indem Augustin die historisch-kollektive von der spirituellen Bedeutung des Namens unterscheidet, will er das Volk Israel hindern, Sieg u. Segnung J.s für sich zu reklamieren, die ‚Lahmheit‘, das Kennzeichen der verbleibenden Majorität (latitudo femoris), aber auszuklammern. Erst wenn sich dies ändert, kann auch Israel gesegnet werden, ohne zu ‚hinken‘ (serm. cod. Guelf. 10, 3 [Morin (o. Sp. 1191) 473]).

c. Spätere Patristik. 1. Der Augustinismus u. seine Kritiker. (S. R. Lorenz, Das 4. bis 6. Jh. = K. D. Schmidt / E. Wolf [Hrsg.], Die Kirche in ihrer Geschichte 1 C 1 [1970] 54/71.)

α. Faustus v. Reji. Erwartungsgemäß begegnet die J.exegese am Rand der dogmatischen Debatte um die Erwählung wieder. Augustin hatte mehr u. mehr das Maleachi-Zitat (Mal. 1, 2f) in Röm. 9, 13 seiner streng paulinischen Prädestinationslehre zugrundegelegt, freilich ohne den für Paulus selbstverständlichen israeltheologischen Zusammenhang noch verstehen zu können. Zumindest exegetisch hatte daher wohl Faustus v. Reji einiges Recht, ihm entgegenzuhalten, jener Satz Mal. 1, 2f sei ja im Nachhinein gesprochen, zu einer Zeit, als man dem Resultat habe entnehmen können, wer von den Zwillingen Gott lieber gewesen sei; u. so retrospektiv habe dann zwangsläufig auch der Apostel geurteilt. In der ursprünglichen Erzählung würden dagegen die Gründe unterdrückt (auf den causae beharrt Faustus); auch nondum natis fratribus müsse es offenkundig solche Gründe gegeben haben, so daß Gott nicht nur aus bloßer Allmacht (d. h. willkürlich) erwählt u. verworfen habe, sondern aus Gerechtigkeit. Das dürfe durchaus die Glaubensgerechtigkeit gewesen sein. Faustus teilt auch die Ansicht, J. bedeute das gläubige, Esau das ungläubige Volk; eine Gleichsetzung J.s mit der Christenheit, Esaus mit den Juden kennt er nicht. Jedenfalls war es kein Verhängnis, sondern, wie die Geschichte der Brüder zeigt, eine gerechte electio des Jüngeren. Auch Paulus habe das gemeint, daß nämlich Gott nicht Ismael u. Esau in einem fatale decretum in origine seniorum verworfen, dagegen das jüngere Volk, weil es der Glaubensgerechtigkeit gefolgt sei, erwählt habe. Des Apostels Absicht sei gewesen, den Übergang des Evangeliums zu den Heiden zu erklären (Faust. Rei. grat. 2, 6 [CSEL 21, 71/5]). Auch wenn Mal. 1, 2f ex eventu gesprochen ist u. der Satz von Paulus dazu nicht als ‚Beweis‘, sondern nur als Testimonium aufgefaßt werden soll, entwertet das kaum den Erwählungsgedanken des Apostels u. stützt nicht schon deswegen eine synergistische Gnadenlehre (Schindler 438), ungeachtet der Differenz Augustins zu Paulus.

β. Quodvultdeus. Der unter dem Namen des Augustinschülers Quodvultdeus überlieferte Liber promissionum et praedictorum dei (hier sucht, empfängt u. deutet merkwürdigerweise Isaak treu zusammen mit seiner Frau die göttliche Auskunft [Quodv. prom. 1, 27 (CCL 60, 35, 8f)]) sieht J. als Typos der Christenheit, die als Volk, ‚sanft‘ wie er, das Rasen heidnischer Gegner geduldig u. widerstandslos ertrug. Das Linsengericht als coctura rubra symbolisierte die Passion Christi: Es biete seine Kirche dem gefräßigen u. tobenden Judenvolk dar, das, auch Edom geheißen, in Esau verkörpert sei. Israels Gier verspielte, was es von Natur besaß, die Christen erlangten per gratiam, was ihnen von Natur fehlte (ebd. [36, 20/8]; das alles wird als mistica actio u. misterii sacramentum aufgefaßt). Auch daß Isaak blind, aber ‚strahlenden inneren Auges‘ Esau den Segen versprach, während Rebekka, von Gott angestiftet, den Jüngeren zu begünstigen, gleich einer Prophetin geheimnisvollen Trug ins Werk setzt, ist Weissagung. Das Gewand, das die Mutter dazu J. anzieht, jenes Fell von Lämmern nämlich, das ihn zu einem andern machte, erweist J. als Präfiguration Christi, der unsere Sünde trug, ohne selbst Sünder zu sein (nicht caro peccati, sondern nur similitudo carnis peccati, nach Röm. 8, 3; prom. 1, 28 [36, 6/17]). Isaak verwechselte die Söhne? Wie willkommen mußte dieser Irrtum den Eltern sein (ebd. [37, 24/7]; gratus error parentibus wird mit ut ait quidam als Zitat eingeführt; es stammt aus Verg. Aen. 10, 392 [gratisque parentibus error]). Daß Gen. 27, 27/9 im Segen Isaaks

prächtig zum ‚Wohlgeruch Christi' stimme (1 Cor. 2, 15; vgl. Bauer / Aland, Wb.^{6} 666 s. v. εὐωδία), entspricht ebenfalls alter Auslegung (Quodv. prom. 1, 28 [37, 34/6]). So wie J. dem Vater die Speise anbietet, spricht das jüngere Christenvolk zu Gott mit Ps. 4, 7f (‚Du hast Freude in mein Herz gegeben' usw.: prom. 1, 29 [37, 43f]). – J.s Traum subsumiert dieser Autor gleichfalls unter die Verheißungen (ebd. 1, 32 [40, 3/1, 16]), d. h. aber ganz traditionell als Hinweis auf Christus, den Eckstein von Ps. 117, 22 LXX; Jes. 28, 16). Eben dieser habe Nathanael J.s Traum erklärt (Joh. 1, 51) u. so in der ‚Leiter' den engen Weg, der zum Leben führt (Mt. 7, 14) beschrieben (prom. 1, 32 [41, 17/22]). Am Jabbok kämpfte J. mit dem Engel eine sacrata lucta; wenn er nach der Segnung ‚hinkt' (Gen. 32, 26/8), ziele das auf das ‚hinkende' Hebräervolk, während der neue Name ‚Israel' (videns deum gemäß der von Philo inaugurierten Erklärung) per gratiam die Christen meine (Quodv. prom. 1, 33 [41, 5/2, 20]). Was immer J. u. Rahel getan haben, es lautet auf Christus u. seine Kirche (ebd. 34 [42, 13f]).

γ. Andere. Noch viel später versichert ein Augustinschüler, die Erzählung von J.s u. Esaus Geburt sei fürs Volk zu schwierig, eine Interpretation Sache von Gebildeten; er weiß immerhin, daß Rebekka, als Typus der Kirche (wie Isaak der des Heilandes) zwei Söhne geboren habe, die als gute u. böse Völker auch in der Kirche wirkten, eine christl. Selbstkritik, in der Augustins Idee vom *Gottesstaat nachklingt (Caes. Arel. serm. 86 [De conceptione s. Rebeccae] 1f. 4 [CCL 103, 353/6]; R. J. H. Collins, Art. Caesarius v. Arles: TRE 7 [1981] 531/6). Caesarius (?) läßt J.s Leiter einmal Christi Kreuz sein, eine christologische Deutung gemäß Augustin (serm. 87, 3 [358f]); daneben sind ihm die zum Menschensohn aufsteigenden Engel jene ‚perfecti', denen ein Verständnis der hl. Texte verliehen ist, die herabsteigenden verkünden, was alle verstehen u. was zur Besserung der Sitten dient (ebd. 5 [359f]): die monastisch-asketische Linie der Auslegung (Pricoco 87. 57$_{104}$; Vian 331$_{95}$). – Ähnlich unterschied Prosper Tiro, Laientheologe aus Aquitanien, eine knappe Generation jünger als Augustin, weder Israel von J. (Prosp. in Ps. 134, 14 [CCL 68A, 156, 148] u. ö.) noch wendete er den Gegensatz der zwei Brüder antijudaistisch; vielmehr sah er in J. alle Gläubigen, in Esau alle Ungläubigen verkörpert (u. a. in Ps. 136, 7 [164, 90]). J. oder Israel heißen alle ‚Söhne der Verheißung' (ebd.), u. das sind alle möglichen Erwählten aus beliebigen Völkern (ebd. 147, 19 [205, 80]). – Naturgemäß ließen jene Theologen, die mit Paulus u. Augustin gegen Semipelagianer die *Erwählung ins Feld führten, althergebrachte Deutungsklischees, antijudaistische oder antihäretische, hinter sich. So kann noch zu Beginn des 6. Jh. Fulgentius v. Ruspe gegen die Semipelagianer seiner Zeit geltend machen, J. sei schon vor seiner Geburt erwählt worden, u. zwar nicht, weil Gott seine späteren Taten vorhergesehen u. also im voraus belohnt habe, sondern wirklich gratuito oder aufgrund der divinae gratiae bonitas (Fulg. Rusp. praedest. 1, 2. 11; 2, 33 [CCL 91A, 458f. 464f. 512f]; secundum propositum dei praedestinantis: ebd. 1, 8 [462, 157]; divini propositi benignitas: ebd. 2, 1 [490, 8]); Esau zählt hier zur massa perditionis (ebd. 1, 11 [465, 250]), an der sich, wie die indebita misericordia an J., das debitum iudicium Gottes vollzieht (ebd. 2, 33 [512, 808f]). Entsprechend deutlich wirkt in solchen Kontexten die paulinische Auslegung von Mal. 1, 2f weiter. – Zu Joh. Cassian s. u. Sp. 1262f.

2. Dichter. a. Paulinus v. Nola. Paulinus v. Nola vergleicht einmal seinen Freund Nicetes mit dessen Bruder Hermias: dieser, Erbe des väterlichen Besitzes, habe weltlich gewählt, jener sei Christi Eigentum geworden. Es sind Zwillinge in sententia discors, varia progenies ab uno sanguine. Kein Wunder, daß unter den veteres parentes schon Rebekka einen Kampf zweier Völker noch im Leib der Schwangeren zu beklagen gehabt habe (Paulin. Nol. carm. 15, 76/88 [CSEL 30, 54f]). Damals wie heute tobt die Zwietracht im Bauch der Welt, halten es doch die Juden, zum Dienst am jüngeren Volk bestimmt, mit des ‚struppigen' Esau perfidia, während Christen dem friedlich-sanften J. auf dem ‚Weg des Lichts' folgen (ebd. 89/94 [55]). So entschied sich auch Hermias (dispar sanguis de pari sanguine) wie der ‚rauhe' Edom fürs Irdische, u. a. für den Militärdienst (ebd. 95/101 [55]). Felix dagegen wählte die ‚Waffen des ewigen Vaters' u. widmete sich von vornherein wie der lenis Iacob (carm. 27, 218 [271]) dem Dienste Gottes (carm. 15, 102/5 [55]). Ebenfalls unter dem Stichwort fuga saeculi behandelt Paulinus das Verhältnis der Brüder, als er für den Freund Gottes Beistand erbittet, der ja den profugus J. einst vor seinem superbus frater gerettet habe; auch Nicetes sei fugitivus, fliehe er doch vor der Welt ad alti moenia caeli (carm. 17, 145/52 [88]). Hier nun deutet auch Paulinus, wie auch sonst in der Spur des Ambrosius, die ‚Himmelsleiter' im Sinne moralischen Aufstiegs: Nicetes, das Leben überwindend, strebe per crucis scalas zum Himmel, von wo Gott herabschaue auf den geistlichen Kampf des Freundes. Dieser habe den Leib besiegt, corporis victor geheißen wie J. Israel, der vidit satorem (o. Sp. 1129 u. ö. zu Israel = deum videns); demgemäß wird er auch als ‚wahrer Israelit, an dem kein Falsch ist', d. h. als Nathanael erfunden, der den Gott Christus im Licht des echten Glaubens wahrnimmt (carm. 153/67 [88f]). Das gleiche Motiv beansprucht der Dichter auch für sich selbst: er will der Welt entfliehen (profugus mundi), wie J. seinem Bruder Esau entfloh, u. sein müdes Haupt wie J. auf einem Stein betten, für Christus zur Ruhe kommen (carm. 27, 620/2 [289]). Unter dem asketischen Kampfgedanken sieht Paulinus den J. auch in Briefen; dieser habe in Gen. 32, 24 alle irdische Last fortgeschickt u. sei in tabernaculi loco allein zurückgeblieben. Im Kampf mit Gott Sieger, von ihm gesegnet u. Israel geheißen (sacratum nomen), sei J. zwar hauptsächlich Typus des christusfeindlichen Judenvolkes (wie J. Gott besiegt, so zwang dieses den Pilatus, Jesus hinzurichten); dennoch besage die Geschichte auch, daß wir unfähig sind, mit Gott zu kämpfen in jenem Streit, den uns sein Wort auferlegt (Paulin. Nol. ep. 24, 8 [CSEL 29, 207f]; o. Sp. 1126f zu Philon; andere Stellen des Paulinus: ep. 5, 7; 13, 4 [Rahel = Kirche]; 46, 3 [29, 29f. 87. 388]). In der christologischen Deutung des J.segens von Gen. 48 folgt Paulinus der im Westen mit Tertullian beginnenden, jedoch keineswegs maßgeblichen Tradition (Christen als Ephraim, Juden als Manasse, ‚Kreuzung der Arme' als crucis mysterium: ep. 23, 41 [196f]); er bezieht ihn außerdem persönlich auf sich als Einzelnen (et me dexteram de sinistro ...: ebd. [mit Joh. 4, 38; Rom. 11, 18]). Zweimal fragte er brieflich Rufinus v. Aquileia, der ja eine Schrift über die Patriarchensegen verfaßt hatte (SC 140), nach der Auslegung von Gen. 49 (ep. 46, 3; 47, 2 [388. 389]; s. auch Korol 99. 129).

β. Prudentius. Schwer faßbar ist die Anschauung, die Prudentius mit dem Kampf J.s am Jabbok verband, als er ihn in seinen Hymnus matutinus einfügte (cath. 2, 73/92 [CCL 126, 9f]). Hier ringt J. kühn mit einem Engel (entsprechend jenen lat. Bibelübersetzungen, die nicht vir oder homo, sondern angelus, d. h. Gott, mit J. kämpfen lassen) u. sudavit proelium bis zum Morgen (transitives sudare wie Sil. Ital. 3, 92; Stat. Theb. 5, 189). Darnach, er war jetzt lahm u. ‚am hinfälligen Schenkel besiegt', ‚wich die Last der Schuld von ihm' (culpae vigorem perdidit). Jener Schlag auf J.s Hüftpfanne (Gen. 32, 26) bedeutet, so der Dichter, die Entkräftung des Geschlechtstriebs (nervus femoris lautet Gen. 32, 32 in der Vulg.; daraus wird jetzt Prud. cath. 2, 81 [saucium] inguen [= membrum virile seit Hor. sat. 1, 2, 116; Ov. fast. 2, 346, vgl. J.-L. Charlet, Prudence et la bible: RechAug 18 (1983) 126]; Prud. cath. 2, 78 [lapsans] poples; ebd. 79 [debile] femur). Dieser allegorisch zu verstehende Text (hae ... imagines, ebd. 85) lehrt uns, daß den vom Dunkel umfangenen Menschen, falls er nicht Gott weicht, seine feindlichen Begierden, jene vires rebelles (ebd. 88) umbringen. Wohl dem also, den der anbrechende Tag (d. h. der wiederkommende Christus) mit lahmem u. dahinsiechendem Glied (membrum intemperans) vorfindet (s. vorerst M. M. van Assendelft, Sol ecce surgit igneus [Groningen 1976] 115/21 mit Lit.). Klar ist, daß Prudentius die Jabbok-Episode (apoth. 31 [CCL 126, 78] ist es Christus, der dem J. im Kampf erscheint) von der Licht-Finsternis-Symbolik des ganzen Gedichts cath. 2 her gelesen haben möchte (R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966] 57). Wenn hier der Kampf gegen Gott moralisch-eschatologisch als Kampf gegen uns selbst aufgefaßt wird, ist das gewiß auch durch Deutungen des Ambrosius u. Augustin vorbereitet gewesen (ebd.). Aber erstens führt die exegetische Vorgeschichte des Gedankens bis Philon zurück (o. Sp. 1128; Prud. cath. 2, 76 impar proelium sowie ebd. 80 culpae vigor zeigt, wie auch Prudentius J.s anfänglichen Sieg ignoriert), zweitens fehlt bei allen Früheren die für den Dichter konstitutive sexusbezogene Auslegung (zu den genannten synonymen Wortpaaren treten ebd. 88 noch vires rebelles, die obendrein ebd. 83 longeque sub cordis loco ihren Platz bekommen [der

Dichter habe ,die Vorstellung der Sünde entsprechend lokalisiert'; so Herzog aO.]). Wenn also Prudentius J.s Defekt nach dem Kampf als erstrebenswerte Einschränkung des Geschlechtstriebes verstehen will, erinnert das stark an Philons Exegese, der hier die Schwächung der Affekte gefordert sah (praem. et poen. 47f; somn. 1, 130/2; o. Sp. 1127; Lumpe 334; G. Delling, Art. Geschlechtstrieb: o. Bd. 10, 806 [Philon]; H. Chadwick, Art. Enkrateia: ebd. 5, 343/65; ebd. 348 zu Philon). Die Deutung entsprach dem mittlerweile ganz verbreiteten Enthaltsamkeitsideal. Zur Zeit des Prudentius war es bereits in die Mönchsliteratur eingegangen, so daß es nicht verwundert, wie eng etwa Vorschriften des Joh. Cassianus mit des Dichters sexualethischer Deutung verwandt sind (u. Sp. 1202f). Daß solche Exegese Schule gemacht hat, zeigt später Gregor d. Gr. (in Hes. 2, 2, 13 [CCL 142, 233]; J. Chatillon, De la claudication de J. selon Grégoire le Grand: RevMoyenÂgeLat 24 [1968] 23/30).

γ. Cyprianus Gallus. Der heute sog. Heptateuchdichter, unter Cyprians Namen überliefert, wahrscheinlich noch 1. H. 5. Jh. tätig (R. Herzog, Die Bibelepik der lat. Spätantike 1 [1975] 53/60; ebd. auch zu Textgeschichte u. Editionsproblemen; M. Roberts, Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity [Liverpool 1985] 116/21. 134f. 145f. 182/5; ebd. 92/6 zu Datierung u. Erhaltungszustand) hat, für uns als erster christl. Schriftsteller, im ersten Buch seines Werkes die Gen.-Erzählungen durchlaufend poetisch gestaltet. Dieser Anonymus hat hauptsächlich wohl unter dem Gesichtspunkt narrativer Ergiebigkeit ausgewählt u. dabei seine Vorlagen gekürzt, erweitert, kombiniert. Den Erzählzusammenhang der Geschichten um J. u. Esau knüpft bei ihm namentlich das Motiv brüderlicher Zwietracht, die aus J. Erschleichung des Isaaksegens entsteht (iud. Gen. 866 [CSEL 23, 33]). Die Mutter, eine Schönheit (ebd. 787 [30] ~ Stat. silv. 3, 4, 26), erfährt (agnoscit) vom aetherius tonans, sie werde Zwillinge disparibus meritis zur Welt bringen (iud. Gen. 793/5); sie hat eine leichte Geburt (ebd. 798), der Ältere kommt rot zur Welt, u. schwarze Borsten bedecken seinen ganzen Körper (ebd. 798f). Seinen Namen Esau wählt der Vater (!) nach eigenem Gutdünken (placito de nomine: 801). Als Esau, müde (nitens) von der Jagd, den Bruder sein ,Linsengericht' (Niliaca lens ~ Martial. 13, 9, 1) kochen sieht (solvere in unda), läßt er sich zum ,Verkauf' seines Erstgeburtsrechts drängen (iud. Gen. 810/2 [31]). – Später treiben Esaus ,Zorn, Tränen u. fraus nocendi' (ebd. 895 [34; ~ Iuvenal. 1, 168], nach Gen. 27, 41 [oderat semper]) J. in die Fremde. Daß Rebekka zur Flucht zu Laban u. zum Verweilen in Haran rät (Gen. 27, 42/6), weil sie den Haß in Esau aufkommen sieht (im Pentateuch wird er ihr gemeldet), zieht der Dichter, die direkte Rede in Bericht umsetzend, zu einem monitum von vier Versen zusammen (iud. Gen. 896/9). Während in der Vorlage die Mutter bei ihrem Leben Isaak beschwört, den Jungen keinesfalls eine Tochter des Landes (Kanaan, Hethiter) heiraten zu lassen (Gen. 27, 46), übernimmt hier der Vater von sich aus die monita seiner Gattin (iungitur, communiter; iud. Gen. 900f). Das geschieht in einer der seltenen direkten Reden, unter Fortfall der Verheißungssätze Gen. 27, 3f (iud. Gen. 902/9). Wenn Isaak dabei tranquilla docens den Sohn mit Weisung ausstattet (ebd. 901 [ornare]), so ist das eine der vielen Erweiterungen, mit denen der Dichter Szenen aufbaut, den Personen Kontur verleiht u. den Leser, dies namentlich durch psychologisierende Zusätze, zur inneren Anteilnahme einlädt. – Dann springt er zu Gen. 28, 10f, nämlich zu J.s Traum. Daß J., froh, dem Vater (!) zu willfahren, das Land verläßt u. multo labore erschöpft ,zum süßen Schlaf die Augen schließt' (~ Verg. Aen. 1, 185), um auf bitterkaltem Felsboden zu ruhen, ,das müde Haupt auf furchtbar harten Stein bettend' (iud. Gen. 910/4), zeigt, verglichen mit dem nüchternen Bericht Gen. 28, 10f (s. etwa iud. Gen. 910f neben dem bloßen igitur in Gen. 28, 10), mit welcher Wirkungsabsicht der Heptateuchdichter umformt. Gemäß dem Leitmotiv discordia fratrum (eine Teilverknüpfung ergibt malesuada fames et prima malorum: iud. Gen. 813 [~ Verg. Aen. 6, 276; 4, 169]) u. dem erzählerischen Vorrang J.s sticht dieser, ganz der alten Idealisierung J.s entsprechend, deutlich hervor, sei es als insigni praedives mente (iud. Gen. 803), inlaesus (ebd. 807), pacificus (862), als vates (zB. 862. 940. 950. 1011; so auch Isaak ebd. 814. 900) oder, sympathisierend, als iuvenis (882. 910. 944. 949), Esau dagegen tritt, ohne besondere positive oder negative Züge, un-

gleich öfter anonym, nämlich durchweg als frater (u. a. 811. 876. 890. 1032), senior (799. 804), maior (808. 879) oder auch anterior (890) auf (Esaus Name nur 801. 883. 891). Als nun J. seine Glieder in sicherem Schlafe labt, schaut er furchtlos toto de lumine mentis (P. Wilpert, Art. Auge: o. Bd. 1, 961. 963f. 966/9) die Leiter ,am reinen Himmel jenseits der Wolken' (iud. Gen. 915/7). Der Allmächtige neigt das Antlitz herunter auf die superas ad arces u. zurück eilende Menge (sublimis turba ebd. 918 statt angeli dei Gen. 28, 12b) u. läßt sich vernehmen: ego sum rex magnus Olympi usw. (iud. Gen. 922; *Ichbin-Formel); daß er hinzufügt pelle metus (~ Sil. Ital. 3, 571) tristes (iud. Gen. 924), läßt J.s Vision als Theophanie erscheinen (s. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 862); demgemäß erwacht J. mit ingens pavor (Gen. 28, 17 gewahrt J. pavens die Schrecknis des Ortes), am ganzen Leibe zitternd, in Tränen aufgelöst (iud. Gen. 928f); aus dem *Haus Gottes Gen. 28, 17b wird hier domus magna Tonantis, die porta caeli öffnet jetzt gemino de cardine caelum (iud. Gen. 930f). – J.s Gebet (Gen. 32, 10/2) um Rettung vor Esau wandelt Gen. 32, 11 erue me e manibus fratris mei de manu Esau um zu eripe me his, invicte malis (= Verg. Aen. 6, 365); Gott soll die spicula fratris ... gnädig (placidus) mit infractum ferrum niederhauen, damit dieser nicht rapidus duro feriat mea pectora telo (iud. Gen. 1032/4). – Gen. 32, 13/23 komprimiert der Dichter zu einem einzigen Vers (iud. Gen. 1035 ergo ubi conposuit socios somnosque petivit; damit fehlt auch wieder Esaus Name, ebenso die Ortsangabe Jabbok). Die mutatio nominis geht ganz ohne Wortwechsel vonstatten, aus Israel wird hier Deum cernens (ebd. 1042, erstaunlicherweise cunctorum dicitur ore; ebd. 1046 folgt noch einmal sublimes cernere vultus). Während Gen. 32, 30 J. den ,Mann' einfach nach seinem Namen fragt, sieht der Dichter darin den waghalsigen Versuch, Gottes Namen zu erfahren, obwohl diesen zu kennen soli tonanti ius est (iud. Gen. 1043f). Offenbar soll auch ,Gott' die Episode rahmen; denn am Schluß bricht nicht einfach der Morgen an, sobald J. an Pnuel vorüberkommt, wobei er dann claudicabat pede (Gen. 32, 31), sondern ,der Herr' entfernt sich pulsa iam nocte, bevor J. schweren Schrittes an biegsamem Stab davongeht (iud. Gen. 1047f).

δ. Dracontius. Um 480 nC. gibt *Dracontius (laud. 3, 144/9 [C. Moussy, Dracontius. Œuvres 2 (Paris 1988) 23]) eine bemerkenswerte Version des Gegensatzes J.s zu Esau (dazu Herzog). Der Patriarch ist ihm wie eh u. je die Kirche oder Christus als vera propago des atl. Gottesvolkes. Zugleich bekommt aber auch Rom, u. zwar das heidn. Rom, seinen Platz im AT; es ist dem barbarischen Esau gleich (s. o. Sp. 1123f zu den frühjüd. Parallelen; Herzog 553; Lit. ebd. 553_9). Wo der Dichter ,wir' sagt, meint er ,wir Christen', durchaus im Unterschied zu einem nichtchristl. Rom (ebd. 554). Das ist die radikalste Form, Kirche mit J. ineinszusetzen, so daß alle jüd. Berufung aufs AT mitsamt Israel aus der Geschichte verschwindet, dagegen selbst das noch unchristianisierte röm. Reich seinen Ursprung im göttlichen Heilsplan erhält.

d. Westliches Mönchtum. Das westl. Mönchtum (dazu u. a. Dihle 776/83) hat sich für seine Strukturierung des asketisch-moralischen Lebens jener Exegese von J.s Traum bedient, die letztlich bis Philons J.deutung zurückreicht (o. Sp. 1127; zum vorausgesetzten Stufungsdenken s. Dihle 678f). So symbolisiert hier die ,Himmelsleiter' den Weg unseres Lebens als Weg zur ,exaltatio caelestis'; zu dieser selbst gelangt der Asket über die humilitas seines gegenwärtigen Lebens, gründet sie doch in der höchsten Form der *Demut (A. Dihle: o. Bd. 3, 765/71; wichtige Lit. zur humilitas-Konzeption auch Pricoco 524). In seinem ,aufsteigenden' Tun soll die Leiter J.s aufgerichtet werden; unser descensus et ascensus sind ein exaltatione descendere u. humilitate ascendere. Den Erdenweg eines demütigen Herzens will der Herr auf den Himmel ausrichten. Dabei bedeuten die Seiten (latera) der Leiter Leib u. Seele, ihre Sprossen sind die gradus humilitatis vel disciplinae (Reg. Mag. 10, 5/9 [SC 105, 418/20]; Bened. reg. 7, 5/9 [CSEL 75^2, 43f]; Pricoco 41. 52_{1f}; vgl. S. Pawlowsky, Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti [1965] 84f). Schon Augustins Freund Cassian hatte für seine Mönche die asketisch-moralische Stufenlehre formuliert (inst. 4, 39, 2f [SC 109, 180]; Delling aO. [o. Sp. 1199] 811; Pricoco 41f). Wenn er zweimal auf J. verweist als auf den supplantator carnalium vitiorum u. sich auf ihn als auf den Prototyp des geistig-kontemplativen Lebens beruft (Joh. Cassian. conl. praef. 5; 12, 11, 2 [CSEL 13, 4. 351f]), so liegt hier der Einfluß des

christl. Spätplatonismus auf der Hand (Pricoco 42f [hier bes. zu Origenes u. Philon sowie zur Bedeutung anderer atl. Exempla des mönchisch-asketischen Lebens]. 48; über den Unterschied zur Regula Magistri Pricoco 42; Dihle 792). – Cassiodors Auslegung des 119. Psalms als des Canticum graduum bedient sich dann ebenfalls der J.leiter als Deutungshilfe für den mentis ascensus; freilich setze sie den Aufstieg einzig der beati voraus (in Ps. 119, 2 [CCL 98, 1140, 22]). Jene ‚Schritte' seien geistig, nicht mit den Füßen zu tun; geschehe dies reinen Herzens, führten sie uns zu Christus u. würden uns zur Leiter J.s, die ‚Aufsteigende' gen Himmel bringen (in Ps. 49, 23 [97, 451, 474/80]). Cassiodor lehrt seine Mönche die J.leiter aber auch in den anerkannten ‚Vätern' sehen, deren Schriftauslegung sie nachhaltig die ‚contemplatio des Herrn' lehre, der den Schwachen seine Hand reiche u. denen, die beim Aufstieg ermatten, durch Gotteserkenntnis aufhelfe (inst. 1 praef. 2 [R. A. B. Mynors, Cassiodori senatoris inst. (Oxford 1937) 4, 6/13]; vgl. Pricoco 50. 58_{101}). Wie stark die Idee der ‚Himmelsleiter' auch im Osten weitergewirkt hat, zeigt in frühbyzantinischer Zeit jener Mönch Johannes vom Sinai (ca. 570/660 nC.), der sie zum Hauptinhalt einer besonderen Schrift nahm u. davon gar seinen Beinamen Climacus (Klimakos) erhielt. Sein Werk Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου (Scala paradisi), angeregt von Johannes v. Raithu, will über den Kampf gegen die Laster u. den heiligenden Aufstieg zur Tugend belehren u. folgt hier u. a. dem System des *Evagrius Ponticus, den Morallehren auch anderer Väter u. eigenen Erfahrungen. Es gliedert das Asketenleben in dreißig Stufen, entsprechend den dreißig Jahren des verborgenen Lebens Jesu (Joh. Clim. scal. [PG 88, 631/1210]). Weit verbreitet u. oft übersetzt, wurde es zumindest im Osten eine der Grundschriften des mystisch-asketischen Lebens; es schlug die Brücke von der stoisch-platonischen Denktradition seit Philon u. der griech. Theologie (Origenes, Kappadokier) zum griech MA (vgl. Lorenz aO. [o. Sp. 1193] 52/4; Putscher 19/22 [mit Abb. 3/5]. 35_1; Wessel, J. 523; ders., Himmelsleiter).

IV. Kunst. a. Die Themen. Der Isaaksegen (Gen. 27) erscheint zuerst als Wandmalerei in der christl. Katakombe an der Via Latina in Rom (um die Mitte des 4. Jh.), sodann auf einem Mosaik in S. Maria Maggiore in Rom (432/40 nC.), schließlich in S. Paolo f. l. m. (440/61 nC.). – J.s Traum findet sich dargestellt zu allererst in der Synagoge von *Dura-Europos (um 244/45 nC.), danach in der Via-Latina-Katakombe, später auch an der sog. Lipsanothek von Brescia (ca. 370/80 nC.). Außerdem zeigt ihn ein Sarkophagfrg. in S. Sebastiano (RepertChristlAntSark 1 nr. 183; M. Perraymond, Alcune visioni nell'arte cristiana antica. Abramo, Giacobbe, Ezechiele, Pastore d'Erma, Felicità e Perpetua: Augustinianum 29 [1989] 555). – J.s Begegnung mit Rahel am Brunnen (Gen. 29, 9f) bieten die Lipsanothek, ein Sarkophagrelief in S. Callisto (Museum) aus dem 4. Jh. sowie S. Maria Maggiore (Kauffmann 375f). – J.s Kampf mit dem Engel hat seine früheste bildliche Bezeugung in Brescia, entsprechende Vorkommen in der Buchillustration beginnen erst im 6. Jh. (Korol 79/84). – Von der Szene des Joseph-Schwurs (Gen. 47, 29/31) hat sich in der Spätantike nur ein Beispiel erhalten (s. u. Sp. 1208). – Obwohl in der nachbiblischen Literatur des Judentums ebenso wie in der christl. Auslegungsgeschichte J.s Segnung von Ephraim u. Manasse (Gen. 48) kaum eine Rolle gespielt hat (Lebram 149), bieten Malereien sie relativ häufig; Dura ist frühestes Beispiel, es folgen die Via-Latina-Katakombe u. der S. Callixtus-Sarkophag. Höchstwahrscheinlich gehört auch ein Fresko in Cimitile aus den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. hierher (zur Ikonographie der Szene seit Dura s. Korol 109/23; spätantike u. mittelalterliche Darstellungen: ebd. Taf. 45 c. f. 46 c. d.). – Die christl. Bildtradition setzt zwar hier wie sonst später als die jüd. ein; das muß aber keine Abhängigkeit bedeuten (auf dem Umweg über bereits mittelalterliche Buchillustration vermutet u. a. von Weitzmann, nach ihm von K. Schubert, Das Problem der Entstehung einer jüd. Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums: Kairos 16 [1974] 1/13, Stemberger; dagegen s. besonders Stichel). Bildliche Wiedergaben der J.figur gehören überwiegend in szenischen Kontext; denn auch dort, wo sie sich nicht zu Zyklen ausgewachsen haben (Kauffmann 381f), wollen sie als Ausschnitt der biblischen J.erzählung gelesen werden. Unter den älteren christl. Vorkommen (zwischen ca. 320 u. 410 nC.) führen die meisten, als Fresko oder Sarkophag, in sepulkralen Zusammenhang, Zeichen frömmigkeitsgeschichtlicher Fortgeltung der Erzvätergestalt im Christentum.

*b. Denkmäler. 1. *Dura-Europos.* (Prigent, Judaïsme 173/263.) Nicht zuletzt aufgrund des dürftigen Erhaltungszustandes der Wandmalereien (nur etwa 60 % sind einigermaßen unbeschädigt) ist bislang die Deutung von mehr als der Hälfte dieser Fresken strittig (die Liste je konträrer Vorschläge bei Gutmann, Early synagogue 1315/22). Entsprechende Uneinigkeit herrscht über eine eventuelle verbindende Grundidee des Ganzen; die verschiedenen gelehrten Theorien (eine Liste ebd. 1322/4) weichen so sehr voneinander ab, daß man zweifeln darf, ob jedesmal von derselben Synagoge die Rede ist (ebd. 1323; vgl. auch Gutmann, Programmatic painting 137/54). Man versteht nicht leicht, wie bei solcher Sachlage weittragende Rückschlüsse auf Vorgeschichte u. Nachwirkung überhaupt gewagt werden konnten. Daß es dabei ohne allerlei religions-, kultur- oder kunstgeschichtliche Hypothesen nicht abging, lag nahe. – Über die Identifikation der zwei J.darstellungen, der ‚Himmelsleiter' an der Nordwand (NA 1 bei Goodenough, Symb. 11, 322) u. der ‚Segnung' inmitten der Westwand (Levine 175 [Abb.]) über der Zentralnische unter der Daviddarstellung (zu ihr s. P. C. Finney: JournJewArt 5 [1978] 6/15), besteht Einhelligkeit (die Beschreibung u. a. in Weitzmann / Kessler 17/21; ebd. Abb. 7 u. 10; Korol 110/5). Der träumende J., rechts neben der ‚Himmelsleiter' auf einem ovalen Stein ruhend, ist in Chiton u. Himation gekleidet; die zwei ungeflügelten Engel auf der Leiter tragen persische Tracht. Alle drei Figuren erscheinen frontal-unperspektivisch; ihr Auf u. Ab darzustellen war so nicht möglich, abgesehen von der platzbedingten Gedrängtheit der Szene. – Der J.segen, oberste Schicht eines mehrfach übermalten Wandteils, bietet einen jugendlichen schwarzhaarigen J. im Himation; er liegt halb aufgerichtet, von einem Kissen gestützt (gemäß Gen. 48, 2b [‚er setzte sich auf im Bett']; die von Weitzmann / Kessler 21 konstatierte Abweichung vom Bibeltext würde sich leicht daraus erklären, daß es sich um das Haltungsschema von Totenmahldarstellungen handelt; s. hierzu u. a. Korol 115f. 125. 126_{508}; Brenk 64 [mit weiterer Lit.]). Die Segnung selbst ist nur schwer erkennbar (hierzu Korol 112/5 Taf. 42f). Joseph scheint seine eigenen Hände auf den Kopf seiner zwei Söhne zu legen (der linke dürfte als der ältere gemeint sein). Daß aber der Moment dargestellt werden sollte, in dem Joseph dem J. seine zwei Enkel präsentiert, ist nicht sehr wahrscheinlich. Daher wird es bei der Annahme bleiben müssen, hier handele es sich um Josephs Eingreifen, mit dem er J.s Entscheidung, den jüngeren Manasse mit der ‚rechten' Hand zu segnen, rückgängig zu machen trachtet (Gen. 48, 17f). Auf der linken Seite des Freskos segnet J. gemäß Gen. 49 alle seine Söhne (Weitzmann / Kessler 24f mit Abb. 1. 3. 25).

2. Die Via-Latina-Katakombe in Rom. (Nächst Kötzsche-Breitenbruch vgl. u. a. Prigent, Judaïsme 325/44; Brenk 64f.) Ein stark verwittertes u. teilbeschädigtes Fresko dieser Katakombe (Kammer A, linke Wand, Arkosollünette) zeigt Isaak in Tunika u. Pallium, halb aufgerichtet auf einer Kline liegend. Von links wird J., in kurzer Exomis, von Rebekka, diese in langer, hochgegürteter Tunika, dem Vater entgegengeschoben. J. bietet dem Greis eine Schale an (Kötzsche-Breitenbruch 65f; ebd. 65_{404} Lit. zu entsprechenden Totenmahlszenen auf Sarkophagen). Ikonographische Verwandtschaft besteht mit einem themengleichen Bild in dem nur in Kopien überlieferten Freskenzyklus von S. Paolo f. l. m. aus der Mitte des 5. Jh. (ebd. 66; S. Waetzold, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien/München 1964] Abb. 344). Hier segnet Isaak durch Handheben, dort durch *Handauflegung. Spätere Buch-*Illustration zur Ermittlung der Vorgeschichte heranzuziehen empfiehlt sich methodisch nicht (speziell zur Via-Latina-Katakombe s. hier u. a. Prigent, Judaïsme 321). – J.s Traum bei Bethel u. die ‚Himmelsleiter' (Kötzsche-Breitenbruch 66/70) erscheinen in Cubiculum B (Arkosolbogen der rechten Wand). J. lagert in Pallium u. Tunika, sich auf (wohl drei) Steine stützend. Er wird hier auffallenderweise wach gezeigt, d. h. wohl als einer, der eine Vision hat. Die Leiter, auf die er blickt, durchschneidet diagonal von links unten nach rechts oben das Bildfeld (ebd.; Brenk 64). Ikonographisch sind die Engel hier wichtiges Zuweisungskriterium; es schließt eine Verbindung zu Dura aus (Kötzsche-Breitenbruch 68 [gegen C. H. Kraeling, Stemberger, Du Mesnil du Buisson u. a.]). Nächste Parallele scheint wieder S. Paolo zu

sein (Kötzsche-Breitenbruch 69; Brenk 64). Wäre eine Dreizahl der Steine gesichert (Gen. 28, 18 ruht J. nur auf einem), könnte christlich vermittelte frühjüdische Spekulation eingewirkt haben, der eine Dreizahl den Gott Abrahams, Isaaks u. J.s symbolisierte (Kötzsche-Breitenbruch 70 mit Nachweisen). – In Kammer B, im Arkosolbogen der rechten Wand, befindet sich eine zweite Szene, von A. Ferrua, Katakomben (1991) 68 Abb. 46. 157 als Isaaksegen interpretiert; das bleibt jedoch ebenso Hypothese wie eine Deutung auf den J.segen (Kötzsche-Breitenbruch 75; zur Datierung der Via-Latina-Fresken s. jetzt auch W. Tronzo, The Via Latina Catacomb. Imitation and discontinuity in fourth-century Roman painting [University Park 1986] 10/7).

3. Die Lipsanothek von Brescia. Der Elfenbeinkasten bietet einen dreigliedrigen J.zyklus im untersten Fries der rechten Längsseite (R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia [1952] Taf. 3; Volbach^{3} nr. 107; zuletzt C. Stella: Milano capitale dell'impero romano 286/402 d. C., Ausst.-Kat. Milano [1990] 344/6). Auf der rechten Hälfte treten von links Rachel, von rechts J., im Hirtengewand u. mit Knittel im linken Arm, an den Brunnen heran (im Bibelbericht ein Wasserloch mit mächtigem Deckstein, hier ein zeittypischer Ziehbrunnen, vgl. Joseph. ant. Jud. 1, 285/92; Strack / Billerbeck 2, 435; 4, 475 sowie o. Sp. 1136 zum φρέαρ in Joh. 4, 11). Eine Herde Schafe hinter Rachel verstärkt den pastoralen Zuschnitt des Reliefbildes. – Rechts schließt J.s Kampf mit dem Engel an (s. auch Kötzsche-Breitenbruch Taf. 12 d; Korol Taf. 38 a). Die Körperhaltung der Kontrahenten entspricht dem griech. Pankration (Delbrueck aO. 9), Abweichungen von Gen. 32, 25f lassen sich am ehesten aus der Bildtradition zum Ringkampfsport im allgemeinen herleiten (Korol 79 mit Taf. 38 c; Lit. ebd. 79_{264}; anders zB. Delbrueck aO. [Einfluß hellenistisch-jüdischer u. rabbinischer Schriftquellen]). – Ganz rechts folgt offenkundig eine sehr verkürzte Wiedergabe des J.traums; zu sehen ist einzig die Leiter mit einem (unbärtigen u. ungeflügelten) Engel darauf (Beschreibung bei Delbrueck aO. 7, ebd. die einschlägigen hellenist.-jüd. u. rabbin. Vergleichstexte). Die Bekanntheit der biblischen Erzählung gestattete offenbar die Reduktion (derartige verkürzende Wiedergaben sind später ganz üblich, in der J.ikonographie tritt das hier zum ersten Mal auf; ein Denkmal aus dem 5. Jh. bei P. Marzolff, Das frühchristl. Demetrias: Actes du Xe CongrIntArchChrét 2 [Città del Vat./Thessaloniki 1984] 300f Abb. 5; vgl. noch Kötzsche-Breitenbruch 67f). Das ganze MA hindurch war der ‚Traum J.s' dann auch stets Begleitszene zu J. ‚Kampf mit dem Engel' (Kauffmann 374).

4. Grabbauten von Cimitile. Die an der Südwand von Grabkammer 14 befindliche, lange Zeit umstrittene Malerei (Beschreibung Korol 76/9; die Umzeichnung aus ebd. Taf. 25 b in Abb. 26; ältere Deutungen, so ‚J.s Kampf mit dem Engel' ebd. 79/84. 91/3) konnte Korol (93f) plausibel als Wiedergabe des Joseph-Schwurs (Gen. 47, 29/31) erklären. Die Darstellung ist in der Spätantike singulär (vgl. aber Korol 94 Taf. 41b zur Cotton-Genesis, fol. 108^{v}), Ähnlichkeiten mit Szenenelementen späterer Oktateuchmalerei könnten auf ein zugrundeliegendes spätantik verbreitetes Kompositionsschema schließen lassen (Korol 97). Namentlich die herrscherliche Gestalt *Josephs legt es nahe, das Fresko dem Kontext ‚Joseph in Ägypten' zuzuweisen (vorausgesetzt wird seine Erhöhung durch den Pharao; ebd. 98f). – Der Erhaltungszustand erschwert auch die Identifizierung des letzten Bildes auf der Südwand vor der SO-Ecke des Grabraums 14 (ebd. 100/3 [Beschreibung]; Abb. 33 [Umzeichnung u. Rekonstruktion]; Taf. 5 b. 6 c). Aufgrund erstmals detaillierter Überprüfung des fast zerstörten Objekts hat Korol (103f) die ‚Segnung Ephraims u. Manasses durch J.' (Gen. 48, 1/20) erkannt. Eine sicher mit dargestellte zweite Figur ist wahrscheinlich Joseph (Korol aO.). Themengleichheit mit dem Fresko in Dura (ebd. Taf. 42. a. b) fällt auf (ebd. 109f. 115/7); Abhängigkeiten sind aber mehr als unwahrscheinlich, da auch hier mit eigenständigen Umsetzungen der biblischen Vorlage gerechnet werden muß, die sich ihrerseits an überkommene Bildtypen angelehnt haben (ebd. 116. 127; s. dagegen Weitzmann / Kessler 22. 168_{6}). – Wie in der Via-Latina-Katakombe ist, anders als in Dura, der jüngere Enkel erkennbar kleiner, Manasse größer gemalt, genau dem Bibeltext Gen. 48, 14 entsprechend (auf dem Sarkophag in der Callixtus-Katakombe findet man dagegen Ephraim größer gebildet als den Bruder, ein bemerkenswerter exegetischer Zusatz, der den [theologischen] Vorrang des Jüngeren als ‚Bedeutungsgröße' hervorhebt [s. Korol 118f]; vgl. o. Sp. 1204 zur relativen Seltenheit einer patristischen Auslegung des J.segens von Gen. 48). Abgesehen davon hat das röm. Katakombenbild mit Dura mehr gemein als mit der Szene in Cimitile (Korol 118f). Diese gestattet einen echten Vergleich weder mit paganer noch mit christlicher Bildtradition, auch wenn heute nicht mehr auszuschließen ist, daß in Dura ebenso wie in Cimitile J. beim Segen schriftgemäß die Arme kreuzt. Hier wie dort wird außerdem Josephs Intervention dargestellt, nicht jedoch in der Via Latina. Daß in christlichen Charakteristika wie jener Schrifttreue in der Bildwiedergabe frühjüdische Literatur nachwirke, wird in neuerer Forschung mehr u. mehr in Zweifel gezogen (o. Sp. 1204; Lit. Korol 104_{377}; 104/9), zumal Gen. 48 bereits im nachbiblischen Judentum, ausgenommen Philon (Lebram 152_{1}. 153f; o. Sp. 1128), eine nur bescheidene Rolle gespielt hat (auf Lebram 149/51 verweist auch Korol 104_{378}). Zu den im Rabbinat des 1./2. Jh. auftretenden ‚Diskrepanzen' zum Bibelbericht zählt das Hinzutreten Aseneths (Nachweise ebd. 104/6). Daß sie in späterer christlicher Bildkunst ebenfalls erscheint, läßt sich aber sehr wohl ohne eine Annahme jüdischen Einflusses erklären, da die Legende ‚Joseph u. Aseneth', schon dem Origenes durchaus bekannt (comm. in Gen. 41, 45 [PG 12, 136A]), spätestens mit *Cyrill v. Alex. Bestandteil auch christlicher Exegese geworden ist (o. Sp. 1164/6; Korol 106f). Abermals empfiehlt es sich, fortwährende Kontakte christlicher mit jüdischen Gemeinden als Grund exegetischer wie ikonographischer Gemeinsamkeiten zu veranschlagen (s. o. Sp. 1124).

5. Santa Maria Maggiore. Die Kriterien, nach denen bestimmte Szenen oder Einzelzüge der J.geschichte wie ‚J.s Einzug in Ägypten' (s. u. a. Kötzsche-Breitenbruch Taf. 15; Korol Taf. 38 b/f; 41 a/f) für einen Zyklus wie in S. Maria Maggiore ausgewählt wurden, sind noch zu wenig erforscht; inwieweit theologische oder eben vor allem ästhetische Ergiebigkeit der Sujets den Anstoß gaben, muß offenbleiben (vgl. jedoch A. Geyer, Die Genese narrativer Buchillustration [1989] 217f über die ‚Themengewichtung' im Vergleich zum Vergilius Vaticanus; Brenk 107f sieht die Auswahl theologisch, d. h. heilsgeschichtlich-typologisch begründet). Es handelt sich um den ältesten erhaltenen J.zyklus größeren Umfangs mit insgesamt 14 Szenen. Die zweizonigen Langhaus-Mosaiken beginnen im Anschluß an die Abraham-Folge mit dem Isaaksegen (ebd. 63f); das hier zugrundeliegende antike Mahlschema ist ebenso singulär wie zB. der dreifüßige Tisch vor dem Patriarchen. Aber auch sonst steht diese Szene des Mosaiks für sich (ebd. 64, ebd. ein Erklärungsversuch). J. begleiten Jagdgesellen; Differenzen zum Bibelbericht lassen sich gut als Anleihe bei antiken Jagd-Darstellungen erklären. – Rechts schließen an: ‚Aufnahme J.s bei Laban' (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 49/55; Brenk 64/7) u. ‚J.s Vereinbarung mit Laban über Rachel' (Karpp aO. Taf. 56/60; Brenk 67f). Ikonographische Parallelen hierzu gibt es nicht; wenn abweichend vom Bibeltext Rachel u. Lea verschieden charakterisiert werden (ebd. 109 bezieht das auf Röm. 9, 8), so könnte sich in der Kontrastierung der Schwestern (Karpp aO. Taf. 49 unten) die seit Justin. dial. 134, 3 bekannte Typologie spiegeln, die im späteren westlichen Christentum Ambrosius lehrte, als er Rachel als Ecclesia u. Lea als Synagoge verstehen wollte (Hahn 176/80). Allein Rachel pries er als sancta, beata u. virgo (Ambr. Iac. 2, 25 [CSEL 32, 2, 46]; Brenk aO.). ‚J.s Vorwürfe' (Gen. 29, 25/7) u. ‚J.s Vermählung mit Rachel' (Karpp aO. Taf. 61/5; Brenk 68/70; zum Rückgriff auf die Concordia-Symbolik [*Homonoia] s. ebd. 70) setzen ebenfalls eine reich ausgestaltete Bildreihe zu Gen. 29 voraus; daß der durchweg textnah gestaltete Zyklus Buchillustration als Vorlage hatte, wird allgemein angenommen (dazu u. a. Geyer aO. 217_{842}). Diese muß den Text geradezu versweise bebildert haben (s. Brenk 71). Um so mehr fällt auf, daß der Mosaizist (oder sein Vorbild) die im AT so wichtige Geschichte der Geburt J.s u. Esaus übergangen hat (so auch die Wiener Genesis, nicht jedoch die byz. Oktateuche). Nicht minder merkwürdig, daß er die in älteren bildlichen Darstellungen der J.geschichte vorkommenden Szenen ‚J.s Traum' u. den ‚Kampf am Jabbok' ausgelassen hat (diesen suchte er 118 im heute zerstörten Feld 14 unterzubringen, da rechts daneben J.s Begegnung mit Esau [gemäß Gen. 33] folge). Dagegen stellt er, auch darin singulär, die Isaaksöhne dezi-

diert einander gegenüber (Karpp aO. Taf. 42. 74); ob hier des Ambrosius ,Zweibrüdertheologie' eingewirkt hat (Hahn 134/96, bes. 149/63), in der J. die Kirche, Esau die Synagoge vertrat (vgl. Brenk 109), muß offenbleiben, obwohl eine Beziehung zu Vätertexten, die alttestamentliche Stoffe typologisch behandeln, zumindest bei einigen der Zyklen in S. Maria Maggiore sehr wahrscheinlich ist (ebd. 113/7 zu den Abraham-Mosaiken). Ihr Erhaltungszustand verbietet es, Anfang u. Ende des J.zyklus zu bestimmen (aus ihm sind nr. 8, 19, 20 u. 21 der linken Längswand zerstört); die noch erkennbare Bildfolge ist außerdem so uneinheitlich, daß theologische Deutungen wenig Erfolg versprechen (ebd. 117). So wäre dem Bild ,J. in Sichem' [Karpp aO. Taf. 79/81; Brenk 74f] schwerlich ein typologischer Sinn abzugewinnen. – Besonderes Gewicht scheint auf dem Verhältnis J.s zu Laban, Rachel u. Lea gelegen zu haben; dem Maler bzw. Mosaizisten lag ja viel an einer sprechenden Charakterisierung der handelnden Personen. Besonders eindrucksvoll ist hier die Bildgruppe zu Gen. 32, 4/8 (Brenk 73f); zwei Szenen des oberen Feldes schildern, wie J. Boten zum Bruder sendet. Dabei tritt dieser von links in voller Rüstung, mit Chlamys u. Diadem, aus dem Feldherrnzelt (noch herrscht ja Kriegszustand). Hinter Esau daher auch ein Teil seiner ebenfalls voll gerüsteten Garde. Esaus Bedeutung scheint aus Gen. 33, 10 entwikkelt zu sein: Im Bibelbericht bezeichnet J. des Bruders Antlitz geradezu als göttliche Erscheinung (*Epiphanie); der Maler stellt Esau demgemäß in kaiserlich glanzvollem Habit dar, gewiß nicht ohne Anlehnung an die Triumphalkunst (zu allem vgl. auch J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom, Diss. Freiburg i. Br. [1976]).

6. Späteres. Bereits in frühbyzantinische Zeit führen J.zyklen der Buchillustration (Kauffmann 381), so die 16 Szenen der Wiener Genesis aus dem 6. Jh. (H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [Wien 1931] Taf. 8/14. 23f; Wessel, J. 525; O. Mazal, Kommentar zur Wiener Genesis [1980]) u. der Cotton-Genesis (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Genesis [Princeton 1986]). Mit etwa 25 Szenen von zT. eigenwilligen, farbenfrohen Bildfindungen der J.geschichte (Kauffmann 381 geht von nur 9 Szenen aus) steht der Ashburnham Pentateuch (7. Jh.; westl. Skriptorium) einzig in der Kunst der Spätantike u. belebt somit, daß zum frühen MA hin eine größere Anzahl eigenständiger, lokaler Bildzusammenstellungstraditionen vorhanden war (vgl. J. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 277). Die Szenen reichen von der *Geburt J.s u. Esaus (fol. 22^{v}; O. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883] 15 Taf. 8; Kauffmann 382; L. Kötzsche: o. Bd. 9, 212; H. Grape-Albers, Spätantike Bilder aus der Welt des Arztes [1977] 82f) über den Isaaksegen (fol. 25^{r}; v. Gebhardt 16 Taf. 9; Kötzsche 66; Kauffmann 372) u. J.s Traum (fol. 25^{r}; v. Gebhardt aO.; Kauffmann 374) bis hin zu zT. singulären Darstellungen von Episoden aus der Zeit der Flucht J.s zu Laban (fol. 30^{r}; v. Gebhardt 16f Taf. 10) bzw. weiteren Szenen in Zusammenhang mit der Josephsgeschichte, besonders dem J.segen (fol. 50^{r}; v. Gebhardt aO. 19 Taf. 13; Kauffmann 380; Korol 122f) u. der *Bestattung J.s, um nur die wichtigsten zu nennen (zu vermeintlich jüdischen Vorbildern dieser Szenen des Ashburnham Pentateuch Prigent, Judaïsme 279/81). Die Darstellung eines J. als bärtiger Greis ist im Kuppelfresko der ,Kapelle des Friedens' in El-Bagawat erhalten (A. Grabar, Martyrium. Album [Paris 1943] Taf. 39, 2; Wessel, J. 519). In der späteren byz. Ikonographie spielt J., sieht man von den Oktateuchillustrationen des 11./12. Jh. ab (Kauffmann 381), keine besondere Rolle. In der Wandmalerei sind Einzelszenen der J.geschichte seit mittelbyzantinischer Zeit relativ selten; im Bildprogramm byzantinischer Kirchen finden sich fast überhaupt nur J.s Traum u. sein Kampf mit dem Engel dargestellt (Wessel, J. 519/22). Das gilt ebenso für Buchmalerei u. Ikonen (Beispiele ebd. 522/5). – Ein spätantiker Wandbehang (jetzt Eigentum der Abegg-Stiftung bei Bern) zeigt dagegen noch mehrere Szenen der J.geschichte (L. Kötzsche brieflich). Die Darstellung ist singulär zumindest hinsichtlich von Gattung u. Material.

P. R. Ackroyd, Hosea and J.: VetTest 13 (1963) 245/59. – Y. Amir, Die hellenist. Gestalt des Judentums bei Philon v. Alex. = ForschJüdChristlDial 5 (1983). – I. Angerstorfer, Melito u. das Judentum, Diss. Regensburg (1985). – D. L. Balás, The use and interpretation of Paul in Irenaeus's Five Books

Adversus Haereses: SecCent 9 (1992) 27/39. – J. Barbel, Christos Angelos = Theophaneia 3 (1941). – L. W. Barnard, Justin Martyr. His life and thought (Cambridge 1967). – J. R. Bartlett, The brotherhood of Edom: JournStudOT 4 (1977) 2/27. – J. B. Bauer, J.s Kampf mit dem Dämon (Gen 32, 23/33): Die Väter Israels 17/22. – H. Bietenhard, Caesarea, Origenes u. die Juden (1974). – Ch. Blönnigen, Der griech. Ursprung der jüd.-hellenist. Allegorese u. ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik = Europ. Hochschulschr. 15, 59 (1992). – E. Blum, Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen u. synchronen Auslegung von Gen. 32, 23/33: DiehlheimerBlätterAT 15 (1980) 2/55; Die Komposition der Vätergeschichte = Wiss. Monogr. AT u. NT 57 (1984). – B. Blumenkranz, Art. J.: EncJud 9 (Jerusalem 1972) 1191/206; Die Judenpredigt Augustins^2 (Paris 1973). – B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom (1975). – L. T. Brodie, J.'s travail (Jer. 30, 1/13) and J.'s struggle (Gen. 32, 22/32): JournStudOT 19 (1981) 31/60. – A. Butterweck, J.s Ringkampf am Jabbok, Gen. 32, 24f. in der jüd. Tradition bis zum FrühMA = Judentum u. Umwelt 3 (Bern 1981). – A. Chester, Jewish messianic expectations and mediatorial figures and Pauline christology: Hengel / Heckel 17/89. – G. W. Coats, Strife without reconciliation. A narrative theme in the J. traditions: Werden u. Wirken des AT, Festschr. C. Westermann (1980) 82/106. – G. D. Cohen, Esau as symbol in early medieval thought: A. Altmann (Hrsg.), Jewish medieval and Renaissance studies (London/Oxford 1967) 19/48. – B. C. Cresson, Israel and Edom. A study of the anti-Edom bias in OT religion (Durham, NC 1963). – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius = MünstBeitrTheol 29 (1965). – N. R. M. De Lange, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine = Univ. of Cambridge Oriental Publ. 25 (1976). – M. Delcor, La prophétie de Daniel: Popoli e spazio romano tra diritto e profezia = Da Roma alla terza Roma, Docum. Stud. 3 (Napoli 1986) 11/24. – R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois = StudTest 201 (Città del Vat. 1959). – B. Dicou, J. en Esau, Israel en Edom. Israel tegenover de volken in de verhalen over J. en Esau in Genesis en de grote profetieen over Edom, Diss. Utrecht (1990). – B. Diebner / H. Schult, Edom in atl. Texten der Makkabäerzeit: DiehlheimerBlätterAT 8 (1975) 11/7. – F. Diedrich, Studien zur J.-Laban-Erzählung Gen. 29, 1/32, 3, Habil.-Schr. Freiburg i. Br. (1985). – A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796. – K. Elliger, Der J.kampf am Jabbok. Gen. 32, 33ff als hermeneutisches Problem: ZsTheolKirch 48 (1951) 1/31. – E. Fascher, Jerusalems Untergang in der urchristl. u. altkirchlichen Überlieferung: TheolLitZt 89 (1964) 81/98. – M. Fishbane, Composition and structure in the J. cycle: JournJewStud 26 (1975) 15/38. – T. E. Fretheim, The J. traditions. Theology and hermeneutic: Interpretationen 26 (1971) 419/36. – H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (1938). – L. Ginzberg, The legends of the Jews 1/7 (Philadelphia 1909/38), bes. 7, 247/50. – M. Gödecke, Geschichte als Mythos. Eusebs Kirchengeschichte = Europ. Hochschulschr. 23, 307 (1987). – J. Goldingay, The patriarchs in scripture and history: A. R. Millard / D. J. Wiseman (Hrsg.), Essays on patriarchal narratives (Leicester 1980) 11/42. – E. M. Good, Hosea and the J. tradition: VetTest 16 (1966) 137/51. – L. Goppelt, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. = BeitrFördChristlTheol 2, 55 (1954). – P. Gorday, Principles of patristic exegesis. Romans 9/11 in Origen, John Chrysostom and Augustine = Stud. in the Bible and early Christianity 4 (New York 1983). – E. Grässer, Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im NT = WissUntersuchNT 35 (1985) 20/5. – R. M. Grant, Eusebius as Church historian (Oxford 1980) 97/113. – A. Guilding, The fourth gospel and jewish worship (ebd. 1960). – J. Gutmann, Programmatic painting in the Dura synagogue: ders. (Hrsg.), The Dura-Europos synagogue: A reevaluation = Religion and the Arts 1 (Missoula 1973) 137/54; Early synagogues and Jewish catacomb art and its relation to Christian art: ANRW 2, 21, 2 (1984) 1313/42. – V. Hahn, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius v. Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente = MünstBeitrTheol 33 (1969). – M. Haller, Edom im Urteil der Propheten: Vom AT, Festschr. K. Marti = ZAW Beih. 41 (1925) 109/17. – G. Hammann, Le songe de J. et sa lutte avec l'ange (Gen. 28 et 32): RevHistPhilRel 66 (1986) 29/42. – M. Harl, Origène et la semantique du langage biblique: VigChr 26 (1972) 161/87. – R. S. Hendel, The epic of the patriarch. The J. cycle and the narrative traditions of Canaan and Israel, Diss. Harvard (1985). – M. Hengel / U. Heckel (Hrsg.), Paulus u. das antike Judentum = WissUntersuchNT 58 (1991). – H.-J. Hermisson, J.s Kampf am Jabbok (Gen. 32, 23/33): ZsTheolKirch 71 (1974) 239/61. – R. Herzog, Rom u. AT. Ein Problem in der Dichtung des Prudentius: De Tertullien aux Mozarabes, Festschr. J. Fontaine 1 (Paris 1992) 551/70. – S. Hidal, Interpretatio Syriaca. Die Komm. des hl. Ephraem des Syrers zu Gen. u. Ex. mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stel-

lung = ConiBiblOT 6 (Lund 1974). – O. Hofius, Das Evangelium u. Israel. Erwägungen zu Römer 9/11: ders., Paulusstudien = WissUntersuchNT 51 (1989) 175/202. – K. Holl, Amphilochius v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (1904). – T. Holtz, Geschichte u. Theologie des Urchristentums. Ges. Aufsätze = WissUntersuchNT 57 (1991). – C. M. Kauffmann, Art. J.: LexChristlIkon 2 (1970) 370/83. – U. Kellermann, Israel u. Edom. Studien zum Edomhaß Israels im 6./4. Jh. vC., Habil.-Schr. Münster (1975). – K. H. Keukens, Der irreguläre Sterbesegen Isaaks. Bemerkungen zur Interpretation von Gen. 27, 1/45: Biblische Notizen 19 (1982) 43/56. – J. Kodell, J. wrestles with Esau (Gen. 32, 23/32): Biblical Theology Bulletin 10 (1980) 65/70. – L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC Erg.Bd. 4 (1976). – D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola = ebd. 13 (1987). – J. A. Kreuter, Warum liebte Isaak Esau? Überlegungen zu b·pîw in Gen 25, 28: Biblische Notizen 48 (1989) 17f. – M. L. Kuntz / P. G. Kuntz (Hrsg.), J.'s ladder and the tree of life. Concepts of hierarchy and the great chain of being = AmericUnivStud 5, 14 (Bern/New York 1987). – G. Kutna, Der Patriarch J. in der bildenden Kunst: MonSchrGeschJud 8 (1908). – G. Larsson, Art. J./J.segen 2. Judentum: TRE 16 (1987) 466/8. – J. C. H. Lebram, J. segnet seine Söhne. Darstellungen von Gen. 48 in der Überlieferung u. bei Rembrandt: OTStudien 15 (1969) 145/69. – L. I. Levine (Hrsg.), The synagogue in late antiquity (Philadelphia 1987). – A. Lumpe, Art. Hinken: o. Bd. 15, 331/46. – J. A. Lund, On the interpretation of the Palestinian Targumic reading wqht in Gen. 32, 25: JournBiblLit 105 (1986) 99/103. – V. Maag, J.-Esau-Edom: TheolZs 13 (1957) 418/29. – E. Madec, Saint Ambroise et la philosophie (Paris 1974). – J. Maier, Geschichte der jüd. Religion (Berlin/New York 1972). – J. Marböck, Heilige Orte im J.szyklus. Einige Beobachtungen u. Aspekte: Die Väter Israels 211/24. – R. Martin-Achard, Un exégète devant Gen. 32, 23/33: R. Barthes u. a. (Hrsg.), Analyse structurale et éxègese biblique (Neuchâtel 1972) 41/62. – M. Morgen, La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1, 51) éclairée par la haggadah de J.-Israël: RevScRel 67 (1993) 3/21. – I. Müller, Die Wertung der Nachbarvölker Israels Edom, Moab, Ammon, Philistäa u. Tyrus/Sidon nach den gegen sie gerichteten Drohsprüchen der Propheten, Diss. Münster (1970). – G. Nauroy, La méthode de composition d'Ambroise de Milan et la structure du De Jacob et vita beata: Y.-M. Duval (Hrsg.), Ambroise de Milan (Paris 1974) 115/53. – J. H. Neyrey, The J. allusions in John 1, 51: CathBiblQuart 44 (1982) 586/605; J. traditions and the interpretation of John 4,10/26: ebd. 41 (1979) 419/37. – K.-W. Niebuhr, Heidenapostel aus Israel. Die jüd. Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen = WissUntersuchNT 62 (1991) 136/78. – E. F. Osborn, Justin Martyr = BeitrHistTheol 47 (1973). – E. Otto, J. in Sichem = BeitrWissATNT 110 (1979). – S. Pricoco, La scala di Giacobbe. L'interpretatione ascetica di Gen. 28, 12 da Filone a San Benedetto: RegBenStud 14/15 (1985/86) 41/58. – P. Prigent, Le Judaïsme et l'image = TextStudAntJud 24 (Tübingen 1990); Justin et l'AT (Paris 1964). – A. Pury, Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de J. Gen. 28 et les traditions patriarcales 1/2 (ebd. 1975). – M. Putscher, Die Himmelsleiter. Verwandlungen eines Traums in der Geschichte: Clio Medica 13, 1 (1978) 13/37. – W. Reedijk, J. en Esau als Spiegel voor Joden en Christen. Enkele middeleeuwse joodse exegeten over Gen 32: Van horen en verstaan, Festschr. P. Drijvers (Hilversum 1987) 37/47. – W. Richardson, The philonic patriarchs as νόμος ἔμψυχος: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 515/55. – A. M. Ritter, Erwägungen zum Antisemitismus in der Alten Kirche. Joh. Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden: Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte, Festschr. H. v. Campenhausen (1973) 71/91. – A. P. Ross, Studies in the life of J.: Bibliotheca Sacra 142 (1985) 224/37. 338/54. – R. R. Ruether, Nächstenliebe u. Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus = Abh. zum christl.-jüd. Dialog 7 (1978). – J. Scharbert, Patriarchentradition u. Patriarchenreligion. Ein Forschungs- u. Lit.bericht: VerkForsch 19, 2 (1974) 2/22. – A. Schindler, Art. Gnade: o. Bd. 11, 382/441. – H. Schmid, Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- u. J.tradition = ErtrForsch 274 (1991). – L. Schmidt, J. erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik u. Redaktion von Gen. 27, 1/45: ZAW 100 (1988) 159/83. – H. Schreckenberg, Die christl. adversus-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld (1./11. Jh.) = Europ. Hochschulschr. 23, 172 (1982). – J. Schreiner, Das Gebet J.s (Gen. 32, 10/3): Die Väter Israels 287/303. – E. M. Sidebottom, The ascent and descent of the son of man in the gospel of St. John: AnglTheolRev 39 (1957) 115/22. – M. Simon, Recherches d'histoire judéo-chrétienne = CollÉtJuiv 6 (Paris 1963) 140/53; Verus Israel = BiblÉcFranç 166 (ebd. 1948). – S. H. Smith, ‚Heel' and ‚Tigh', the concept of sexuality in the J.-Esau-narratives: VetTest 40 (1990) 465/73. – A. Somekh, Apologia messianica nel Targum Onqelos a Genesi 49: Augustinianum 28 (1988) 249/57. – W. Stechow, J. blessing the sons of Joseph: J. Gutmann (Hrsg.), No graven images (New York 1971) 261/76. – G. Stemberger, Die Patriarchenbilder der Katakombe in der Via Latina im Lichte der jüd. Tradition: Kairos 16 (1974) 19/78. – R. Stichel, Gab es eine Illustration der jüd. Hl. Schrift in der Antike?: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC Erg.Bd. 18 (1991) 93/111. – B. Studer, Zur Theophanie-Exegese Augustins. Untersuchung zu einem Ambrosius-Zitat in der Schrift De videndo Deo = Stud. Anselm. 59 (Roma 1971). – Th. L. Thompson, The historicity of the patriarchal narratives = ZAW Beih. 133 (Berlin/New York 1974) 36/51. – W. Thüsing, Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes: TrierTheolZs 74 (1965) 321/31. – H. Utzschneider, Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte, dargestellt an Text u. Rezeption der Erzählung von J. am Jabbok (Gen. 32, 23/33): EvTheol NS 48 (1988) 182/98. – Die Väter Israels, Festschr. J. Scharbert (1989). – G. M. Vian, Interpretazioni guidaiche e cristiane antiche del sogno di Giacobbe (Gen. 28, 10/22): Augustinianum 29 (1989) 307/32. – W. Völker, Scala paradisi. Eine Studie zu Joh. Climacus u. zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen (1968). – P. Weimar, Aufbau u. Struktur der priesterschriftlichen J.geschichte: ZAW 86 (1974) 174/203; Beobachtungen zur Analyse von Gen. 32, 23/33: Biblische Notizen 49 (1989) 53/81. – M. Weippert, Art. Edom u. Israel: TRE 9 (1982) 291/9. – K. Weitzmann / H. L. Kessler, The frescoes of the Dura Synagogue and Christian art = DumbOStud 28 (Washington D.C. 1990). – K. Wessel, Art. Himmelsleiter: RealLexByzKunst 3 (1978) 1/13; Art. J.: ebd. 519/25. – C. Westermann, Gen. 12/50 = ErtrForsch 48 (1975) 46/56. – R. L. Wilken, John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the late 4th cent. = Transformation of the Classical heritage 4 (Berkeley 1983) 66/94. – H. A. Wolfson, Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam (Cambridge, MA 1947). – N. Wyatt, Where did J. dream his dream?: ScandJournOT 2 (1990) 44/57. – C. Zintzen, Einleitung: ders. (Hrsg.), Der Mittelplatonismus = WdF 70 (1981) IX/XXV. – H.-J. Zobel, Art. ja'ᵃqo(ō)b: ThWbAT 3 (1982) 752/77; Art. J./J.segen 1. AT: TRE 16 (1987) 461/6.

Klaus Thraede.

Jakob von Sarug.

A. Leben u. Werk. I. Leben. (Quellen: Ortiz de Urbina 104; Alwan, Bibliogr. 332; Hage 473.) J. wurde um 451 in einem Dorf der Landschaft Sarūg am oberen Euphrat geboren u. wuchs in der benachbarten Ortschaft Ḥaurā auf. Wahrscheinlich früh (schon 466 nC.?) begab er sich nach *Edessa zum Studium an der ‚Perserschule', die am Übergang von antiker *Hochschule zu mittelalterlicher Klosterschule steht. In einer Zeit erbitterter christologischer Kontroversen zwischen Anhängern der Antiochener (Nestorios, Diodor v. Tarsos, Theodor v. Mops.), des Kyrill v. Alex. u. des Konzils v. Chalkedon erfuhr er dort eine Ausbildung, die in der Schriftauslegung (*Exegese, *Hermeneutik) gipfelte. Frühestens ab 471 widmete er sich pastoralen Aufgaben u. der Dichtkunst in Ḥaurā, zu dessen Periodeuten (*Chorbischof) er vor 502 bestellt wurde. Gegen Ende seines Lebens, iJ. 519, auf dem Höhepunkt staatlicher Unterdrückung der Chalkedongegner, die jedoch die Euphratesia u. Osrhoene weniger in Mitleidenschaft zog, wurde J. zum Bischof der Hauptstadt des Gaus Sarūg, Batnai (Baṭnān, später gleichfalls Sarūg genannt), geweiht. Dort starb er am 29. XI. 521. – Lit.: Ortiz de Urbina 105; Jansma, Credo.

II. Werke. a. Metrische Homilien. Als Autor bediente sich J. nahezu aller zu seiner Zeit gepflegten poetischen Gattungen, doch entsprach der Memra in distichisch verwendetem zwölfsilbigem (‚jakobischen') Langvers am besten seinen Eingebungen. Die Überlieferung schreibt J. mehr als 750 solcher metrischer Predigten zu, von denen sich etwa 300 erhalten haben u. mehr als 250 veröffentlicht sind (wichtigste Sammeled.: P. Bedjan, S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia [Parisiis / Lipsiae 1902] 605/835 bzw. Cantus seu homiliae Mar-Jacobi in Jesum et Mariam [ebd. 1902]: 11 Memre; ders., Homiliae selectae Mar-Jacobi

Sarugensis 1/5 [ebd. 1905/10]: 195 Memre). Einen Überblick über das Riesenwerk J.s ermöglichen: 1) die Themenübersicht Assemanis (1, 306/40), 2) die Bibliographie Alwans (335/63: ‚Homélies métriques', in der Reihenfolge von Bedjans Ausgaben, daneben Editionen weiterer Einzelstücke, vorliegende Übersetzungen sowie Inedita) u. 3) Brocks nach dem Initium geordnetes Verzeichnis der edierten Texte. Zur handschriftlichen Überlieferung der Dichtungen J.s s. Vööbus. (Unecht sind die J. zugeschriebenen Memre über die Taufe Kaiser *Constantins u. den ‚gläubigen König' *Alexander; vgl. Alwan, Bibliogr. 357. 360 nr. 237. 272.)

b. Prosaschriften. Die Prosaschriften J.s bestehen aus 1) dem Brief-Corpus (CSCO 110/Syr. 45 Olinder [ohne Übers.]; vgl. G. Olinder, The letters of J. of S., Comments on an edition [Lund 1939]; für Übers. s. die Auflistung Alwan, Bibliogr. 365/9), 2) sechs Festpredigten (PO 43 nr. 4 Rilliet; dt. Übers. P. Zingerle, Sechs Homilien des hl. J. v. S. [1867]), 3) Heiligenviten (zB. Vita des Daniel v. Galaš [Vööbus 1, 29; A. Palmer: V Symposium Syriacum 1988 = OrChristAn 236 (Roma 1990) 209f]) sowie 4) liturgischen Stücken zweifelhafter Echtheit (Anaphora [Anaphorae Syriacae 2 (Roma 1951) 1/83]; Taufordo [J. A. Assemani, Cod. Liturg. 2 (ebd. 1749) 309/50; 3 (1750) 184/7]).

III. Persönlichkeit. Wie J. manchmal deutlich werden läßt, sind ihm Streiter u. theologische Streitfragen seiner Zeit durchaus bekannt. Doch an ihren Auseinandersetzungen beteiligt er sich nicht. Damit verärgert er auch Polemisten des eigenen konfessionellen Lagers, weist jedoch ihre Kritik gelegentlich mit einer entsprechenden Wendung, Anspielung oder ironischen Bemerkung zurück. J. steht auf der Seite derer, die der Streitigkeiten überdrüssig sind u. mit Spitzfindigkeiten nichts anzufangen wissen. Seine friedfertige u. versöhnliche Haltung erklärt vielleicht, daß direkte Beziehungen zum berühmten Chalkedongegner Philoxenos v. Mabbug-*Hierapolis (440/523) nicht nachzuweisen sind. J.s literarisches Werk ist vor allem homiletischer u. katechetischer Natur. Er setzt sich ab von Narsai v. Edessa (gest. 502) u. muß sich Philoxenos anschließen, doch fehlen J. Zeit u. Wille, diese Entscheidung zu rechtfertigen. Seine Ausbildung in der Schule von Edessa u. Anhänglichkeit an die Theologie Kyrills v. Alex. kennzeichnen jedoch deutlich das Werk J.s. Erkennen läßt es sich freilich nur bei Vertrautheit mit seinem Umfeld u. häufig zwischen den Zeilen. Da es J. um Verbreitung biblischen Gedankenguts u. die Auferbauung der Gemeinden geht, spricht er nur andeutungsweise von seinen dogmatischen Grundsätzen. Letztlich vertritt er eine traditionalistische Position. Jede theologische Neuerung betrachtet er als schädlich (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1273/5). Nach dem in der Polemik mit den *Arianern ausgebildeten Leitmotiv Ephrämscher Theologie stammen alle Übel in der Kirche von denen, die immer mehr wissen wollen, über das Unergründbare grübeln u. es darüber versäumen, den Schöpfer aller Dinge zu preisen (zum Antirationalismus J.s s. Jansma, Christologie). Die nostalgische Anhänglichkeit an die Vergangenheit wird auf der Ebene des Symbolon, wie auf dem Konzil v. Ephesos, durch eine Rückwendung zu Nikaia u. Kpel ausgedrückt. Dies betrifft jedoch nur die Briefe u. einige dogmatische Texte J.s. In der Mehrzahl der übrigen Werke zeigt sich seine Einstellung in unbedingter Zuneigung zu den syr. exegetischen Traditionen, besonders zu *Ephraem Syrus, sowie in der Unempfänglichkeit für Hellenistisches, u. zwar in Sprache wie Vorstellungen (vgl. S. Brock, From antagonism to assimilation. Syriac attitudes to Greek learning: N. G. Garsoïan / Th. F. Mathews / R. W. Thompson, East of Byzantium [Washington 1982] 28). Was immer bei J. an Griechischem anzutreffen ist, muß, wie dies Jansma, Hexaméron für J.s Auslegung des *Hexaemeron (memr. hex. 1/7 = hom. 71 a/g [3, 1/151 Bedjan]) gezeigt hat, durch seine Ausbildung in Edessa erklärt werden.

B. Antike u. Christentum. J. ist vor allem Seelsorger, der die Gläubigen zu einem Leben aus der Taufe bewegen will. Die angewandten Mittel bilden gewiß eine bemerkenswerte rhetorische Leistung (Rilliet, Rhétorique), eine schöne u. bildreiche Sprache, die sich jedoch ganz in den Dienst biblischer u. christozentrischer Theologie stellt. J.s Werk läßt sich charakterisieren als großes biblisches Fresko, in dem die symbolische u. typologische Exegese jederzeit die Gestalt des Erlösers hervortreten läßt. Die großen Themen des Periodeuten v. Ḥaurā entstammen wesentlich der Heiligen Schrift, zB. die Lehre von den *Engeln, die Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild (Gen. 1, 26; *Ebenbildlichkeit), die Heilsgeschichte, die ihren Ausdruck findet im Szenario der Bekleidung (Gen. 3, 21; *Gewand der Seele) oder im Bild der mystischen Hochzeit (Eph. 5, 26f; *Brautschaft [heilige]), Christus als Priesterkönig, seine verborgene Herrlichkeit, sein Heilswirken als durch Meilensteine u. Hinweiszeichen in Teilstrecken gegliederter Weg (vgl. F. Rilliet, La métaphore du chemin dans la sotériologie de J. de Saroug: StudPatr 25 [1993] 324/31; vgl. E. Beck, Das Bild vom Weg mit Meilensteinen u. Herbergen bei Ephräm: OrChrist 65 [1981] 1/39). Die pastorale Ausrichtung seines Werkes bewirkt auch, daß J. in aktuellen christologischen Auseinandersetzungen nicht vorderste Front bezieht, u. erschwert zugleich die Datierung seiner Schriften (mit Ausnahme einiger Briefe). – Wenngleich es J. an Originalität fehlt, so ist er doch ein ausgezeichneter Zeuge der Tradition, in der er steht, u. getreuer Widerschein der in Edessa genossenen Unterweisung. Von hier wie dort fließen ihm, wie bei **Aphrahat u. Ephraem, alte jüd. Überlieferungen zu. Als Beispiel sei die Kommentierung von Gen. 49, 10 angeführt, in deren Hintergrund ein Targum-Text steht (hom. fest. 4 [dom. palm.] § 14 [PO 43, 78f]), oder die Deutung der schreienden Steine (Lc. 19, 40; vgl. Jacob. Sarug. hom. fest. 4 [dom. palm.] §§ 42/6; vgl. Rilliet, Louange), die auf ein rabbinischer Exegese nahestehendes Umfeld zurückgeht (vgl. auch das Thema des schreienden Blutes in hom. c. Iud. 5, 53 [PO 38, 138f]). Wie seine Vorgänger u. Zeitgenossen schöpft J. außerdem aus dem Bildungsvorrat der Spätantike, aus diversem Gemeingut, das weit verbreitet war im Juden- wie im Christentum. Manche seiner Bilder finden sich sowohl in der biblischen Welt wie im Heidentum.

I. Geläufige Vorstellungen. Das Thema der wechselnden Jahreszeiten (vgl. zB. Jacob. Sarug. memr. nativ. Dom.: Bedjan, Martyr. 771/3; hom. fest. 6 [res.] § 3 u. 23 [PO 43, 630f. 640f]), Beschreibungen der Tierkreiszeichen (ebd. [640f] u. memr. hex. 1 [3, 22, 15f Bedj.]; ep. 18, 92, 19/25) u. der Sonne (hom. fest. 1 [nativ.] § 22 [PO 43, 544/7]; memr. nativ. Dom. aO. u. implizit memr. creat. Adae 4, 69/91 [CSCO 509/Syr. 215, 91f]), die in diesem Teil des Reiches geläufig u., wegen der Polemik gegen die *Astrologie des *Bardesanes, in der mesopotam. Überlieferung lebendig waren, kehren oft wieder in J.s Schilderungen der durch Christus bewirkten Erneuerung u. bei Beschreibungen Christi. Die Taufe wird mehrfach mit einer **Brücke oder einem Schiff verglichen, Metaphern, deren Herkunft aus dem Iranischen oder der klass. Mythologie Brock, Themes 335 beobachtet hat. Auch die Christustitel sind von solchen Vorstellungen gefärbt, gängiger Brauch in der patristischen Literatur syrischer Zunge (vgl. R. Murray, Symbols of church and kingdom [Cambridge 1975]; *Christusepitheta). Christus wird häufig mit dem Meer verglichen (zB. hom. fest. 2 [epiph.] § 16 [PO 43, 556f]; memr. bapt.: 1, 816, 18 Bedj.) u. manchmal mit dem Heros, ‚der das Gewicht der Welt trägt', eine Anspielung auf Atlas (vgl. hom. fest. 5 [pass.] § 35 [PO 43, 628f]).

II. Philosophische Themen. a. Die vier στοιχεῖα. (A. Lumpe, Art. Elementum: o. Bd. 4, 1073/100.) In seiner Beschreibung der Schöpfung der Welt sowie des Menschen u. dessen Neuschöpfung in Christus beruft sich J. auf die vier Elemente des *Empedokles (Erde, Wasser, Feuer u. Luft), ein Motiv, das in Mesopotamien bereits verbreitet war (Bardesanes [Lumpe aO. 1093. 1096], Caverna thes. 2, 7/11 [CSCO 487/Syr. 208, 6/9]; Philox. Hierapol. in Joh. 1 comm. 32f [CSCO 381/Syr. 166, 72/4; vgl. ebd. 269 s. v. éléments (stoïcheïa)]), noch bevor Anfang des 5. Jh. in Edessa die Werke Theodors v. Mops. ins Syrische übersetzt wurden (vgl. Jacob. Sarug. memr. hex. 1 [3, 19f. 113 Bedj.]; hom. fest. 3 [deiun.] §§ 29/33 [PO 43, 578/81] § 32: entgegengesetzte Elemente im Menschen vereint, durch Satan wieder getrennt, der Mensch damit dem Tod unterworfen).

b. Die hl. Tetraktys. Wie die Antike u. zahlreiche Kirchenväter greift J. auf die Arithmologie zurück. Dies veranschaulicht gut seine Betrachtung der 40 Tage des Fastens Jesu als Heil des ersten Menschen. So erlöst Jesus die menschliche Natur, die durch die 4 Elemente konstituiert wird, indem er sie mit 10 multipliziert, der Dreieckszahl der Pythagoreer (Jacob. Sarug. hom. fest. 3 [deiun.] § 30 [PO 43, 578f]; memr. deiun. 3 = hom. 25 [1, 597, 10/598, 2 Bedj.]; vgl. D. Najock, Art. Zahlenmystik: KlPauly 5 [1975] 1448).

c. Phone - Logos. Das aristotelische Thema der Stimme als Offenbarer des Logos, seit

den Apostolischen Vätern häufig benutzt (vgl. Ign. Rom. 2, 1; Belege bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers[2] 2, 2 [London 1889] 198/201), auch von Clemens v. Alex. u. Origenes, aber gleichfalls in der syrischsprachigen Tradition (zB. Ephr. Syr. comm. in ev. conc. 1, 3; 3, 15 [SC 121, 43f. 89f]; Philox. Hierapol. in Joh. 1 comm. 28/31 [CSCO 381/ Syr. 166, 62/72]), erscheint auch bei J. (vgl. hom. fest. 2 [epiph.] § 4/9 [PO 43, 552/5]; memr. decoll. Joh. Bapt. = hom. 97 [3, 667, 4/9 Bedj.]; memr. annunc.: Bedjan, Mart. 646; memr. visitat.: ebd. 680/5). Wenngleich J. es nur soteriologisch anwendet, so findet man doch dabei einen Teil des wissenschaftlichen Vokabulars seiner Vorgänger u. Zeitgenossen, die daraus ein Lieblingsthema in den christologischen Auseinandersetzungen gemacht hatten. Interessanter als die Wiederaufnahme des Themas ist vielleicht das Aufblühen von Begriffen, die belegen, daß die mesopotam. Theologie sehr früh, jedenfalls noch vor der großen wissenschaftlichen Bewegung des 8. Jh. (**Jakob v. Edessa), für die Philosophie u. die Wissenschaft Interesse zeigte. Sowohl im 2. Brief des Joh. v. Apameia an Eutrop u. Euseb (1. H. 5. Jh.; vgl. L. G. Rignell, Briefe von Joh. dem Einsiedler [Lund 1941] 83/120) wie auch im Kommentar des Philoxenos v. Mabbug zum Johannes-Prolog erkennt A. de Halleux, Philoxène de Mabbog, Commentaire du prologue johannique = CSCO 381/Syr. 166 (Louvain 1977) XIX die wahrscheinliche Benutzung eines Schulbuches, das Begriffe klassischer Physik aufgenommen hat. Seine Erstellung gehe auf dieselbe Zeit zurück, in der Werke des *Aristoteles vom Griechischen in das Syrische übertragen wurden, u. stamme wie die syr. Übersetzungen von Schriften des Theodor v. Mops. vom Anfang des 5. Jh. Gute Gründe sprechen dafür, daß dies parallel erfolgte zur Arbeit des Nemesios v. Emesa (am Orontes, Hauptstadt Coelesyriens) an De natura hominis oder dieses Werk davon angeregt wurde. In derselben Gedankenordnung verwendet J. den Begriff Mikrokosmos für den Menschen (vgl. Alwan, Homme). Jedenfalls ist ein genauerer Vergleich zwischen dem reichen anthropologischen Vokabular des J. u. der Schrift des Nemesios geboten.

III. Verhältnis zu den anderen Religionen. a. Gnostizismus. Nach Chesnut 112/8 u. Scopello soll J. gnostische Schriften gelesen u. eifrig benutzt haben. In Wirklichkeit sind seine Verwendung gnostischer Themen u. seine mythologisierende Sprache durch die Tradition, aus der er schöpft, u. seine Anhänglichkeit an Ephraem zu erklären, die zB. im Thema der ,Perle' deutlich wird (vgl. zB. Jacob. Sarug. ep. 16, 76f). Bekanntlich entwickelten sich die syrischsprachigen Kirchen in einem heftigen Kampf gegen die in der Osrhoene verbreiteten Gnostikergruppen u. auch Manichäer. Ein Großteil der Werke des Diakons v. Nisibis ist dem Kampf gegen sie gewidmet (vgl. E. Beck, Art. Ephraem Syrus: o. Bd. 5, 520/31).

b. Restheidentum. (C. Moss [Hrsg.], J. of S.'s Homilies on the spectacles of the theatre: Muséon 48 [1935] 87/112; memr. über den Sturz der Götterbilder = hom. 101 [3, 795/823 Bedj.; Übers. BKV[2] 6, 406/31]; hom. c. Iud. 3, 241/358 [PO 38, 100/11]; Landersdorfer, Götterliste; Vandenhoff; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 774f.) W. Cramer hat J.s Haltung gegenüber den Resten griech.-heidnischer Religion beschrieben, die seine Zeitgenossen vor allem in Gestalt von Schauspielen u. Mimen bedrohten. Hier interessiert die Polemik unseres Autors nicht allein wegen seiner, insgesamt konventionellen u. dem Genre verpflichteten, Verurteilung von Irrtum u. Lüge, sondern auch, weil er Existenz u. Verbreitung heidnischer Kulte in der Osrhoene noch an der Wende zum 6. Jh. bezeugt, die er freilich nicht mehr als tatsächliche Bedrohung empfindet (s. H. J. W. Drijvers, Art. Hierapolis: o. Bd. 15, 38).

c. Antijüdische Polemik. (Jacob. Sarug. hom. c. Jud. 1/7 [PO 38 nr. 1 Albert].) J. steht in einer mächtigen Tradition (Ephraem Syrus, Isaak v. Ant.; Narsai v. Edessa). Die Heftigkeit seiner antijüd. Äußerungen erklärt sich wahrscheinlich durch die Existenz starker Judengemeinden in J.s Umfeld (Segal); denn allein durch Rückgriff auf literarische Topoi ist sie nicht zu erklären. M. Albert: PO 38, 14 hebt den verbindlichen Ton der Polemik hervor, die Sorge des Bischofs v. Baṭnān um correctio fraterna. Doch selbst wenn er seine Apologie mit pastoraler Milde betreibt u. seine Vorwürfe gegen die Juden von theologischer Art sind, sind manche doch in Vitriol getränkt u. machen J. *Joh. Chrysostomos vergleichbar (Frishman). Eine eingehende Prüfung verdient der Hinweis von Chesnut 136/40, J. habe mit seiner großen Homilie über die Thronwagenvision *Hesekiels (hom. 125 [4,

543/610 Bedj.]) ein Gegengewicht zur jüd. Thronwagenmystik schaffen wollen.

IV. Ethnographisches. Das Werk J.s ist vor allem gekennzeichnet durch Schönheit u. Reichtum seiner Sprache, die pastoralen Absichten des Autors u. den Umstand, daß er sich an eine bäuerliche Gesellschaft wendet. Aufgrund seiner Schriften könnte man das Alltagsleben in der Osrhoene des 5. Jh. beschreiben; denn Anspielungen auf Gebräuche u. Sitten der Einwohner fehlen nicht. Beispiele: Verlauf der *Hochzeits-Feierlichkeiten (*Geschenke, Tänze u. Instrumentalmusik, Brautschmuck, Freunde als Geleiter [vgl. Joh. 3, 29; *Geleit], Hochzeitsmahl) im 3. Memra über das Weltende u. die Hochzeit = hom. 194 (5, 873/86 Bedj.; frz. Übers. Babakhan 360/74; vgl. ebd. 359) oder die blendende Kraft des Salzes im Kampf gegen die Dämonen (memr. über den reuigen Schächer = hom. 52 [2, 428/46 Bedj.; Übers. Landersdorfer, Schriften 371]).

M. Albert, Jacques de Saroug. Homélies contre les Juifs, Mémoire Paris ÉPHÉ V[e] sect. (1967) (mit Kommentar); Mimro inédit de Jacques de Saroug sur le sacerdoce et l'autel: ParolOr 10 (1981/82) 51/77. – Kh. Alwan, Bibliographie générale raisonnée de Jacques de Saroug († 521): ParolOr 13 (1986) 313/84; L'homme, le ,microcosme' selon Jacques de Saroug († 521): ebd. 13 (1986) 51/8. – J.-S. Assemani, Bibliotheca orientalis 1 (Romae 1719) 283/340. – J. Babakhan, Essai de vulgarisation des homélies métriques de Jacques de Saroug, évêque de Baṭnan en Mésopotamie (451-521): RevOrChr 17 (1912) 410/26; 18 (1913) 42/52. 147/67. 252/69. 358/74; 19 (1914) 61/8. 143/55. – A. Baumstark, Geschichte der syr. Literatur (1922) 148/58. – G. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syr. Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Ant. u. J. v. Sarug = BKV[1] 12 (1872) 193/287. – S. Brock, Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh = Symposium Syriacum 1976 = OrChristAn 205 (1978) 325/47; The published verse homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serugh, and Narsai. Index of Incipits: JournSemStud 32 (1987) 279/313. – R. C. Chesnut, Three monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug = Oxford Theol. Monographs (Oxford 1976) 113/41. – I. K. Cosgrove, Three homilies against the Jews by Jacob of Sarug, Diss. London (1931). – W. Cramer, Irrtum u. Lüge. Zum Urteil des J. v. Sarug über Reste paganer Religion u. Kultur: JbAC 23 (1980) 96/107. – K. Deppe, Kohelet in der syr. Dichtung. Drei Gedichte über das Kohelet-Buch von Afrēm, J. v. Sarug u. Joh. v. Mossul = GöttOrForsch 1, 7 (1973) 11/4. 68/ 121. – H. J. W. Drijvers, Cults and beliefs at Edessa = ÉtPrélimRelOrEmpRom 82 (Leiden 1980). – J. Frishman, Narsai's homily for the Palm Festival - Against the Jews, for the Palm Festival or against the Jews?: IV Symposium Syriacum 1984 = OrChristAn 229 (1987) 217/ 29. – F. Graffin, Art. Jacques de Sarug: DictSpir 8 (1974) 56/60. – S. M. Grill, J. v. Sarug. Ausgewählte Briefe = HeiligenkrStud 17 (Wien 1971); J. v. Sarug als Dichter u. Exeget: JbÖsterrByzGes 8 (1959) 17/28; J. v. Sarug. Die Forschung u. das Heiligtum der Kirche = HeiligenkrStud 13 (Horn 1963) (hom. 134 Bedj. mit dt. Übers.). – W. Hage, Art. Jakob v. Sarug: TRE 16 (1987) 470/4. – T. Jansma, Die Christologie J.s v. Serugh u. ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie u. der Frömmigkeit Ephraems des Syrers: Muséon 78 (1965) 5/46; Encore le credo de Jacques de Saroug. Nouvelles recherches sur l'argument historique concernant son orthodoxie: OrSyr 10 (1965) 75/88. 193/236. 331/70. 475/ 510; L'Hexaméron de Jacques de Saroug: ebd. 4 (1959) 3/42. 129/62. 253/84. – S. Landersdorfer, Ausgew. Schriften der syr. Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Ant. u. J. v. Sarug = BKV[2] 6 (1912) 249/431; Die Götterliste des Mar J. v. Serug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Progr. Ettal (München 1914). – Martin s. Paulin Martin. – H. Näf, Syrische Josef-Gedichte. Mit Übersetzung des Gedichts von Narsai u. Proben aus Balai u. J. v. Sarug, Diss. Zürich (1923) 42/52. – I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syriaca[2] (Romae 1965) 104/9. – J.-P. Paulin Martin, Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mâr Bassus et à Paul d'Edesse: ZsDtMorgGes 30 (1876) 217/5; Un évêque-poète au 5[e] et 6[e] s. ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances: RevScEccl 3 (1876) 309/52. 385/419. – F. Rilliet, Jacques de Saroug prédicateur. Commentaire aux six homélies festales en prose, Diss. Genève (1990); La louange des pierres et le tonnerre. Luc 19, 40 chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque: RevThéolPhilos 117 (1985) 293/304; Rhétorique et style à l'époque de Jacques de Saroug: IV Symposium Syriacum 1984 = OrChristAn 229 (1987) 289/95. – M. Scopello, Jacques de Saroug et l'Exégèse de l'Ame = 2[e] Journée d'études coptes = Cah. de la Bibl. Copte 3 (Louvain / Paris 1986) 130/6. – J. B. Segal, The Jews of North Mesopotamia before the rise of Islam: Studies in the Bible, Festschr. M. H. Segal (Jerusalem 1964) 32/63. – B. M. P. Sony, La doctrine de Jacques de Saroug sur la création et l'anthropologie (Rome 1978); Hymne sur la création de l'homme de l'Hexaméron de Jacques de Saroug: ParolOr 11 (1983) 157/

99. – W. STROTHMANN, J. v. Sarug. Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien = GöttOrForsch 1, 12 (1976); J. v. Sarug. Der Prophet Hosea = ebd. 1, 5 (1973). – E. TISSERANT, Art. Jacques de Saroug: DThC 8, 1 (1924) 300/5. – B. VANDENHOFF, Die Götterliste des Mar Jakob v. Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder: OrChrist 13 (1915) 234/62. – A. VÖÖBUS, Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qob v. Serūg 1/2 = CSCO 344f. 421f/Subs. 39f. 60f (Louvain 1973/80). – J. ZINGERLE, Eine ungedruckte Homilie J.s v. Sarug. Über J. v. Sarug u. seine Typologie: ZsKathTheol 11 (1887) 92/108.

Frédéric Rilliet (Übers. Heinzgerd Brakmann).

Jakobus (Herrenbruder).

A. Nichtchristlich. I. Josephus. Der Herrenbruder J. ist der einzige Christ, über den der jüd. Geschichtsschreiber *Josephus eine Nachricht hinterließ: ant. Iud. 20, 197/203. Die Echtheit u. historische Zuverlässigkeit des Textes ist nicht in Zweifel zu ziehen, da nichts auf eine christl. Interpolation hindeutet (vgl. M. Hengel, J. der Herrenbruder – der erste Papst?: Glaube u. Eschatologie, Festschr. W. G. Kümmel [1985] 73). Der Inhalt: In der Vakanz zwischen dem Tod des Prokurators Festus u. der Ankunft seines Nachfolgers Albinus habe der Hohepriester Ananus (= Hannas II, jüngster Sohn des Lc. 3, 2; Act. 4, 6; Joh. 18, 13. 24 genannten Hannas) J. u. einige andere der Gesetzesübertretung anklagen u. steinigen lassen. Der Bericht verdankt seine Existenz vermutlich nicht dem Interesse des Josephus an J., sondern dem Umstand, daß Agrippa II Ananus absetzte: Angesehene, gesetzestreue Kreise in Jerusalem hätten bei Agrippa gegen das Vorgehen des Ananus protestiert, manche wären sogar dem aus Alexandria kommenden Albinus entgegengezogen. Daraufhin habe Agrippa Ananus fallengelassen. – Vorausgesetztes Todesjahr ist vermutlich 62 nC.: Beim Laubhüttenfest vier Jahre vor Ausbruch des Jüd. Krieges war Albinus schon im Amt (Joseph. bell. Iud. 6, 300), also Herbst 62. Wenn sein Amtsantritt im vorhergehenden Sommer anzusetzen ist, dürfte J. kurz vorher hingerichtet worden sein. Daß Ananus einen günstigen Zeitpunkt suchen mußte, setzt voraus, daß er kein Recht zur *Hinrichtung hatte; deshalb auch der erwähnte Protest bei Agrippa u. Albinus u. deren sofortiges Einschreiten. Das fehlende Recht des Synedrions auf Kapitalgerichtsbarkeit setzen auch andere Belege voraus: Joh. 18, 31 erklären die jüd. Gegner Jesu, sie hätten kein Recht, einen Menschen zu töten; die Fastenrolle Meg. Taanit 6 (H. Lichtenstein, Die Fastenrolle: HebrUnCollAn 8/9 [1931/32] 257/351 nr. 34f) berichtet über die alsbald nach der Einnahme Jerusalems 66 nC. durch die Aufständischen wieder aufgenommenen Hinrichtungen; nicht zuletzt weiß die rabbin. Tradition zu berichten, daß 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels das Recht auf Urteile über Leben u. Tod verlorengegangen sei (jSanhedrin 1, 1, 18a u. ö.). Das ganze Unternehmen des Ananus war von Anfang an Rechtsbruch. – Die *Hinrichtung erfolgte nach Josephus durch Steinigung. Deren Vollzug wird nicht beschrieben u. ist für die betreffende Zeit auch unklar. Das in der Mischna geltende Recht (Sanhedrin 6, 1/6), wonach der Verurteilte zuerst einige Meter tief hinabgestoßen wurde, worauf man gegebenenfalls dann noch schwere Steine auf seine Brust warf, war zZt. des J. noch nicht in Geltung; man wird nach Joh. 8, 7; Act. 7, 58/60; Joseph. ant. Iud. 4, 202; 16, 394; Philo vit. Moys. 2, 202 an ein Bewerfen mit Steinen zu denken haben. – Hintergrund der Hinrichtung sind offenbar Differenzen zwischen einzelnen jüd. Gruppen. So dürften die gegen das Vorgehen des Ananus Protestierenden der pharisäischen Richtung angehört oder ihr nahegestanden haben, da sie ant. Iud. 20, 201 als

besonders gesetzesstreng charakterisiert werden. Ihr Protest wird wohl nicht nur das Verfahren, sondern auch das Urteil selbst betroffen haben: Wie jenes illegitim war, so dieses unzutreffend, d. h. der vorgegebene Grund der Gesetzesübertretung ist von Josephus offenbar nicht akzeptiert worden, sonst hätte er die Beschwerdeführer nicht derart positiv beschreiben können. Vermutlich haben Sympathien für den gesetzesstrengen Herrenbruder mit eine Rolle gespielt; der wichtigere Grund ihres Protestes dürfte aber der alte Parteigegensatz zu den Sadduzäern gewesen sein. J. u. die Judenchristen um ihn waren allein wohl kaum so wichtig für sie, um derart weitreichende Aktionen zu setzen. – Das Motiv des Ananus für den Justizmord an J. dürfte darin zu suchen sein, daß er J. für einen destabilisierenden Faktor im Gesellschaftsgefüge hielt. Er war immerhin der Bruder Jesu, das Haupt einer messianischen Sekte, hatte zu dem verdächtigen jüd. Apostaten Paulus Kontakt u. dürfte sich insgesamt auch über die Gruppe der Christen hinaus als ausstrahlungskräftig erwiesen haben. J. ist jedenfalls ein Opfer der Gruppenrivalitäten in der politisch immer instabileren Situation vor dem Jüd. Krieg geworden. Daß er zusammen mit einigen anderen gesteinigt wurde, bestätigt das nur. Wer diese waren, ist unsicher. Da vermutlich auszuschließen ist, daß Ananus verschiedene Rechtsfälle mit einer gemeinsamen Hinrichtung zu lösen versuchte, müssen die Verurteilten einen Bezug zueinander gehabt haben; u. da J. als einziger mit Namen genannt wird, muß er auch die wichtigste Persönlichkeit unter ihnen gewesen sein. Es handelte sich wohl meist um Judenchristen; es könnten aber auch Leute darunter gewesen sein, die ein Naheverhältnis zu J. hatten, ohne ausdrücklich zur Urgemeinde zu gehören. In diesem Fall wäre das wieder ein Beleg für einen größeren gesellschaftlichen Einfluß des Herrenbruders.

II. Rabbinische Literatur. In der rabbin. Literatur wird J. nicht genannt. Gelegentlich vorgenommene Identifizierungen (mit Ahitofel nach bSanhedrin 106b u. ö., mit Jakob v. Kfar Siknaja nach bAbodah Zarah 16b/17a u. ö. oder mit Ben Stada nach bŠabbat 104b u. ö.) sind ganz unbegründet (vgl. J. Maier, Jesus v. Naz. in der talmud. Überlieferung [1978] 104. 163. 203/5).

B. Christlich. I. Judenchristentum. a. Hebräerevangelium. Alte judenchristl. Tradition liegt vor Ev. Hebr. frg. 7: Hieron. vir. inl. 2 (Hennecke/Schneem.[5] 1, 147). Danach habe J. beim letzten Mahl Jesu geschworen, nichts zu essen, bis er den Auferstandenen gesehen habe. Dieser erscheint ihm dann auch, um ihn von seinem Entsagungsgelübde zu entbinden. In mehrfacher Hinsicht zeigt sich hier die legendarische Ausgestaltung des judenchristl. J.bildes: 1) Der Zweck der Erzählung ist nicht die Christophanie selbst u. deren Bezeugung, sondern die Lösung des J. von seinem Gelübde. 2) J. gehört bereits zum Kreis um den irdischen Jesus. 3) Er ist schließlich der erste u. wichtigste Zeuge des Auferstandenen u. damit der wichtigste Traditionsträger. Als historischer Kern kann nur die Erscheinung vor J. (1 Cor. 15, 7) festgehalten werden, alles andere ist Ausschmückung. Das griech. Ev. Hebr. zeigt so die Hochschätzung des J. nicht nur in Palästina, sondern auch im Judenchristentum der Diaspora.

b. Hegesipp. Alte judenchristl. Traditionen überliefert Hegesipp, der unter Anicet über Korinth nach Rom reiste, um in verschiedenen Gemeinden die unverfälschte apostolische Tradition kennenzulernen (Eus. h. e. 4, 22, 3). Von den erhaltenen Fragmenten seiner ὑπομνήματα sind im vorliegenden Zusammenhang nur Eus. h. e. 2, 23, 4/18 u. 4, 22, 4 von Interesse; erstere Stelle ist die ungleich wichtigere. Hegesipp dürfte hier eine Quelle verwendet haben, da er selbst nur ein Interesse an der διαδοχή des J. zu haben scheint, der Text jedoch den Herrenbruder in überschwenglicher Weise glorifiziert. Die vermutlich gegen Mitte des 2. Jh. entstandene griech. Quelle geht ihrerseits auf Traditionen der aramäischen Urgemeinde in Jerusalem vor 135 nC. zurück. – J. wird in administrativ-rechtlicher Hinsicht als der vermutlich vom Auferstandenen selbst eingesetzte erste Gemeindeleiter angesehen (2, 23, 4); die Wendung διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν schreibt ihm eine gesamtkirchliche Bedeutung zu; dagegen spielen die Zwölf oder die Apostel keine Rolle. Der Titel ἐπίσκοπος liegt in der von Hegesipp verwendeten Quellenschrift noch nicht vor, anders dagegen in dem von ihm selbst formulierten Text Eus. h. e. 4, 22, 4: Nach dem Martyrium des J. sei Symeon, ein Sohn des Klopas u. Cousin Jesu, als zweiter Bischof eingesetzt worden. J. ist damit als erster Bischof

Jerusalems vorausgesetzt. Er ist eingeordnet in die Reihe der monarchischen Bischöfe der frühkatholischen Kirche. Das entspricht der späteren kirchlichen Diktion; so steht er in der Liste der Jerusalemer Bischöfe (Eus. h. e. 4, 5, 3) an erster Stelle (*Bischofsliste). Ein universaler Anspruch fehlt. – Ungleich bedeutender als die Frage nach der rechtlichen Stellung des J. ist die nach seiner religiösen u. theologischen Position. Seine priesterliche u. missionarische Tätigkeit ist dabei ebenso im Blick wie die ihm verliehenen Ehrentitel u. die mit seinem Geschick verbundenen geschichtlichen Ereignisse. J. ist zunächst der wahre Repräsentant des Priestertums: er bittet im Tempel für das Volk (ebd. 2, 23, 6. 16); ihm allein ist es gestattet, τὰ ἅγια zu betreten (2, 23, 6). Diese legendarische Notiz über die alleinige (Hohe-) Priesterwürde des J. wird noch durch den Hinweis auf das Tragen priesterlicher Leinenkleidung (2, 23, 6) u. auf sein lebenslängliches Nasiräat (2, 23, 5) unterstützt. Wird so die Heilsfunktion des J. in alttestamentlich-jüd. Kategorien als Priestertätigkeit beschrieben, so in genuin christlicher Tradition als Missionsarbeit. Neben dem einzig legitimen (Hohen-) Priester steht der exemplarische Missionar der ersten Gemeinde; dieses Motiv ist im Duktus der Erzählung wesentlich wichtiger als das Priestermotiv; denn während dieses nur am Anfang u. Ende der Erzählung auftaucht, ist jenes den ganzen Martyriumsbericht (2, 23, 4/18) hindurch präsent. Da sich die Feindschaft der Schriftgelehrten u. Pharisäer an seinem Missionserfolg entzündet, ist dieser konfliktauslösend u. stellt somit das wichtigste Motiv dar. – Die J. verliehenen Titel zeigen die Verehrung seiner Person. Er ist ‚der Gerechte' (2, 23, 4/18; 4, 22, 4); von Anfang an sei er zwecks Unterscheidung von anderen Trägern seines Namens so genannt worden (2, 23, 4), weiters wegen des Übermaßes seiner Gerechtigkeit u. Frömmigkeit (2, 23, 6f); er lebt infolge seines Martyriums in der Erinnerung späterer Generationen als der leidende Gerechte, ein Verständnis, das auch durch den zweiten Ehrentitel ὠβλίας bestätigt wird (2, 23, 7), der vermutlich durch Verschreibung aus ὠβδίας entanden ist u. an den leidenden Gerechten bei Deuterojesaja anknüpft (so zuerst C. C. Torrey, James the Just, and his name ‚Oblias': JournBiblLit 63 [1944] 96; ferner K. Baltzer / H. Köster, Die Bezeichnung des J. als ὠβλίας: ZNW 46 [1955] 141f). – Das Wirken u. Sterben des J. wird in enger Analogie zur Darstellung Jesu in den Evangelien gestaltet, eine hervorragende Möglichkeit, seine Bedeutung zu beschreiben. Wie Jesu Leben u. Passion sind auch die seines Bruders von der Schrift geweissagt (2, 23, 7. 15); die Gegner sind ebenso Schriftgelehrte u. Pharisäer (2, 23, 10. 12); er wird ebenso wie Jesus als δίκαιος bezeichnet (2, 23, 4 u. ö.) u. für unparteilich gehalten (2, 23, 10); auch er widersteht von der Zinne des Tempels aus allen Versuchungen (2, 23, 10. 12/6); auch er stirbt bei einem Passafest (2, 23, 10); der unmittelbare Anlaß des Todesbeschlusses ist auch bei ihm die eschatologische Predigt (2, 23, 13), u. schließlich stirbt auch er mit der Bitte um Vergebung für seine Peiniger (2, 23, 16). J. ist so in seinem gesamten Wirken u. Leiden der Repräsentant Jesu. – So ist es nicht verwunderlich, daß seinem Tod eine ungeheure Wirkung zugeschrieben wird: Nach 2, 23, 18 ist die unmittelbare Folge der Jüd. Krieg. Diese Katastrophe des jüd. Volkes wird als Gottes Strafe für den Justizmord am Herrenbruder betrachtet (vgl. auch PsJoseph.: Orig. c. Cels. 1, 47; 2, 13 u. ö.), ein kaum mehr zu überbietender Ausdruck seiner Hochschätzung.

c. Pseudoklementinen. (*Clemens Romanus II.) Die in zwei Rezensionen (Homilien = H; Rekognitionen = R) überlieferten Schriften bieten im Hauptteil Predigten des Petrus, die dieser gegen Simon (= Paulus) hielt, u. die Clemens über Auftrag des Petrus an den Herrenbruder J. senden sollte. Die beiden in das 4. Jh. gehörenden Rezensionen gehen auf eine in das 3. Jh. zu datierende gemeinsame Grundschrift (= G) zurück, die ihrerseits ältere Quellen verwendete, darunter die in R 1, 33/71 verarbeitete Quelle (= R-1-Quelle) sowie die Kerygmata Petru (= K. Π.). Von den in H vorangestellten Einleitungsschriften gehören die Epistula Petri (= EpPetr.) u. die Contestatio (= Cont.) zu K. Π., die Epistula Clementis (= EpCl.) zu G.

1. R-1-Quelle. Nach ihr ist J. die führende Persönlichkeit der Jerusalemer Gemeinde. Er ist der episcopus Iacobus (R 1, 66, 2. 5. 70, 3), dessen Position so unbestritten ist, daß zumeist nur von Iacobus gesprochen wird (R 1, 43, 3. 44, 1 u. ö.). Eine Unterscheidung von anderen Ἰάκωβοι (wie zB.

durch ‚Herrenbruder' oder ‚Gerechter' bei Hegesipp) wird nicht für nötig erachtet. J. ist nicht nur der allgemein anerkannte, sondern auch der geliebte Führer, wie die Rede von ‚unserem' J. zeigt (R 1, 66, 1. 69, 1). Er gilt als von Jesus selbst eingesetzt (R 1, 43, 3), ein enger Konnex zu Ev. Hebr. Die Jerusalemer Gemeinde wird von ihm in bestmöglicher Weise geleitet u. wächst sehr schnell. Die Apostel sind ihm nicht ausdrücklich untergeordnet, haben aber eine wesentlich geringere Bedeutung. Sie treiben Mission außerhalb Jerusalems, treffen sich zu bestimmten Zeiten in Jerusalem u. berichten der Gemeinde. J. ist ihnen zwar nicht rechtlich, aber faktisch überlegen: Die Disputationen mit anderen jüd. Gruppen, ob Jesus der Christus aeternus sei, werden zunächst von den Aposteln geführt, dann von J. selbst, wobei die Apostel u. die ganze Gemeinde ihn begleiten (R 1, 66/71). Der Erfolg ist überwältigend: J. überzeugt das ganze Volk u. den Hohenpriester (!), so daß sie unverzüglich die Taufe begehren (69, 8). – Die theologische Position des J. (bzw. der hinter der R-1-Quelle stehenden Gemeinde) ist umrißhaft erkennbar. Die Frage nach dem Christus aeternus läßt auf Präexistenzchristologie schließen (R 1, 43, 1. 44, 2 u. ö.); nach 1, 43, 2 ist die Messianität Jesu die einzige Differenz zwischen Judenchristen u. Juden; doch zeigt die Ablehnung des Opferkults u. damit des Tempels (R 1, 39, 1f. 54, 1 u. ö.) sowie die Betonung der Taufe als des eschatologischen Sühnemittels (R 1, 39, 1f u. ö.) ein (gemessen am rabbin. Standard) stark heterodoxes Judentum, in dem *Beschneidung u. Reinheitsgebote ihre praktische Bedeutung eingebüßt hatten. Der ungeheure Erfolg des J. führt zum Einschreiten des homo quidam inimicus (70, 1) u. beinahe zur Katastrophe. Wie in der Hegesipptradition ist so der missionarische Erfolg der Grund für das Vorgehen der Gegner, doch wird J. anders als dort nicht getötet, sondern als anscheinend tot liegen gelassen. Der homo quidam inimicus ist eindeutig Paulus (vgl. R 1, 71, 3f mit Act. 9, 1f), die hinter der R-1-Quelle stehende Tradition ist somit antipaulinisch. Das Judenchristentum dieser Schrift hat den Kampf um die Heidenmission noch nicht aufgegeben.

2. Kerygmata Petru. Wie bei Hegesipp u. in der R-1-Quelle ist J. auch in den K. Π. Bischof der Jerusalemer Gemeinde (EpPetr. 1, 1; H 11, 35, 4); wiederum dürfte die Einsetzung auf Jesus zurückzuführen sein (Cont. 5, 4), offenbar die geläufige Tradition im Judenchristentum des 2. Jh. Wichtig für die Frage der rechtlichen Position des J. in den K. Π. ist seine Rolle bei der Weitergabe der ihm von Petrus übersandten Kerygmen. Er möge sie niemandem vor einer entsprechenden Prüfung übergeben (EpPetr. 3, 1f). Durch Erstellung der genauen Kriterien (Cont. 1, 1; 2, 1 u. ö.) übt er das Aufsichtsrecht über den Lehrerstand aus (vgl. bes. H 11, 35, 4 par. R 4, 35, 1f). Er hat zwar nicht wie Petrus eine theologisch schöpferische Aufgabe, aber er stimmt mit dessen Theologie überein u. legitimiert sie kirchenrechtlich. Beide stehen gleichrangig nebeneinander, haben aber verschiedene Aufgaben: der eine ist Missionar u. Theologe, der andere Administrator. – Theologisch vertritt J. natürlich die Position der Kerygmen. Die beherrschende Gestalt ist der wahre Prophet, dessen letzte u. entscheidende Inkarnation in Jesus erfolgte. Er verkündigt das νόμιμον κήρυγμα (EpPetr. 2, 3), das mit dem ursprünglichen Gesetz des Mose identisch ist, das aber nach dessen Tod bei der schriftlichen Fixierung durch eingefügte Perikopen verfälscht wurde (H 2, 38, 1 u. ö.). Solche falschen Perikopen sind anthropomorphe Aussagen über Gott, die Rede von Göttern, manche Prophetenworte sowie Aussagen über Opferkult u. Königtum. Ein zugrundeliegender rationalistischer Gottesbegriff ist hier ebenso zu erkennen wie ein Konnex mit frühjüdischen u. frühchristlichen kultkritischen Äußerungen (Hen. slav. 45, 3; Iren. haer. 4, 14, 3 u. ö.). Mit Ausnahme der falschen Perikopen ist an der Tora festzuhalten. Beschneidung u. kultische Waschungen gelten zwar weiterhin, ihre Bedeutung sinkt aber faktisch. Der entscheidende Initiationsritus ist die Taufe (Cont. 1, 2). In der Torakritik bestehen manche Zusammenhänge mit der Gnosis (vgl. zB. das Nebeneinander von wahrem Propheten u. seiner weiblichen Syzygos [H 3, 22, 1 u. ö.] mit der gnostischen Syzygienlehre Iren. haer. 1, 30, 12). Charakteristisch ist schließlich auch der Antipaulinismus. Das νόμιμον κήρυγμα soll gegen die ἄνομος διδασκαλία des ἐχθρὸς ἄνθρωπος (= Paulus) geschützt werden (EpPetr. 2, 3). Der Umgang mit dem irdischen Jesus ist der entscheidende Vorzug des Petrus gegenüber dem sich bloß auf Gesichte u. Träume

stützenden Paulus (H 17, 13/9). Die Kerygmen stehen somit in Konkurrenz zu einer positiven Paulusrezeption im Heidenchristentum, das zu gewinnen sie freilich noch nicht aufgegeben haben.

3. Grundschrift. In ihr ist die rechtliche Funktion des J. bedeutend gesteigert, wie schon EpCl. 1, 1 zum Ausdruck bringt: J. ist ‚Bischof der Bischöfe'; er steht nicht nur im Mittelpunkt der nach dem Modell des ordo triplex strukturierten Jerusalemer Gemeindeleitung, er leitet gemäß göttlicher Vorherbestimmung die Gesamtkirche, er ist ‚der Papst der ebjonitischen Phantasie' (Th. Zahn, Brüder u. Vettern Jesu: ders.: Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons u. der altkirchl. Lit. 6 [1900] 280). Petrus ist ihm untergeben u. hat seine Befehle auszuführen, konkret: die Aufzeichnungen über das missionarische Tun periodisch J. zu übermitteln (H 1, 20, 2f par. R 1, 17, 2f). J. ist als Leiter der gesamten Kirche auch für die Mission verantwortlich. Er ergreift die nötigen Initiativen, um Schwierigkeiten auch auf dem Missionsfeld zu beseitigen. – In G finden sich keine direkten Aussagen über die theologische Position des J., doch ist die Position des Autors auch für ihn charakteristisch. Gegenüber den Quellen liegt eine weit größere Offenheit für ein stärker großkirchlich orientiertes Christentum vor: so ist der Heidenchrist Clemens Mitarbeiter des Petrus u. wird dessen Nachfolger (EpCl. 19); auch werden griechische philosophische Aussagen (zB. Unsterblichkeit der Seele) aufgenommen (H 2, 13, 1/4 par. R 3, 39, 1/4); insbesondere wird jedoch der Antipaulinismus der Quellen zu überdecken versucht (H 2, 17, 3 u. ö.). Besonders R wird dieses Vorhaben noch verstärken. Der Autor von G will zur heidenchristl. Kirche, die Paulus rezipierte, ein positives Verhältnis herstellen. Gleichwohl ist er von ihr noch deutlich unterschieden. So fehlt etwa jeder Versuch einer theologischen Deutung des Todes Jesu; andererseits spielen judenchristliche Motive noch eine große Rolle, wie die positive Wertung von Beschneidung u. kultischen Waschungen, auch wenn diese praktisch nur noch geringe Bedeutung gehabt haben werden (Betonung der Taufe H 13, 4, 3 par. R 7, 29, 3). Er will sein eigenes judenchristl. Erbe in den Katholisierungsprozeß der Kirche einbringen u. versucht dieses nicht zuletzt durch die Betonung der Rolle des J. als des entscheidenden Garanten frühchristlicher Tradition aus judenchristlicher Sicht.

II. Gnosis. J. wurde nicht nur im (mehr oder minder) nomistisch ausgerichteten Judenchristentum als die entscheidende Persönlichkeit der frühen Kirche angesehen, sondern auch in einer Reihe von Gruppen, die einen (im einzelnen freilich verschieden großen) Gnostisierungsprozeß durchgemacht hatten. In der Endgestalt der betreffenden Texte, die zT. einen längeren Traditionsprozeß erkennen lassen, ist J. stets ein gnostischer Offenbarungsmittler. Zu nennen sind: Thomasevangelium (Ev. Thom.), Epistula Jacobi apocrypha (Ep. Jac. apocr.), erste u. zweite J.-Apokalypse (1 Apc. Jac.; 2 Apc. Jac.), in gewisser Weise das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Ev. Aegypt.), schließlich die Naassener u. Manichäer.

a. Thomasevangelium (NHC II, 2). Spruch 12 heißt es: ‚Die Jünger sagten zu Jesus: Wir wissen, daß du uns verlassen wirst; wer ist es, der groß über uns werden wird? Jesus sagte zu ihnen: Da wo ihr hingegangen sein werdet, werdet ihr auf Jakobus, den Gerechten, zugehen, für den Himmel u. Erde gemacht worden sind' (Übers. B. Blatz: Hennecke / Schneem.[5] 1, 101). J. gehört zwar (anders als Ev. Hebr. 7) nicht zu den Jüngern des irdischen Jesus, ist aber in nachösterlicher Zeit sofort die Integrationsfigur der sich bildenden Gemeinde. In der judenchristl. Geschichtsbetrachtung nimmt J. den Platz ein, den in der synoptisch-paulinischen Tradition Petrus innehat. Ein Primat über die Gesamtkirche ist zwar nicht (wie in der Grundschrift der PsKlementinen) explizit ausgesprochen, implizit aber vorausgesetzt. Ev. Thom. 12 hat zwar nicht Ev. Hebr. 7 als Quelle, beide Texte zeigen aber judenchristliche J.tradition in einer bestimmten Ausprägung, wobei J. freilich im Gesamtkontext des (an Thomas interessierten) Ev. Thom. nicht mehr die entscheidende Persönlichkeit ist (analog dazu ist er auch in der Endgestalt des gnostischen Ev. Thom. nicht mehr toratreuer Judenchrist, sondern Gnostiker). Die einzige (allerdings äußerst gewichtige) theologische Charakterisierung, die J. erfährt, ist die, um seinetwillen seien Himmel u. Erde geschaffen worden. Diese exzeptionelle Aussage ist verständlich, wenn entsprechende jüd. u. christl. Parallelen daneben gestellt werden: So ist u. a. nach Apc.

Bar. syr. 14, 18f die Welt um der Menschheit willen geschaffen, nach 4 Esr. 6, 55 um Israels willen, nach Gen. Rabba 1, 7 um besonders Toratreuer willen, nach Ass. Moysis 1, 12 um der Tora selbst willen; in christlicher Version: um der Kirche willen (Herm. vis. 2, 4, 1; nach Cypr. ad Donat. 14 sei ein Christ von größerer Bedeutung als die ganze Welt, vgl. Iustin. apol. 2, 7). Auch das Weiterbestehen der Welt habe seine Ursache in bestimmten Menschen: zB. Moses oder Aaron (bḤullin 89a). J. ist von solchen Parallelen aus als der exemplarisch Fromme zu sehen, dessen Verdienste universale Bedeutung haben.

b. Epistula Jacobi apocrypha (NHC I, 2). (D. Kirchner, Epistula Jacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I = TU 136 [1989].) Von den drei pseudepigraphen J.schriften aus Nag Hammadi, Ep. Jac. apocr. sowie 1 Apc. Jac. u. 2 Apc. Jac., macht die Epistula Jacobi apocr. in bezug auf das J.bild wie auf den Grad der Gnostisierung den am wenigsten fortgeschrittenen Eindruck. Sie dürfte also die älteste dieser drei Schriften sein. In der in Ep. Jac. apocr. verarbeiteten Tradition sind J. wie Petrus gleichberechtigte Offenbarungsmittler, meist wird von ihnen in der 1. Pers. Plural gesprochen (11, 6/34; 12, 18/37 u. ö.). Petrinische, großkirchliche wie jakobinische, judenchristliche Traditionen stehen nebeneinander; vermutlich ist zur älteren Petrusdie jüngere J.tradition hinzugetreten, da in der Endgestalt der Ep. Jac. apocr. J. eindeutig die dominierende Persönlichkeit ist: Er verfaßt den vorliegenden Brief; er verbürgt also die Korrektheit der ihm u. Petrus zuteilgewordenen Tradition; er teilt auch die entsprechenden Auflagen bei der Weitergabe mit (vgl. die EpPetr. der PsKlementinen); er ist Mitglied des Zwölferkreises (1, 24f) u. schickt alle anderen Jünger, einschließlich Petrus zu deren eigenem Schutz weg, um nach Jerusalem zu gehen u. dort zu beten (16, 5/12); das Gebets-Motiv erinnert an Hegesipp (Eus. h. e. 2, 23, 4/18). J. sucht als der entscheidende Offenbarungsmittler u. paradigmatische Vertreter der Theologie der Epistula-Jacobi-Gruppe die Bereitschaft zum Leiden u. Martyrium zu wecken, auch wenn diese nicht von sich aus zu suchen sind. Der Angst vor dem Leiden wird die Sorge um das wahre Leben gegenübergestellt (5, 31f; vgl. die in dieser Hinsicht verwandte Ep. Apost. 15 [26]). J. wirkt in dieser Tradition als der paradigmatische Märtyrer nach. Der (ungnostischen) Betonung des Märtyrermotivs entspricht die insgesamt nur geringfügige Gnostisierung. Typisch gnostische Lehren wie der kosmische Dualismus, die Emanationsserien, die verschiedenen Menschenklassen o. dgl. fehlen noch. Der judenchristl. Hintergrund ist noch wenig übermalt.

c. Erste Apokalypse des Jakobus (NHC V, 3). Hauptthema ist die Belehrung über den Weg zum Heil, um so die Angst vor dem Tod u. die Bedrohung durch die Archonten zu nehmen. J. gehört schon zu Lebzeiten Jesu zu dessen Anhängern. Der erste, kürzere Dialog findet bereits zu dieser Zeit statt (24, 10/30, 11), der zweite, längere dann nach der Auferstehung (31, 2/42, 19). Obwohl J. zusammen mit Jesu Jüngern den Berg Gaugela bestiegen hat, wird er allein einer Erscheinung teilhaftig (30, 18/31, 12). Er ist nicht nur der erste Empfänger einer Christophanie (wie Ev. Hebr. 7), sondern auch der einzige, ebenso wie in 2 Apc. Jac. Beide Schriften sind also schon recht weit von der ntl. Tradition entfernt. Eine ähnliche Aufgabe wie in Ep. Jac. apocr. u. in der Grundschrift der PsKlementinen hat J. auch hier: Er ‚wies die Zwölf zurecht' (42, 21f), d. h. er gehört nicht zu ihnen, sondern erteilt ihnen als der vom Auferstandenen Bevollmächtigte Weisungen. J., der pneumatische Bruder Jesu, ist als Gerechter für den Offenbarungsempfang besonders geeignet. Der Auftrag Jesu an ihn, sich keine Sorgen um ihn, Jesus, bzw. um das Volk zu machen, erinnert an die Hegesipptradition (31, 13/22; vgl. Eus. h. e. 2, 23, 6). Aufgabe der ihm zuteil werdenden Offenbarung ist die Beseitigung der Angst vor dem Tod (seine eigene u. natürlich die seiner Hörer in der u. durch die Erzählung); so tritt bei den Zwölfen aufgrund seiner Offenbarung sofort Zufriedenheit ein (42, 23). J. ist auch hier der erfolgreiche Missionar, der vielen zum Glauben u. damit zum Heil verhilft (29, 21/8). Als der einzige Offenbarungsmittler hat er auch eine von sonst keinem zu erfüllende Heilsfunktion. Dabei rückt ihn nicht nur die gemeinsame Aufgabe, sondern auch das gemeinsame Leiden nahe mit Jesus zusammen (32, 10/22). J. ist durch sein bewußtes Aufsichnehmen des Leidens Vorbild für seine in einer ähnlichen Situation befindlichen Anhänger. Er hilft ih-

nen durch sein Wissen wie durch sein bewußtes Leiden zur aktiven Lebensbewältigung.

d. Zweite Apokalypse des Jakobus (NHC V, 4). (W.-P. Funk, Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex V = TU 119 [1976].) Die in mehrfacher literarischer Schachtelung vorliegende 2 Apc. Jac. besteht aus zwei ursprünglich getrennten Teilen, der eigentlichen Apokalypse u. einem angehängten Martyriumsbericht. Die rechtliche Stellung des J. zu den Jüngern bzw. zu Petrus wird nicht thematisiert, auch nicht seine Rolle als Oberhaupt der Jerusalemer Gemeinde, obwohl letztere vorausgesetzt wird. Umso mehr ist er in theologisch-soteriologischer Hinsicht von Interesse. Er steht in einer Art Lieblingsjüngerkonzeption als Gerechter, Bruder u. Geliebter in einem besonderen Naheverhältnis zu Jesus (48, 22; 49, 8f). Zudem beschreiben weitere Würdebezeichnungen seine Bedeutung: Er ist Erlöser (55, 15. 18), Helfer (55, 16; 59, 24) u. Erleuchter (55, 17). In den bisher behandelten Texten fehlen ähnlich bedeutungsschwere Aussagen. Der charakteristische Terminus für den gnostischen Erlöser, σωτήρ, fehlt zwar, doch besteht nur mehr ein geringer Unterschied zur Beschreibung Jesu selbst. J. ist gleichsam ein Erlöser sekundären Charakters; den protologischen Aussagen über ihn in Ev. Thom. 12 entsprechen hier eschatologische, vgl. 55, 15/22: Um seinetwillen werden die Gnostiker belehrt, gelangen sie zur Ruhe, zur Herrschaft, werden sie Könige. Entsprechend wird er, der auch Wundertaten vollbringt, von den Himmeln seliggepriesen (55, 24f) bzw. vom Demiurgen eifersüchtig betrachtet (55, 25/7), was in seinem Martyrium den gewaltsamen Höhepunkt findet (52, 19/23; eine Parallele zu Hegesipp bei Eus. h. e. 2, 23, 4/18 u. zur R-1-Quelle der PsKlementinen, wobei J. auf der Treppe bzw. der Zinne des Tempels als gnostischer Verkündiger auftritt u. vor seinem Tod ein gnostisches Sterbegebet spricht).

e. Ägypterevangelium von Nag Hammadi (NHC III, 2 u. IV, 2). (A. Böhlig [Hrsg.], Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi = GöttOrForsch 6, 1 [1974].) Nur in der ersten Version (NHC III 64, 12f) taucht J. auf, in der anderen (ursprünglichen) ist vom Patriarchen Jakob die Rede. Er wird als J. ‚der Große' u. als himmlischer Heerführer bezeichnet u. kommt hier offenbar durch mangelhafte biblische Kenntnisse einer späten gnostischen Gruppe zu Ehren, die ihm sonst so nicht zuteil wurden. Doch trägt diese Stelle zu sehr den Charakter der Zufälligkeit, als daß sie als Ausdruck lebendiger J.tradition gewertet werden könnte.

f. Naassener. Ähnlich zufällig dürfte die J.tradition der Naassener zustandegekommen sein. Hippol. ref. 5, 7, 1; 10, 9, 3 berichtet, die Naassener hätten ihre Anschauungen durch Vermittlung der Mariamme vom Herrenbruder erhalten. Ein engerer Konnex naassenischer Anschauungen mit der J.tradition liegt freilich nicht vor. Das Verbindungsglied könnte Ev. Thom. 12 sein, wofür die Verwandtschaft einiger Motive im Ev. Thom. u. bei den Naassenern sprechen könnte, zB. die besondere Nuancierung der Rede von dem im Menschen liegenden Himmelreich (Ev. Thom. 3; Hippol. ref. 5, 7, 20).

g. Manichäer. Ein letzter Beleg gnostischer J.tradition liegt im koptisch-gnostischen Psalmenbuch der Manichäer vor: 142, 25f; 194, 14 Allberry wird J. innerhalb der Zeugenreihe christlicher Apostel genannt, wobei Züge des Zebedaiden u. des Herrenbruders ineinander verschmelzen (vgl. auch 192, 8f). Eine lebendige J.tradition im Sinne der Betonung seiner Bedeutung ist das nicht mehr, doch sind Martyrium u. Herrenbruderschaft im Gedächtnis haften geblieben. – Insgesamt ist J. in der Gnosis ein gnostischer Offenbarungsmittler, dem zT. eine extrem hohe rechtliche u. theologisch-soteriologische Bedeutung zugeschrieben wird. In signifikantem Unterschied zur judenchristl. Tradition hat er jedoch nirgends eine antipaulinische Einstellung, auch fehlt durchgängig der Bezug zur Toraobservanz. J. wird so ganz zu einem Vertreter der ihn rezipierenden Gnosis.

III. Großkirche. Wie im Judenchristentum u. in der Gnosis wurde J. auch in der Großkirche rezipiert, freilich wiederum in ihren eigenen Bezugsrahmen eingeordnet. In rechtlich-institutioneller Hinsicht ist er der von den Aposteln eingesetzte erste Bischof Jerusalems. Damit wird das judenchristl. J.bild aufgegriffen u. im Lauf der Zeit immer deutlicher in doppelter Hinsicht begrenzt: In bezug auf die Art der Einsetzung u. in bezug auf die lokale Zuständigkeit, ansatzweise bei Clem. Alex. hyp. 6f frg. 10. 13 (GCS Clem. Alex. 3, 198f), ferner Didasc. apost. 24; Eus. h. e. 2, 1, 2. 23, 1 u. ö. Erster Bischof

Jerusalems ist die allgemein herrschende Vorstellung der griech. u. lat. Kirchenväter, zB. Joh. Chrys. in Mt. hom. 5, 3; Hieron. in Gal. 1, 1; Aug. in Gal. 15, 6 u. ö. Die monepiskopale Struktur der Großkirche wird in die Anfangszeit der Kirche zurückprojiziert, wie zB. das Referat über den Apostelkonvent (Act. 15, 1/29; *Aposteldekret) in Didasc. apost. 24 zeigt. Die Autorität der Apostel wird trotz der frühestmöglichen Einsetzung des J. in seine Bischofswürde nicht angetastet. J. leitet im Stil eines späteren Bischofs (auf dem θρόνος sitzend: Eus. h. e. 2, 1, 2 u. ö.) die Jerusalemer Kirche u. begründet hier eine Sukzessionskette (ebd. 4, 22, 4 u. ö.), genauso wie die Apostel (oder Apostelschüler) an ihren jeweiligen Wirkungsorten (zB. Petrus in Antiochien oder Rom: ebd. 3, 36, 2 bzw. 3, 4, 8). – Besonders charakteristisch ist (in Aufnahme der judenchristl. Aussagen über die Toratreue) die Betonung der Frömmigkeit u. Tugend des J. Er wird immer mehr als Heiliger gesehen, erstmals bei Orig. in Apc. schol. 21 (TU 38, 3, 29f Diobouniotis / Harnack). Die Erinnerung an sein Martyrium ist in dieser Hinsicht von größter Bedeutung, vgl. Orig. c. Cels. 1, 47 u. ö., wobei Origenes PsJosephus aufgreift, dabei aber die These ablehnt, der Tod des J. sei die Ursache für die Zerstörung Jerusalems gewesen. Die Erinnerung an den hohen sittlichen Standard des J. ist typisch für die spätere Zeit (vgl. Eus. h. e. 2, 23, 19; Const. apost. 5, 8, 1f; Hieron. in Gal. 1, 1 u. ö.). Von Euseb u. Hieronymus etwa wird dies so betont, daß sie sogar die Aussage des PsJosephus von der um J. willen geschehenen Zerstörung Jerusalems übernehmen (Eus. h. e. 2, 23, 20; Hieron. adv. Iovin. 1, 39), ohne diesen Kausalkonnex wie Origenes explicit abzulehnen. – In theologischer Hinsicht ist J. für die Großkirche einer der hervorragenden Kämpfer gegen die Häresie, so zuerst Iren. haer. 3, 12, 14f, der J. als Zeugen der Einheit Gottes im AT u. NT aufbietet; in der Reihe der Säulen der Kirche steht J. auch bei Tert. adv. Marc. 4, 3, 3; Clem. Alex. hyp. 7 frg. 13 (GCS Clem. Alex. 3, 199); Orig. in Ex. hom. 9, 3; Didasc. apost. 24; Eus. h. e. 2, 23, 2; Const. apost. 6, 12, 1/15 u. ö. Bei Didym. Caec. in Sach. comm. 5, 54 (SC 85, 998) bekommt er den Ehrentitel θεολόγος, bei Joh. Chrys. in Gal. comm. 2, 5 ist er ὁ διδάσκαλος in Jerusalem. Ambivalenter gegen J. sind zT. die Lateiner engestellt: Marius Victorinus (in Gal. 2, 12/4) u. Augustinus (ep. 36, 22) anerkennen J. zwar als den ersten Bischof Jerusalems, zeigen sich ihm gegenüber aber wegen seines Involviertseins in den antiochenischen Konflikt (Gal. 2, 12/4) reserviert. Durch u. durch positiv wird J. dagegen bei Hieronymus geschildert, der ihn in die Reihe seiner viri inlustres an zweiter Stelle einreiht. Für die theologische Position des J. aus großkirchlicher Sicht ist auch äußerst wichtig, daß er nicht antipaulinisch eingestellt ist. Die judenchristl. Tradition wurde in diesem Punkt deutlich korrigiert. – Für die Großkirche besonders interessant war die Frage seines Verwandtschaftsverhältnisses (bzw. das seiner Brüder) zu Jesus. Drei Auffassungen stehen nebeneinander. Zum einen die Annahme der leiblichen Bruderschaft, so in Aufnahme der ältesten Tradition (Gal. 4, 4; Mc. 3, 31/35) Hegesipp (vgl. Eus. h. e. 3, 20, 1), Didasc. apost. 24, Tert. adv. Marc. 4, 19, 7 u. a., in späterer Zeit betont vertreten von Helvidius (s. Hieron. adv. Helvid.). Dagegen richtete sich aufgrund mariologischer Prämissen der kirchliche Protest: In den Ostkirchen wurde die Lösung, die Geschwister Jesu seien Söhne u. Töchter Josefs aus erster Ehe, herrschend, erstmals in Protev. Jac. 9, 2 u. ö., in der westl. Kirche bevorzugte man seit Hieronymus' Adv. Helvidium de Mariae virginitate perpetua die Cousintheorie.

IV. Jakobusliteratur. Entsprechend der großen Bedeutung der J.tradition gibt es auch eine Reihe von pseudepigraphen Schriften unter seinem Namen (W. Speyer, Die liter. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] Reg. s. v. J. der Herrenbruder). Abgesehen vom ntl. J.brief u. den genannten gnostischen Schriften sind besonders hervorzuheben: das Protevangelium Jacobi, eine Erzählung über die Geburt Marias, ihr Aufwachsen im Tempel, ihre Verlobung mit dem alten Witwer Josef u. die wunderbare Geburt Jesu, sowie die Jakobusliturgie (*Jerusalem).

E. BAMMEL, Jesu Nachfolger. Nachfolgeüberlieferungen in der Zeit des frühen Christentums = Stud. Delitzsch. 3, 1 (1988). – R. BAUCKHAM, Jude and the relatives of Jesus in the early church (Edinburgh 1990). – K. BEYSCHLAG, Das J.martyrium u. seine Verwandten in der frühchristl. Literatur: ZNW 56 (1965) 149/78. – S. K. BROWN, James. A religio-historical study of the relations between Jewish,

Gnostic, and Catholic Christianity in the early period through an investigation of the traditions about James the Lord's Brother, Diss. Brown Univ. Providence (1972). – H. v. CAMPENHAUSEN, Die Nachfolge des J. Zur Frage eines urchristl. Kalifats: ders., Aus der Frühzeit des Christentums (1963) 135/51. – H. KEMLER, Der Herrenbruder J. bei Hegesipp u. in der frühchristl. Literatur, Diss. Göttingen (1966). – D. H. LITTLE, The death of James, the brother of Jesus, Diss. Houston (1971). – W. PATRICK, James the Lord's Brother (Edinburgh 1906). – W. PRATSCHER, Der Herrenbruder J. u. die J.tradition = ForschRelLitATNT 139 (1987); Mythische Vorstellungen als Mittel der Daseinsbewältigung in der gnostischen J.tradition: H. H. Schmid (Hrsg.), Mythos u. Rationalität (1988) 195/208. – R. E. VAN VOORST, The Ascents of James. History and theology of a Jewish-Christian community = SocBiblLitDiss 112 (Atlanta 1989). – R. B. WARD, James of Jerusalem: RestQuart 16 (1973) 174/90; James of Jerusalem in the first two centuries: ANRW 2, 26, 1 (1992) 779/812. – E. ZUCKSCHWERDT, Das Naziräat des Herrenbruders J. nach Hegesipp (Euseb, h. e. II 23, 5-6): ZNW 68 (1977) 276/87.

Wilhelm Pratscher.

Jakobusklauseln s. Aposteldekret: o. Bd. 1, 556f.

Jamblich.

A. Biographisches. I. Leben. (Hauptquelle: Eunap. vit. soph. 457/61. 473, hrsg. v. Giangrande; s. ProsLatRomEmp 1, 450f; Dillon 3/18; Larsen 33/42.) J. wurde in Chalkis in Koile Syria (wahrscheinlich das heutige Qinnesrin; vgl. Dillon 4) geboren. Aufgrund seiner Sud. lex. s. v. Ἰάμβλιχος (2, 603, 22/4 Adler) in der Zeit Konstantins d. Gr. festgelegten ἀκμή hat man angenommen, daß er zwischen 265 u. 280 geboren wurde; ein Datum ca. 240/45 ist jedoch wahrscheinlicher, wenn Ariston, der die Plotinanhängerin Amphikleia zwischen 270 u. 300 heiratete, sein Sohn ist (Porph. vit. Plot. 9; A. Cameron, The date of Iamblichus' birth: Hermes 96 [1968] 374/6; Dillon 6f). J. starb vor 326, denn sein später auf Konstantins Veranlassung hingerichteter Schüler Sopatros begab sich erst nach dem Tode seines Meisters an den Hof des Kaisers (Eunap. vit. soph. 462 G.) u. genoß bereits ab etwa 327 das Vertrauen Konstantins (Soz. h. e. 1, 5, 1 [GCS Soz. 13]; Joh. Lyd. mens. 65, 21). Wenn PsIulian. Imp. ep. 181. 183/7 (238f. 240/55 Bidez / Cumont) echte Briefe eines unbekannten Briefpartners J.s sind (Bidez), zeugen sie von Ereignissen der letzten Jahre des betagten (ep. 187, 407ab) J., einer Zeit, in der Sopatros zusammen mit dem Briefpartner in Thrakien war (ep. 185, 439c). Gegen die Annahme, dieser Briefpartner sei (ep. 181, 449a) im Gefolge Konstantins (J. Bidez / F. Cumont [Hrsg.], Imp. Iuliani epistulae [Paris 1922] 228; vgl. aber Bidez 35), die zu einem Abfassungsdatum von ep. 181 um 323/24 (u. von ep. 184f um 327/28: s. ProsLatRomEmp 1, 846) führt, ist zu bedenken, daß der Briefpartner, wie auch Sopatros, am Hof des Licinius ist, wonach ep. 181 u. 184 um 317 bzw. 319 geschrieben wurden (Barnes 104, der ep. 186f um 314/15 datiert). Das J. 319 wäre also das letzte, für das bezeugt wird, daß J. noch lebte. – Als Lehrer des J. werden Anatolios u. Porphyrios genannt (Eunap. vit. soph. 457f G.; Suda aO.). Da Anatolios wahrscheinlich der alexandrinische Peripatetiker ist, der nach 270 Bischof v. Laodikeia wurde (Eus. h. e. 7, 32, 6 [GCS Eus. 2, 2, 718]), verdankt ihm J. sein Interesse an der Erläuterung aristotelischer Schriften sowie an der pythagoreischen Mathematik (Dillon 8f; O'Meara 23/5). Wenn Anatolios zudem mit dem Porphyriosschüler (Porph. in Il.: 281, 2 Schrader; vgl. ebd. 347f im Komm. zSt.) gleichzusetzen ist, liegt die Vermutung nahe, Anatolios habe den J., von Caesarea (Dillon 9) oder Alexandrien (Larsen 37/9) aus, zu Porphyrios geschickt. Daß der Christ Anatolios nichtchristliche Schüler hatte, darf nicht überraschen, wenn man an den Schulbetrieb des Origenes denkt (Eus. h. e. 6, 2f. 19 [2, 2, 518/28. 556/66]). Über einen Aufenthalt des J. bei Porphyrios auf Sizilien oder in Italien gibt es kein Zeugnis (Larsen 38f; zu Joh. Stob. 1, 49, 37 [1, 375, 24f W. / H.] s. Dillon 10_4; D. M. Schenkeveld, Prose usages of AKOYEIN ‚to read': ClassQuart 42 [1992] 129/41). Die Tatsachen, daß Porphyrios seine Schrift Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν J. gewidmet hat (Joh. Stob. 3, 21, 26 [3, 579, 21 W. / H.]) u. J. sich öfters schriftlich mit Porphyrios auseinandergesetzt hat, verraten nichts von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis der beiden (s. H. D. Saffrey, Abammon, pseudonyme de Jamblique: Philomathes, Gedenkschr. P. Merlan [The Hague 1971] 227/39). – Die Briefe des PsIulian. Imp. an J. (s. o. Sp. 1244) zeugen davon, daß dieser zu jener Zeit in Apamea lehrte (vgl. Liban. or. 52, 21; ep. 1389 Foerster). Dies schließt nicht aus, daß er früher (ab etwa 290) in Daphne bei Antiochien eine Schule geleitet haben könnte (Joh. Malal. chron. 12 [PG 97, 469A]; Dillon 12f; Barnes 105), zZt. der Herrschaft des 311 gest. Galerius. Für eine Lehrtätigkeit in Alexandrien (Larsen 41f) gibt es jedoch keine Beweise. Daß das philosophische Zentrum Apamea, wo im 2. Jh. Numenios u. der Plotinschüler Amelios (L. Brisson, Amélius: ANRW 2, 36, 2 [1987] 799f) seit etwa 270 tätig waren, den Syrer J. angezogen hat, liegt nahe (J. war aber kein Ameliosschüler, wie Saffrey aO. 231 u. Saffrey / Westerink 1, XLIV vermuten, die für einen Apamea-Aufenthalt J.s vor seiner Lehrtätigkeit in Antiochien plädieren; dagegen Barnes 105_{25}; vgl. Fowden, Man 40/2; eine Verbindung zur J.schule in Apamea in den Mosaiken mit philosophischen Themen eines dort ausgegrabenen Gebäudes vermuten J. u. J. C. Balty, Julien et Apamée: DialHistAnc 1 [1974] 267/304). – Von Einzelheiten des Schulbetriebs J.s weiß man nichts. Aus der von ihm gepflegten u. systematisierten Hermeneutik ist aber zu schließen, daß die Auslegung nicht nur platonischer u. aristotelischer Schriften, sondern auch der Chaldäischen Orakel (Lewy / Tardieu 481/5) eine beträchtliche Rolle gespielt hat. J. bestimmte (auf einer Schultradition aufbauend: Diog. L. 3, 62; Albin. introd. 4f [O. Nüsser, Albins Prolog u. die Dialogtheorie des Platonismus (1991) 32f]) die thematische Zuordnung (τάξις) der Dialoge Platons u. die Reihenfolge, in der sie gelesen werden sollten (Anon. proleg. in Plat. phil. 26 [47 Westerink]), u. darin folgten ihm die späteren Neuplatoniker (A.-J. Festugière, L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux 5e/6e s.: MusHelv 26 [1969] 281/96; M. Dunn, Iamblichus, Thrasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues: R. Baine Harris [Hrsg.], The significance of Neoplatonism [Norfolk, VA 1976] 59/80). Er verfeinerte die hermeneutischen Prinzipien der Exegese, die bei ihm zu einer Wissenschaft wird: Zielpunkt (σκοπός) oder Grundthema der einzelnen Schrift sowie das Analogieprinzip, welches die begrenzte u. streng kontrollierte Exegese ermöglicht, sind die bestimmenden Deutungskriterien. Auch hier ist J.s Vorgehen für seine Nachfolger maßgebend (Praechter 128/44 bzw. 188/204; Larsen 429/62; Dillon 54/66).

II. Werk. a. Erhaltenes. Die Schriften J.s sind größtenteils verlorengegangen. Von den erhaltenen Werken gehören vier, De vita Pythagorica (ed. L. Deubner [1937], überarb. v. U. Klein [1975]; dt. Übers. M. v. Albrecht [Zürich 1963]; ed. mit engl. Übers. J. M. Dillon / J. Hershbell [Atlanta, GA 1991]; engl. Übers. G. Clark [Liverpool 1989]), Protrepticus (ed. H. Pistelli [1888]; ed. mit frz. Übers. É. des Places [Paris 1986]; dt. Übers. O. Schönberger [1984]), De communi mathematica scientia (ed. N. Festa [1891], überarb. v. U. Klein [1975]), In Nicomachi arithmeticam introductionem (ed. H. Pistelli [1894], überarb. v. U. Klein [1975]), zu einer groß angelegten Darstellung (in wenigstens neun Büchern) der pythagoreischen Philosophie (Rekonstruktion der Bücher 5/7 aus Exzerpten bei M. Psellos: O'Meara 53/85). Ebenfalls erhalten ist die Schrift De mysteriis Aegyptiorum (ed. H. Parthey [1857]; ed. mit frz. Übers. É. des Places [Paris 1966]; ital. Übers. mit Komm. A. Sodano, Giamblico. I misteri egiziani [Milano 1984]; vgl. auch M. Sicherl, Die Handschriften, Ausgaben u. Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis = TU 62 [1957]), als Replik auf die Epistola ad Anebonem des Porphyrios konzipiert. Exzerpte von 19 Briefen J.s sind bei Joh. Stobaeus erhalten (Näheres Larsen 50f): am wichtigsten der Brief an Makedonios über das Schicksal (Joh. Stob. 2, 8, 43/8 [2, 173/6 W. / H.]). Zweifelhaft ist J.s Autorschaft der anonym überlieferten Schrift Theologumena arithmeticae (ed. V. de Falco [1922], überarb. v. U. Klein [1975]; vgl. Dillon 20f).

b. Verlorenes. Von den verlorenen Werken sind in erster Linie die Kommentare zu mehreren Dialogen Platons (vor allem zum Timaios) zu nennen (Frg.-Sammlung mit Komm.: Dillon; s. auch Larsen [Appendice 81/130], ebenfalls die Kommentare zu den Kategorien u. Analytica priora des Aristoteles [ebd. 9/77]; ob J. Kommentare zu ande-

ren Werken des Aristoteles verfaßt hat, ist unsicher [s. Dillon 21f; Larsen 53/5; gegen einen Kommentar zu De anima des Aristoteles argumentiert H. J. Blumenthal, Did Iamblichus write a commentary on the De anima?: Hermes 102 (1974) 540/56]). Aus zahlreichen Zitaten bei Joh. Stob. 1, 48, 8. 49, 32. 65; 3, 25, 6 (1, 317f. 362/85. 454/8; 3, 608f W. / H.) werden vor allem die doxographischen Aspekte der Schrift J.s De anima ersichtlich (frz. Übers. mit Anm.: Festugière 3, 177/248. 262/4; vgl. ebd. 1/26). Ein großes Werk von wenigstens 28 Büchern, die Theologia Chaldaica (Lewy / Tardieu 68f), dürfte die Deutung der Chaldäischen Orakel (É. des Places, Les oracles chaldaïques: ANRW 2, 17, 4 [1984] 2299/335) bei Proklos u. den späteren Neuplatonikern wesentlich bestimmen. – Zu anderen verlorenen Werken s. Larsen 59/63; Dillon 23/5; zu Περὶ ἀγαλμάτων s. u. Sp. 1256; Versuch einer vorläufigen Chronologie Dillon 18/25.

B. Lehre. Der systematische Ausbau neuplatonischer Lehren durch J. bestimmt die spätere Entwicklung des Neuplatonismus. Charakteristisch für seine Lehre (dazu Praechter; A. C. Lloyd, The later Neoplatonists: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1967] 272/301; Wallis 94/137; Dillon 26/53) ist die Erweiterung (meistens in Triadenschemata) u. zusätzliche Gliederung, sowohl der plotinisch-porphyrianischen Hypostasen (Näheres zur Postulierung eines dem überseienden Einen übergeordneten Prinzips sowie zur Hierarchisierung der Hypostasen Geist u. Seele: G. O'Daly, Art. Hierarchie: o. Bd. 14, 58f; *Hen; J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Sp. 994/6; zu den obersten Prinzipien s. ferner myst. 8, 2: ein schwerlich damit vereinbares Schema Erstes Eine - Dyas [πέρας / ἄπειρον] - τὸ ἓν ὄν deduziert Dillon 29/33 aus Damasc. princ. 43. 50f [1, 86. 101. 103 Ruelle]; vgl. É. des Places, La religion de Jamblique: EntrFondHardt 21 [1975] 74/7), als auch der Seelen (u. Seelenkräfte) u. Tugenden (O'Daly aO.). Auch in seiner Dämonologie (vgl. C. Zintzen, Art. Geister: o. Bd. 9, 659/64) wird zwischen den vollkommenen Hypostasen u. der Menschenseele eine Vielzahl von gereihten Zwischenwesen (Götter, Dämonen, Engel usw.) postuliert (myst. 1, 5; 2, 3; vgl. vit. Pythag. 37). Damit will J. die plotinische bzw. porphyrianische Lehre modifizieren bzw. korrigieren, vor allem die ihm dort vorkommenden Diskrepanzen logisch glätten u. mit seinem Platonverständnis sowie der Lehre der Chaldäischen Orakel (zum zusätzlichen Einfluß der Hermetica s. myst. 8, 4; Fowden, Hermes 131/41) in Einklang bringen. J. argumentiert aus ähnlichen Gründen gegen die plotinische Vorstellung eines geistigen, nicht abgestiegenen Teils der Menschenseele (vielleicht zögernd: vgl. Simplic. in Aristot. cat.: Comm. in Aristot. Gr. 8, 191, 9f u. dazu H. J. Blumenthal, Some problems about body and soul in later pagan Neoplatonism – do they follow a pattern?: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 [1983] 79): s. O'Daly aO. 58 (zur Seelenlehre J.s ferner Ps[?]Simplic. in Aristot. an.: Comm. in Aristot. Gr. 11, 5f. 89f. 240f. 313; vgl. Festugière 3, 253/6; zur [als hermetisch bezeichneten] Zweiseelenlehre [wohl rational / irrational] in myst. 8, 6 [vgl. 10, 5] s. Festugière 3, 48/50; Dillon 375/7; Finamore 163_{76}), wobei die Beobachtungen, daß der Mensch weder kontinuierlich denkt, noch ununterbrochen glücklich, noch unfehlbar ist (J. bei Procl. in Plat. Tim.: 3, 333f Diehl), eine Rolle gespielt haben. Dennoch ist die strenge ontologische Sonderung von Geist u. Seele bei J. Folge einer konsequenten Anwendung der Stufenlehre von Porph. ad Gaur. auf die Menschenseele: Auch hier übernimmt J. kritisch Lehren seines Vorgängers, er bricht weniger mit einer Tradition, als daß er sie fortsetzt u. verwandelt (W. Deuse, Untersuchungen zur mittel- u. neuplatonischen Seelenlehre [1983] 231/5). – Als Lösung des Problems der Teilhabe von Einzelnem an der platonischen Idee postuliert J. die Trias ἀμέθεκτον (transzendente Idee) - μεθεκτόν / μετεχόμενον (immanentes εἶδος) - κατὰ μέθεξιν / ἐν σχέσει (geistiges oder materielles Einzelnes), wobei die mittlere Stufe die vermittelnde Rolle spielt (in Tim. frg. 54. 60 Dillon): Die These wird ebenfalls auf die Hypostasen (wo die jeweilige μονάς dem ἀμέθεκτον entspricht) sowie die Verhältnisse Geist - Seele u. Seele - Körper angewendet. Ob das Prinzip für die erste Hypostase bei J. selber gilt u. er die Henaden-Lehre der späteren Neuplatoniker vertritt, ist umstritten (Dillon 412/6; O'Meara 82f. 204/7; dagegen Saffrey / Westerink 3, XVII/XL). – Den Nus-Stufen entsprechend, wird zwischen höherem Intelligiblem (νοητόν) = Existenz u. niedrigerem

Intellektuellen (νοερόν) = Denken (die Terminologie verrät Einfluß der Chaldäischen Orakel: Lewy / Tardieu 481/5; Theiler 257/9) unterschieden (Procl. in Plat. Tim.: 1, 308, 20/3 Diehl; myst. 1, 19; Finamore 134/44): Die denkenden Wesen sind nicht mit den Gegenständen des Denkens gleichzusetzen. Hier ist Plotin Ziel der Kritik J.s, wiederum im Interesse einer ‚reinen' platonischen Lehre. Zur Lehre J.s, daß die Art des jeweiligen Wissens durch das Wesen des Wissenden bestimmt wird Ammon. in Aristot. interpr.: Comm. in Aristot. Gr. 4, 5, 135/7; Steph. in Aristot. interpr.: ebd. 18, 3, 35f; die Lehre wirkte auf Proklos u. die späteren Neuplatoniker sowie auf Boethius (s. u. Sp. 1256). – Der Versuch J.s, seine Prinzipienlehre sowie Ontologie, Physik u. Ethik pythagoreisch-mathematisch zu deuten, baut auf Tendenzen der platonischen Tradition, die er erweitert u. systematisiert (O'Meara). – Wie seine Vorgänger glaubt J. an Abstieg u. Aufstieg der Seele, nur daß bei ihm die Entfernung der Seele vom Nus einen allein durch eigene geistige Kraft geleisteten Aufstieg ausschließt. In diesem Zusammenhang spielten die bereits von Porphyrius behandelten Lehren der Chaldäischen Orakel (vgl. Orac. Chald. frg. 110 [94 des Places]) eine wesentliche Rolle (É. des Places, Jamblique et les Oracles Chaldaïques: CRAcInscr 1964, 178/84 bzw. ders., J. u. die Chaldäischen Orakel: Zintzen, Philosophie 294/303; Cremer). Die Rettung (σωτηρία; vgl. myst. 1, 12) der Seele erfolgt nur durch Teilnahme an Riten (θεῖα ἔργα), durch die Verwendung von vorgeschriebenen συνθήματα u. σύμβολα (vgl. bes. myst. 2, 11; zur Theurgie s. E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley / Los Angeles 1951] 283/311; C. Zintzen, Die Wertung von Mystik u. Magie in der neuplatonischen Philosophie: ders., Philosophie 391/426; A. Smith, Porphyry's place in the Neoplatonic tradition [The Hague 1974] 83/141; A. H. Armstrong, Iamblichus and Egypt: ÉtPhilos 2/3 [1987] 79/88; Fowden, Hermes 126/53; Shaw; B. Nasemann, Theurgie u. Philosophie in J.s De mysteriis [1991]). Das Denken ist eine Propädeutik, ein συναίτιον (myst. 2, 11 [97, 15]) mit reinigender Funktion, die die menschliche Seele zur Aufnahme dessen befähigt, was durch die von den Göttern gesandten rituellen Symbole vermittelt wird (zum Ganzen grundlegend: Zintzen, Bemerkungen). Dem plotinischen Prinzip treubleibend, daß das Niedrige das Höhere nicht bestimmen kann, argumentiert J., daß, im Gegensatz zum Götterzwang des Zaubers, die Theurgie das Göttliche nicht zu beeinflussen versucht. Auch nicht aus eigener sittlicher Kraft, sondern durch die Götter, wird der Heilsweg der Seele vollzogen, er hängt von der θεία βούλησις (myst. 2, 11 [97, 16]; vgl. u. Sp. 1254) ab. Die Theurgie führt zur Kenntnis der Götter, wobei die gestuften Reihen der übermenschlichen Zwischenwesen eine vermittelnde Rolle spielen; sie befreit vom Leiblichen u. vom Schicksalszwang, sie macht glückselig; sie bedeutet aber auch Vereinigung (ἕνωσις) mit den Göttern u. wird als Übergipfelung des Denkens verstanden (myst. 2, 11; 3, 25), die zu Teilhabe am Guten u. seiner Schau führt (ebd. 10, 5). Im Gegensatz also zu Porphyrios, der der Theurgie eine reinigende Funktion der anima spiritalis (= pneumatischer Seelenwagen [ὄχημα]), nicht der höheren anima intellectualis, also eine vorbereitende Funktion in bezug auf den durch das philosophische Denken vollzogenen Aufstieg zum Intelligiblen u. zum Einen (bei Aug. civ. D. 10, 9) zuschreibt, betont J. die Unentbehrlichkeit der Theurgie für die Rückkehr der Seele, die ihr, den kosmogonischen Prozeß umkehrend, ermöglicht, sich mit dem noetischen Demiurgen zu vereinigen (myst. 10, 6; vgl. Shaw 13/6). – Die Lehre J.s, ohne die Philosophie Plotins u. des Porphyrios unvorstellbar, will also, ausgehend von einer anders definierten Stellung der menschlichen Seele, die Bedeutung ritueller Akte im Dienst einer philosophisch umgedeuteten esoterischen Religion (wo Mantik u. Opfer dennoch miteinbezogen werden u. einen neuen Sinn gewinnen: myst. 3 u. 5) in die Gedankenwelt seiner Vorgänger einfügen, zugleich aber deren Grunddogma möglichst unbeschadet lassen (Zintzen, Bemerkungen). Daß Verschiebungen dennoch stattfinden, ist unvermeidbar: in der Lehre vom *Demiurgen, den J., im Gegensatz zu Porphyrios, als Geist, nicht Seele, versteht (in Plat. Tim. frg. 34; Procl. in Tim.: 1, 306/8 Diehl; W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios u. J.: Zintzen, Philosophie 238/78); in der andersartigen Auffassung der Materie (in Plat. Tim. frg. 38; myst. 5, 23; 8, 3; Zintzen, Bemerkungen 324/7), die für J., im Gegensatz zu Plotin, von göttlicher Abkunft ist (die ἑτερότης der Ma-

terie widerspiegelt die der Dyas in bezug auf das Eine: in Plat. Tim. frg. 7) u. so innerhalb der Theurgie verwendet werden kann, da sie fähig ist, die Götter in sich aufzunehmen (durch die uminterpretierte kosmische Sympathieformel erklärt: myst. 3, 16. 27; 5, 9). Eine Phaidros- bzw. Timaiosinterpretation im theurgischen Zusammenhang bestimmt die Grundlage der Lehre vom Seelenvehikel (ὄχημα: in Plat. Tim. frg. 81. 84f. 87; myst. 2, 11. 14) bei J.: Das Vehikel ist, anders als bei Plotin u. Porphyrios, aus unsterblicher, ätherischer Substanz vom Demiurgen geschaffen (da auch reine Seelen ins Werden zurückkehren u. mit ihrem ὄχημα wiedervereinigt sind) u. spielt eine wegbereitende Rolle anläßlich der theurgischen Reinigung der Seele (Dillon 373/5; Finamore; W. Deuse, Rez. Finamore: Gnomon 59 [1987] 405/11). – Der Raumbegriff J.s wird von Theophrasts Vorstellung des natürlichen Orts eines jeden Körpers bestimmt, wobei J. gegen Theophrast u. mit Aristoteles eine dynamische Raumvorstellung hat: Raum als aktive Ursache u. ἀρχή hält Körper zusammen, ist keine Leere (im Sinne der Stoiker): J. bei Simplic. in Aristot. phys.: Comm. in Aristot. Gr. 9, 639f. Damit betont J. die Bedeutung der χώρα im platonischen Timaios; möglicherweise wird auch eine Harmonisierung der platonischen u. aristotelischen Lehren angestrebt (R. Sorabji, Matter, space and motion [London 1988] 202/6). – J. unterscheidet zwischen statischer u. fließender Zeit: Die statische Zeit, die jenseits der wahrnehmbaren Welt u. ungezeugt ist, zeugt die fließende Zeit; sie ist eine Substanz (οὐσία), aber keine Idee, auch nicht mit der Ewigkeit, deren Abbild sie ist, identisch; sie ist unteilbar, während das Jetzt der fließenden Gegenwart ein teilbares Zeitquantum ist. Mit dieser offenbar neuartigen Theorie will J. u. a. zur Lösung der Zeitparadoxen beitragen (in Plat. Tim. frg. 61/8; Simplic. in Aristot. phys.: Comm. in Aristot. Gr. 9, 787. 792/4; in Aristot. cat.: ebd. 8, 352/6; R. Sorabji, Time, creation and the continuum [London 1983] 33/51). – Ansätze zu einer politischen Philosophie J.s in den Werken zur pythagoreischen Lehre sowie den Briefen findet D. J. O'Meara, Aspects of political philosophy in Iamblichus: Blumenthal / Clark 66/73; ders., Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ ‚Chercheurs de Sagesse', Hommage à J. Pépin (Paris 1992) 501/10.

C. Schüler u. unmittelbare Nachwirkung. Unter den Schülern J.s (zu Sopatros, der für kurze Zeit sein Nachfolger in Apamea wurde, s. o. Sp. 1244f) hat Aidesios durch seine nach dem Tode seines Lehrers in Pergamon (Eunap. vit. soph. 465 G.; Fowden, Man 41f) begründete Schule am meisten dazu beigetragen, J.s Lehre der Nachwelt zu vermitteln. An Aidesios, der ihm seinerseits seine Schüler Maximos, Priskos, Chrysanthios u. Eusebios empfiehlt, wendet sich der junge Julian (Eunap. vit. soph. 474 G.). Durch den später in Athen ansässigen Priskos (aber auch durch den Enkel des Sopatros, nach J. Jamblich genannt) wird die Lehre J.s in Athen ab Mitte des 4. Jh. bekannt (Saffrey / Westerink 1, XXXV/XLVIII; Fowden, Man 43/5), obwohl erst Plutarch v. Athen (gest. 432) als erstes Schulhaupt der *Akademie neuplatonische Lehren vertrat (Saffrey / Westerink 1, XXVI/XXXV). Zwischen **Athen u. *Alexandria gibt es ab dem frühen 5. Jh. zahlreiche philosophische Verbindungen. Durch den Plutarchschüler *Hierokles (II) werden neuplatonische Lehren ab etwa 420 nach Alexandrien vermittelt, u. durch den Syrianschüler Hermeias werden die Alexandriner mit J.s Neuplatonismus vertraut (I. Hadot, Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius [Paris 1978]). Neben Ephesos u. Sardes (im späteren 4. Jh.) wird Aphrodisias (im 5. Jh.) zum neuplatonischen Zentrum des an J. orientierten Neuplatonismus (Fowden, Man 42f. 48). – Einige Schüler J.s wendeten sich, wenigstens teilweise, von ihm ab. Der von J. selber kritisierte Theodoros v. Asine distanzierte sich von seiner Seelenlehre bzw. Theurgie u. neigte eher porphyrianischen Positionen zu (W. Deuse, Theodoros v. Asine [1973] 12/20) oder bevorzugte Lehren des Numenios u. Amelios (testim. 6. 12 Deuse). Seine Lehren wirkten in Athen im späteren 4. Jh. (s. Iulian. Imp. ep. 12 [an Priskos] = testim. 4 D.; Liban. ep. 487 F. = testim. 5 D.) als Gegenpol zu denen J.s (Fowden, Man 44). Einen anderen J.schüler, der sich ebenfalls älteren Formen der platonischen Tradition zuwandte, überliefert Themistios (or. 23, 295b/6a). Unter den Schülern des Aidesios ist Eusebios ein dezidierter Gegner der Theurgie u. Verfechter der Dialektik (Eunap. vit. soph. 474f G.). Dennoch wird

J., neben Plotin, Porphyrios, Theodoros u. Späteren, zum Vertreter der großen einheitlich angesehenen Tradition der Platoniker (Hierokles bei Phot. bibl. cod. 214 [173a]; Procl. theol. Plat. 1, 1 [6f S. / W.]; s. J. Glukker, Antiochus and the late Academy [Göttingen 1978] 306/22). In diesen Texten ist die Rede von einer ἱερὰ γενεά, von μυσταγωγία (anderswo von einer goldenen Kette: Damasc. vit. Isid. 151 [206 Zintzen]; Marin. vit. Procl. 26 [21 Boissonade]; s. P. Lévêque, Aurea catena Homeri [Paris 1959] 41/3; W. Fauth, Catena aurea: ArchKultGesch 56 [1974] 270/95): Der Einfluß des von Platon selbst gepflegten Gebrauches der Religions- bzw. Mysteriensprache (C. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon u. Klemens v. Alex. [1987]) scheint durch. Anderswo aber wird zwischen J. u. anderen Platonikern unterschieden: So werden J., Syrian u. Proklos ἱερατικοί, Plotin u. Porphyrios dagegen φιλόσοφοι genannt (Damasc. in Plat. Phaedon. vers. I: L. G. Westerink, The Greek commentaries on Plato's Phaedo 2 [Amsterdam 1977] 172); oder J. heißt ἔνθους, Porphyrios dagegen φιλομαθής (David in Porph. proem. 4: Comm. in Aristot. Gr. 18, 2, 92, 2/7). Daß hier auf die Theurgie u. die damit verbundenen Lehren angespielt wird, ist klar. Eine (im Vergleich zB. zu Plotin: Porph. vit. Plot. 10) gesteigerte Kultfrömmigkeit J.s, der auch Wundertäter ist, Geister rufen kann u. von Wundern selber umgeben wird, ist belegt (Eunap. vit. soph. 458f. 473 G.). Die nach dem Muster des Pythagoras gepflegte Lebensart J.s, die eines θεῖος ἀνήρ, machte Schule (Fowden, Man). Von J. selbst weiß man nicht, ob sein in De mysteriis Aegyptiorum an der Deutung der ägypt. Religion bezeugtes Interesse sich in kultischen Akten ausdrückte: Dies wird aber von Proklos, der ägyptische Feiertage begangen haben soll (Marin. vit. Procl. 19), bezeugt, u. der Aidesiosschüler Antoninos soll eine Gesellschaft Gleichgesinnter bei einem Tempel in Kanopos am Nilufer gegründet haben (Eunap. vit. soph. 470/2 G.; Fowden, Hermes 182/4).

D. Jamblich u. die Christen. I. Jamblichs Verhältnis zum Christentum. Für Kenntnisse der christl. Lehren u. Schriften bei J. gibt es wenige Zeugnisse. Daß er solche erwerben konnte, entweder aus christlichen Kreisen oder durch seinen Lehrer Anatolios oder durch die antichristl. Polemik des Porphyrios, ist naheliegend. Parallele Formulierungen in De mysteriis Aegyptiorum zum AT u. NT sind aber möglicherweise durch die Chaldäischen Orakel zu erklären (Cremer 80_{360}), wie auch die Trias Liebe - Hoffnung - Glaube (myst. 5, 26; dazu Lewy / Tardieu 144; zum Einfluß auf PsDionys. Areop. eccl. hier. 3 [PTS 36, 79] s. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen [1900] 178/80): Am auffallendsten sind jedoch die Parallelen myst. 3, 29 (172, 15/7) u. Dtn. 32, 37 sowie Ps. 115, 8, u. myst. 3, 31 (176, 6f) mit Mt. 9, 35 u. 10, 2 (des Places 142_1 u. 144_2). Die ἄθεοι von myst. 3, 31 (179, 13) sind als Christen identifiziert worden (Geffcken, Ausg. 286_{35}; Nock LXXXVIII_{204}; des Places 146_1), doch ist eher an Zauberer zu denken (Cremer 33f): Es gibt ebenfalls keinen Grund, in den τινες von myst. 10, 2 (287, 6f) Christen zu sehen (s. ferner Larsen 160f). – Aus dem Fehlen antichristlicher Polemik in J.s Schriften hat man auf seinen Quietismus geschlossen u. vermutet, daß er sich von Antiochien in die erst später christianisierte Stadt Apamea (W. Liebeschuetz, Epigraphic evidence on the Christianisation of Syria: J. Fitz [Hrsg.], Limes. Akten des XI. Intern. Limeskongresses [Budapest 1977] 494f) zurückgezogen hat, um nicht in die Christenverfolgung von 303/05 verwikkelt zu werden (Barnes 105; vgl. Fowden, Man 41). Daß sein Schüler Sopatros am Hof Konstantins prominent wurde, ist auch auf J.s Quietismus zurückgeführt worden (Barnes 106; anders Bidez 35, der Eunap. vit. Soph. 462 Giangrande folgt u. argumentiert, Sopatros sei als Vorkämpfer des Heidentums ausgesendet). Die Hervorhebung der theurgischen Riten bei J. ist öfters als Zeichen einer Konkurrenzreligion zum Christentum gedeutet worden: Es gibt jedoch keine Hinweise darauf, daß J. die Theurgie so verstand, u. die Vorstellung, eine neuplatonisch gefärbte Religion könne zur heidn. Volksreligion im Gegensatz zum Christentum werden, findet man erst bei Julian. Daß andererseits J.s Lehren Parallelen zu christlichen Dogmen zeigen, liegt nahe: die göttliche βούλησις von De mysteriis (o. Sp. 1250) hat gewisse Ähnlichkeiten mit der Gnadenlehre (Zintzen, Bemerkungen 327f; *Gnade); die Lehre vom unsterblichen ὄχημα wäre mit dem christl. Auferstehungskörper zu vergleichen, wenn auch die Funktion beider ver-

schieden ist. Eine bewußte antichristl. Tendenz in vit. Pythag. ist unwahrscheinlich (skeptisch L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 [Wien 1935] 8_{15} sowie O'Meara 214). Ob der anonyme Philosoph, der in Nikomedien iJ. 303 einen antichristl. Traktat vorlas (Lact. inst. 5, 2, 2f; vgl. W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 103. 105), J.anhänger war (Barnes 105_{28}), ist nicht zu entscheiden.

II. Einfluß Jamblichs auf Christen. Die Lehren J.s wirken indirekt, durch Syrian u. Proklos, in den Schriften des PsDionysius, Joh. v. Skythopolis u. Maximus des Bekenners weiter (Koch aO.; R. Roques, Art. Dionysius Areopagita: o. Bd. 3, 1083f; ders., L'univers dionysien [Paris 1954]; M. Schiavone, Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-Dionigi [Milano 1963]; Gersh). Die Hermeneutik J.s beeinflußt die christl. Exegese sowohl im Antiochien (Theodoros v. Mops., Joh. Chrysostomos) des 4. Jh. (bis Mitte des 5. Jh.) wie auch in Alexandrien (Athanasius, Cyrill v. Alex.: A. Kerrigan, St. Cyril of Alexandria, interpreter of the OT [Rome 1952] 87/122. 190f. 238f; T. E. Pollard, The exegesis of Scripture and the Arian controversy: BullRylLibr 41 [1959] 414/29; Larsen 451/4). Dieser Einfluß ist auch in arianischen Kreisen spürbar: Eine Nachwirkung der Kratylos-Exegese des J. auf *Eunomios (Greg. Nyss. c. Eunom. 2 [GregNyssOp 1, 226/409]) ist nicht auszuschließen (J. Daniélou, Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle: RevÉtGr 69 [1956] 412/32; Theiler 302/12; A. D. R. Sheppard, Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' commentary on the Republic [Göttingen 1980] 90/2. 138/41). – Die Vorstellung des zweifachen Gewichts der Seele bei Aug. conf. 13, 10 mag von J. bei Simplic. in Aristot. cat.: Comm. in Aristot. Gr. 8, 128, 32/5 beeinflußt sein (D. O'Brien, Pondus meum amor meus [Conf. 13, 9, 10]. S. Augustin et Jamblique: StudPatr 16 = TU 129 [1985] 524/7; für Theiler 215 ist die Stelle porphyrianisch). – Die für J. charakteristische Scheidung von νοητά u. νοερά findet man bei Synes. hymn. 5, 23 (Praechter 145 bzw. 205), evtl. durch den Kommentar J.s zu den Chaldäischen Orakeln vermittelt (Theiler 256/8). Doch diese Einzelbeispiele lassen sich nicht in einen größeren Zusammenhang einbauen. Isoliert ist auch der Einfluß auf die Dämonologie des Martianus Capella 2 (R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique: RevÉtLat 36 [1959] 235/54, der an Cornelius Labeo als möglichen Vermittler denkt; vgl. Gersh 5_{14}). – Zum Einfluß der aristotelischen Kategoriendeutung J.s auf Boethius s. H. Chadwick, Boethius (Oxford 1981) 142/5. Die bei Boeth. cons. phil. 5, 6 vertretene These des zeitlosen Wissens Gottes ist auf das Referat bei Ammonios, Sohn des Hermeias, in Aristot. interpr.: Comm. in Aristot. Gr. 133/6 zurückzuführen (F. Klingner, De Boethii consolatione philosophiae [1921] 106/12; J. Gruber, Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae [1978] 378. 407/15). – Die einzige nachgewiesene Auseinandersetzung eines christl. Schriftstellers mit J. ist das Phot. bibl. cod. 215 erörterte Werk des *Johannes Philoponos gegen J.s Περὶ ἀγαλμάτων (sonst nicht bekannt; daß es sich um ein selbständiges Werk in zwei Teilen handelt, geht aus dem Bericht hervor; vgl. H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 667). Dort soll J. zwischen zwei Arten von Statuen, den angeblich vom Himmel gefallenen u. den menschlichen Künstlern offen zugeschriebenen, unterschieden u. beide als θεῖα u. θείας μετουσίας ἀνάπλεα beschrieben haben. Angesichts der nüchternen, an Platons Kunstkritik in der Politeia erinnernden Erläuterungen J.s zu Statuen in myst. 3, 28/30 hat der Photios-Bericht vermutlich mit Bildnissen im theurgisch-chaldäischen Zusammenhang (vgl. Lewy / Tardieu 495f) zu tun, obwohl J. diesbezüglich in der Regel zurückhaltender ist (myst. 2, 4; dazu Cremer 46; vgl. aber myst. 5, 23, an die Hermetica erinnernd, zB. Asclep. 23f. 37f [2, 324/8. 347/9 Nock / Festugière]: dazu Fowden, Hermes 142f; des Places 178_3; Lewy / Tardieu 247f). An der Zuverlässigkeit des Photios-Berichts, der allerdings wenig von J.s Intention u. noch weniger von der Reaktion des Joh. Philoponos (er wird J.s Argument als Götzenverehrung zurückgewiesen haben) verrät, ist nicht zu zweifeln.

E. Jamblich u. Kaiser Julian. Durch den J.schüler Aidesios, vor allem aber durch seine Schüler Maximos u. Priskos, werden von J. aufgestellte Lehren an Julian vermittelt (J. Bidez, La vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 67/81; R. E. Witt, Iamblichus as a forerunner of Julian: EntrFondHardt 21 [1975] 35/67 [unzuverlässig]; J. Matthews, The Roman empire of Ammianus [London 1989] 115/29). Julian verherrlicht J. (or. 11,

146a. 150d. 157d; 9, 188b; 7, 217b. 222b. 235a), verlangt von Priskos J.s Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln (ep. 12), verschreibt sich der Theurgie (or. 8, 172d/3a. 180b). Julians Plan, eine Kirche, die mit der christlichen konkurrieren sollte, u. vor allem ein Priestertum aufzubauen, wird vom philosophischen Priesterbild J.s (myst. 3. 5) stark beeinflußt (ep. 84a; 89ab). Julians Gebetsapologetik (ep. 89b, 302ab) basiert auf der des J. (myst. 5, 26; vgl. ebd. 1, 15; Procl. in Plat. Tim.: 1, 209/12 Diehl; Dillon 407/11). – Unter dem Einfluß Julians, aber vor allem der Schriften J.s, ist das Werk Περὶ θεῶν καὶ κόσμου des Salustios verfaßt worden (Nock XCVI/CIV; zur Identität des Verfassers mit dem Freund Julians, dem Empfänger von or. 4 u. 11, ebd. CI). Welche J.schriften Salustios, der in seinem Werk eine subtile u. implizite antichristl. Polemik treibt (Nock CII_{15}: ἀθεῖαι in Sallust. Philos. 18 [32, 27 Nock] wohl = Christen), benutzt hat, ist unsicher (nicht Περὶ θεῶν: vgl. or. 11, 157c; die These von R. Asmus, Der Alkibiades-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian [1917], ein Alkibiades-Kommentar des J. sei von Bedeutung, ist nicht beweisbar: Nock C). In seiner Behandlung des *Attis-Mythos ist Salustios (c. 4) von Julian (or. 8) abhängig (Nock L/LV). Daß Julian, sowohl in or. 8 als auch in or. 11 (s. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter [1907]), der Lehre J.s entsprechende Prinzipien anwendet, ist evident: zB. die νοητόν / νοερόν-Gliederung (or. 8, 165a/6b. 179d/80a u. ö.; or. 11, 132d/3c u. ö.); die Lehre vom Demiurgen (or. 11, 132d/3c. 141b/c; vgl. in Tim. frg. 34; Dillon 418f; Finamore 136f); Ab- u. Aufstieg der Seele (or. 8, 169d/70c. 175c); ἐπιστροφή unter Benutzung theurgischer Riten (ebd. 178b); Verwendung der im Sinne von J. uminterpretierten chaldäischen Lehre (ebd. 175b/c. 172d; or. 11, 152b u. ö.). Wieviel Julian, insbesondere in der Einzeldeutung des Kybele-Attis-Mythos sowie der Helios-Theologie, J. verdankt, ist unklar (Finamore 133/44 geht zu weit, wenn er alle vermutlichen Diskrepanzen zwischen Julian u. der chaldäischen Lehre auf J. zurückführt; nuancierter P. Athanassiadi-Fowden, Julian and Hellenism [Oxford 1981] 141/53; Julian beansprucht Originalität: or. 8, 161c): Die solare Theologie bei Macrob. Sat. 1, 17/23 (dort Attis 1, 21) darf, trotz Parallelen zu or. 11 (J. Flamant, Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du 4e s. [Leiden 1977] 659f), nicht ohne weiteres als von J. beeinflußt angesehen werden (sorgfältig Nock LII_{61}. LV; unvorsichtig Finamore 133_{29}. 137; zur Quellenfrage Flamant aO. 655/68, der auf Porphyrios schließt), kann also nicht zusammen mit or. 11 zur Rekonstruktion einer Lehre des J. herangezogen werden (Finamore 133/44). – Die Verteidigung des religiösen Gebrauchs von Statuen (vgl. Funke aO. [o. Sp. 1256] 752/5) u. die gleichzeitige Warnung gegen die Vergöttlichung der Bildnisse selbst bei Iulian. Imp. ep. 89b, 293a/5b erinnert an Iambl. myst. 3, 28/30 (bes. 3, 29 [172, 14/3, 8]). Beide Autoren bezeugen die Bedeutung von Götterbildern, sowohl im chaldäischen System wie auch in der Theurgie. Daß hier Julian gegen eine gewisse Zurückhaltung Konstantins gegenüber der figurativen Kunst in christlichem Zusammenhang (R. Lane Fox, Pagans and Christians [Harmondsworth 1986] 673/5) reagiert, liegt nahe (vgl. ebd. 133/5. 153/5; zu Julian ebd. 148f. 199; vgl. Eunap. vit. soph. 475 G.). – Julians philosophische Verbündete, vor allem Maximos u. Priskos, politisch unerfahren, arrogant, selbstgefällig (vgl. ebd. 477. 481f; Amm. Marc. 23, 5, 10f. 14; zu J. als φιλότιμος Iulian. Imp. ep. 12), schadeten seinem religiösen u. kulturellen Programm, wie Themistios (or. 28, 242bc) einsah: Julian lehnte Themistios' Hilfe ab (vgl. Fowden, Man 55f. 58f). Daß es nach Julians Tod den (im Sinne J.s) Gemäßigten (Chrysanthios u. Priskos) besser als dem fanatischen Maximos ging (Eunap. vit. soph. 477. 481f. 501 G.), war nur zu erwarten (Fowden, Man 53).

O. Ballériaux, À la recherche du Jamblique perdu ...: Serta Leodiensia Secunda (Liège 1992) 1/12. – T. D. Barnes, A correspondent of Iamblichus: GreekRomByzStud 19 (1978) 99/106. – J. Bidez, Le philosophe Jamblique et son école: RevÉtGr 32 (1919) 29/40. – H. J. Blumenthal / E. G. Clark (Hrsg.), The divine Iamblichus (London 1993). – F. W. Cremer, Die Chaldäischen Orakel u. J. de mysteriis = BeitrKlassPhilol 26 (1969). – J. M. Dillon (Hrsg.), Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta (Leiden 1973). – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1944/54). – J. F. Finamore, Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul (Chico, CA 1985). – G. Fow-

DEN, The Egyptian Hermes (Cambridge 1986); The pagan holy man in late antique society: JournHellStud 102 (1982) 33/59. – S. GERSH, From Iamblichus to Eriugena (Leiden 1978). – De Jamblique à Proclus = EntrFondHardt 21 (Genève 1975). – B. D. LARSEN, Jamblique de Chalcis (Aarhus 1972). – H. LEWY / M. TARDIEU, Chaldaean oracles and theurgy[2] (Paris 1978). – A. D. NOCK (Hrsg.), Sallustius. Concerning the gods and the universe (Cambridge 1926). – D. J. O'MEARA, Pythagoras revived (Oxford 1989). – É. DES PLACES (Hrsg.), Jamblique. Les mystères d'Égypte (Paris 1966). – K. PRAECHTER, Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon für C. Robert (1910) 105/56 bzw.: ders., Kl. Schriften (1973) 165/216. – H. D. SAFFREY / L. G. WESTERINK, Proclus. Théologie platonicienne 1/5 (Paris 1968/87). – G. SHAW, Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus: Traditio 41 (1985) 1/28. – W. THEILER, Forschungen zum Neuplatonismus (1966). – R. T. WALLIS, Neoplatonism (London 1972). – C. ZINTZEN, Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in J.s De mysteriis: Platonismus u. Christentum, Festschr. H. Dörrie = JbAC ErgBd. 10 (1983) 312/28; (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus = WdF 436 (1977).

Gerard O'Daly.

Januar s. Monat.

Ianus.

A. Nichtchristlich (Rom). I. Ursprungsfragen. a. Allgemeines. Daß I. der ältesten Schicht römischer Religion angehört, dürfte feststehen, so schwierig es ist, das nachzuweisen (im sonstigen Altitalien ist I. nicht bezeugt, s. dazu Wissowa, Rel.[2] 103; Waszink 182). Gerade weil diese Gottheit, das Numen der Durchgänge u. Tore, in die Anfangszeit Roms zurückführt (aber Tore muß es schon gegeben haben), fließen Quellen so spärlich, werden literarische Zeugnisse von unhistorischen Deutungen getrübt. Daß es eine große Zahl von Gottheiten gab, ‚die, obwohl in ältester Zeit von hoher Bedeutung, später derart verschollen sind, daß wir zu einer klaren Vorstellung von ihrem Wesen u. ihrer Bedeutung nicht mehr gelangen können', räumt zB. Wissowa, Rel.[2] 153 zu Quirinus ein (zu I. s. hier Latte, Röm. Rel. 136). Zur Dürftigkeit der echten Quellen standen schon in Republik u. Kaiserzeit Art u. Umfang verschiedenster Kombinationen in auffallendem Mißverhältnis. Die Rekonstruktion eines eventuellen Urzustandes sieht sich zwangsläufig auf Reste archaischen Sprachguts, mit Einschränkung auch auf eine nicht minder problematische Hinterlassenschaft an Denkmälern angewiesen (weder Statuen noch Bauten, die I. repräsentieren, sind auch nur bruchstückhaft erhalten). Von einem I.kult zu sprechen, ist nicht ohne Bedenken; I. steht nicht im altröm. Festkalender, hatte keinen Priester, einen Flamen schon gar nicht (ebd. 135; Waszink 188 mit Holland 133_{110}. 265; Eisenhut 1313 [mit Latte, Röm. Rel. aO. gegen Wissowa, Rel.[2] 103, der wie Roscher den Rex sacrorum als I.priester sehen wollte]; irrig u. a. auch P. Grimal, Röm. Kulturgeschichte [1961] 145); römische Weihungen an ihn fehlen (die ganz wenigen, die es gibt [Roscher 28f; Wissowa, Rel.[2] 107_1], stammen fast ausnahmslos aus Provinzen [bes. Donaugebiet u. Africa] u. applizieren hier wahrscheinlich auf eine einheimische Gottheit: Latte, Röm. Rel. 136_1); Gebete zu ihm kommen in bestimmten Zusammenhängen vor, passen aber nicht immer zu dem, was andere Texte oder was Münzen zu sagen scheinen. Ob es irgendwann I.tempel gab, u., wenn ja, ob sie im strengen Sinn Tempel waren, läßt sich ebenfalls schwer sagen. ‚Von einem Kult ist nichts bekannt' (Bömer 33 zu Ovid. fast. 1, 257). Wenn I. eine echt röm. Gottheit gewesen sein soll, verwundert es auch, ihn in Dokumenten der Romideologie nicht vorzufinden (C. Koch: Gymn 59 [1952] 139; Bömer 18f). Infolge all dieser u. anderer

Merkwürdigkeiten ist die Forschung heute über Kontroversen immer noch nicht hinausgelangt (u. a. Fauth 122f); es wäre auch wenig empfehlenswert, so zu tun, als könnten wir je über einen alleräItesten I. endgültig Sicheres in Erfahrung bringen (vgl. Waszink 177). – Unerläßliche methodische Vorbedingung ist, die Entstehungs- oder Abfassungszeit der verbliebenen Zeugnisse zu berücksichtigen; ein Text Catos d. Ä. (vgl. A. Hermann: o. Bd. 2, 927/30) muß mehr Aussagekraft haben als ein spätantiker (falls er nicht quellenkritisch als ebenbürtig erweisbar ist). Eine synchronisch angelegte Beschreibung als Komplex sämtlicher irgendwann vorkommender Merkmale (I. als Gott der Tore, der Eingänge, Türen, Anfänge, Monate u. Jahre, ja der Zeit überhaupt [u. a. Simon 618; vgl. Roscher 29/38]) hält der gebotenen historischen Prüfung kaum stand. – Frühchristliche Stellungnahmen zu I. befassen sich nur mit einem Teil der antiken I.deutung; überwiegend trifft man sie in apologetischen Texten, die in ihre Götterkritik auch I. einbeziehen. I.denkmäler (Tempel, Statuen) werden dabei nicht als solche diskutiert, so daß die schwierigen Teilgebiete der bildlichen u. monumentalen I.tradition in diesem Art. nur gestreift zu werden brauchen.

b. Name u. Wort. Etymologisch gehen Name u. Wort I. auf eine Wurzel zurück, die so etwas wie ‚hindurchgehen' bedeutete (u. a. Bömer 18 zu Ovid. fast. 1, 89 mit Lit.; Waszink 177). I. als Name wie als Appellativum (Gegenstandsbezeichnung) bezieht sich auf ‚Durchgänge' (für ‚Riegel' als Grundbedeutung [Simon 618] spricht nichts): I. ist ‚Durchgang' als Gottheit u. als Bauwerk, wie Vesta zugleich Herd u. Göttin des Herdes (vgl. auch Roscher 29). Höchstwahrscheinlich sind ianus, aber auch ianua (u. Verwandte), d. h. die Appellativa, aus dem Namen herzuleiten, nicht umgekehrt, wie man früher meinte (Waszink 177 mit Lit.). Eine der Schwierigkeiten ist ja, daß oft schwer zu entscheiden ist, ob I. oder ianus zutrifft, ob also der Name I. oder die Gegenstandsbezeichnung ‚Durchgang', ‚Tor' vorliegt (Vesta dagegen ist stets Name). Denn ursprünglich sahen die Römer in I. sozusagen den ‚Geist' der Torbögen, der sich in den einzelnen ‚Durchgängen' konkretisierte. Wer also das Wort IANUS aus der Majuskelschrift zu transskribieren hatte, mußte entscheiden, ob es sich bei dextro iano (Livius), ianus medius (u. a. Cicero, Horaz), ianus geminus, ianus Quirinus usw. um das (bzw. ein) ‚Tor' handelte (u. a. Cic. nat. deor. 2, 67; Liv. 2, 49, 8 [dextro iano, wie Ovid. fast. 2, 201]; Liv. 41, 27, 13; Suet. vit. Aug. 31, 5; vit. Dom. 13, 2; Porph. Hor. sat. 1, 1, 53 [ebd. 1, 20 pr.: Ianus heißt ein vicus; Sil. Ital. 12, 718 steht Ianus für die Truppen vom Ianiculum]) oder um I. als den Beschützer der ‚Durchgänge'. Es gab viele Iani bzw. iani (Ovid. fast. 1, 257; s. Bömer 33 zSt.). Anders als zB. Vesta hatte I. nicht nur keine Priesterschaft, kein Fest u. keinen Tempel; anders als ihr u. allen Gottheiten sonst fehlt ihm sogar die Eindeutigkeit der Lautung: sein Name gehört zuweilen zum konsonantischen Paradigma oder zu dem der u- statt der o-Deklination (aram Iani patri … fecit: CIL 11, 5374 [dazu Wissowa, Rel.[2] 106f; Latte, Röm. Rel. 136_1]; Ianis hieß I. angeblich [Eisenhut 1311] bei den Saliern, so Tert. nat. 2, 12, 27 [CCL 1, 63]; apol. 10, 7 [ebd. 106]; Genitiv Ianūs Porph. Hor. sat. 1, 20, 1; CIL 10, 4660 [frühe Kaiserzeit]). Auf einen alten u-Stamm führen auch Derivate wie ianua, ianualis (Varr. ling. 5, 165 [Ovid. fast. 6, 165 ianalis]) oder Ianuarius (beider wirkliche Beziehung auf [oder zu] I. [oder ianus] bleibt unsicher; vgl. Eisenhut 1311; er folgt J. H. Waszink: Gnomon 34 [1962] 448 zu Ianuarius; W. Sontheimer, Art. Ianuarius: KlPauly 2 [1967] 1311). Auch ianiculum (Ianicularius mons: Serv. Verg. Aen. 6, 784) läßt sich nicht ohne weiteres aus I. ableiten, um das Postulat eines I.heiligtums auf dem Ianiculum zu begründen (dies bei Roscher 22/5; vgl. Waszink 181 zu Holland 224/33); es könnte auch hier das Appellativum zugrundeliegen, so wenig auch die Endung -culus bislang erklärt ist. ‚Eindeutig ist die Verbindung jedenfalls nicht' (Bömer 32 zu Ovid. fast. 1, 245; ebd. mehr Lit.; Latte, Röm. Rel. 132f; abwegig: Simon 618 [der Höhenzug Ianiculum habe die Form eines Riegels]).

c. Zuverlässigkeit religionsgeschichtlicher Quellen. Wem das hohe Alter eines I.kultes außer Zweifel stand (u. a. Wissowa, Rel.[2] 103; Simon 618 [gemäß zB. Dion. Hal. ant. 3, 22, 7: ἐπιχώριος θεός = deus indigena]), berief sich gern auf hauptsächlich dreierlei: auf das Salierlied (u. a. Roscher 15; Simon 618), auf Nachrichten über das tigillum sororium u. auf die Tatsache, daß die uns zugänglichen Texte die Stiftung des sog. I. geminus

auf Romulus oder Numa zurückführten. Nun scheint das Carmen Saliare einen I. anzurufen (Varr. ling. 7, 26; Roscher 15 [Joh. Lyd. mens. 4, 2 mit allerdings anachronistischer Erläuterung; vgl. Macrob. Sat. 1, 9, 14; Holland 266/8]), jedoch ist auf einen Text, den die Salierpriester selbst nicht mehr verstanden (Quint. inst. 1, 60, 40), wenig Verlaß (Latte, Röm. Rel. 1_1. 114/6, bes. 116). Allein die I.epiklese ergibt nicht viel, denn die Kultgottheiten dieser alten Priesterschaft waren naturgemäß Mars oder Quirinus (Liv. 1, 20, 4; 5, 52, 7; Stat. silv. 5, 2, 129/31). Daß ihre carmina antiquissima I. als deus deorum angerufen hätten (Macrob. Sat. 1, 9, 14; vgl. ebd. 16), ist eine ebenso unrömische (Eisenhut 1313) wie anachronistische Vorstellung (s. dazu u. Sp. 1270f). Die Nachrichten zum I. Curiatius nun im Zusammenhang mit dem sog. sororium tigillum (Fest. 380, 5f Lindsay; vgl. Paul./Fest. 399, 1 Linds.); Dion. Hal. ant. 3, 22; vgl. Liv. 1, 26, 13 [nach ihm Vir. ill. urb. Rom. 4, 9: expiandi gratia sub tigillum missus; quod nunc quoque viae superpositum Sororium appellatur]) sind inzwischen einleuchtend entschlüsselt (Latte, Röm. Rel. 133f; Waszink 182. 186 [hier mit Kritik an Holland 265/85]): es handelt sich um einen ‚rite de passage' für junge Männer beim ersten Eintritt in ihre Kurie, nämlich um das Durchschreiten eines Bogens, der von drei Balken gebildet war (Fest. [380, 18f Linds.]: duo tigilla tertio superiecto; weniger deutlich Liv. 1, 26, 13 [vgl. W. Speyer, Art. Holz: o. Bd. 15, 98]). Die Altäre dort für I. u. *Iuno müssen später hinzugetreten sein (so kam es zum I. Iunonius Macrob. Sat. 1, 15, 19). Zunächst hieß der Bogen I., weil er ein Durchgang war (u. insofern Erscheinungsweise des I.numens). Das beweist gewiß ein hohes Alter des I., nicht jedoch eines I.kults im Sinne der offiziellen Religio Romana (Wissowa, Rel.[2] 103 subsumierte ihn noch [vor Iuppiter] unter ‚Staatsreligion'). Schließlich zum ‚uralten numanischen I.' (Roscher 20): so oft antike Schriftsteller I. in die Königszeit datieren, wenn auch nur im Zusammenhang mit dem I. geminus, behaupten sie zwar das hohe Alter, aber die Zuschreibung an die sagenhaften Urkönige Romulus oder Numa ist ja schon Ausfluß ideologischer Vorstellungen u. kann natürlich den heutigen Historiker nicht binden (so hatte eine Berufung auf Numa für eine Reihe religiöser Einrichtungen u. kultischer Vorschriften legitimierende Funktion; vgl. Bömer 415 Reg. s. v. Numa; Latte, Röm. Rel. 268f).

d. Ianus pater. Daß die Prädikation ‚pater' auch I. zukam, reihte ihn, zumindest für römische Ohren, in die Gruppe der alten u. höheren Götter ein (pater = religionis nomen, Serv. Verg. Aen. 3, 89 [Wissowa, Rel.[2] 26]; so dann auch etwa beim pater patratus im Fetialritus). Ältester Beleg für die Nominativform ist ein Frg. aus der parodierten ‚Götterversammlung' des Lucilius (19/21; 20f: Mars Ianus Quirinus pater; nicht unähnlich später Seneca [apocol. 9, 2]). Aber schon ein gutes Halb-Jh. früher als der Satirendichter bezeugt Cato d. Ä. den ‚Sitz im Leben' des Wortpaars als Epiklese in Gebeten, hier als Teil des Ernteritus (agr. 134, 1/4). Ehe Ceres ihre porca praecidanea (Latte, Röm. Rel. 69) erhält, soll der Vilicus sich mit dem Voropfer (tus et vinum [s. Wissowa, Rel.[2] 611 Reg. s. v. tus ac vinum]) an I., Iuppiter u. Iuno wenden. Es folgen je zwei Gebete an I. u. Iuppiter (nicht an Iuno). Cato agr. 141, 2 verbindet anläßlich der Lustratio agri ebenfalls I. u. Iuppiter beim Voropfer, das Hauptgebet richtet sich aber an Mars pater. Daß beide Male I. den Anfang macht, ohne Hauptperson zu sein (übrigens so wenig wie Iuppiter), scheint bereits auf die pontifikale Vorschrift zurückzugehen, beim Opfer zuerst I. zu bedenken (Cic. nat. deor. 2, 67, s. A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis de natura deorum 2 [Cambridge, MA 1958] 723f), ja überhaupt im Kult mit ihm ‚anzufangen'. Bei I. lägen die Anfänge, sagt schon Varro (ant. rer. div. frg. 236 Cardauns: penes Ianum … sunt prima), u. bezeugt damit eine offenbar traditionelle Gemeinsamkeit mit Iuppiter (wie anderwärts mit Vesta, s. u. a. Iuvenal. 6, 386). In den hergehörigen Texten fließt zweierlei zusammen: einmal jene pontifikale Anweisung, zum andern die Annahme, mit I. pater beschwöre man einen der ältesten Götter Roms (ebd. 393f: dic, antiquissime divum, … Iane pater [d. h. ‚hast du nichts Besseres zu tun als auf abergläubische Weiber zu hören?']). Bezeugt ist die Kombination I. pater speziell für den Privatkult (s. jedoch oben zu Lucilius); wenn es noch im 4. Jh. nC. in einem poetischen Gebet heißt Iane pater, Iane tuens, dive biceps, biformis usw. (u. Sp. 1266), so rücken hier zu I. pater in hymnischer Häufung Prädikationen, die von Haus aus mit ihm nichts zu tun

haben; der I. biformis usw. (u. Sp. 1267) gehört in die Öffentlichkeit der Foren, nicht ins bäuerliche Anwesen (wie die Grenzen sich verwischten, zeigt u. a. Plin. n. h. 36, 28 [I. pater ist ein angebliches von Augustus aufgestelltes I.standbild]). Freilich ist er in dieser Rolle, d. h. im Hauskult, wie gesagt, auch nicht konstitutiv, da schon Cato ihn nur nennt, weil er nach pontifikalem Reglement an den Beginn einer kultischen Handlung gehörte, nicht weil er Hauptgott eines Privatkultes war. So bietet Cato zwar das älteste literarische Vorkommen des I., aber keineswegs Auskunft über einen ursprünglichen I. (reichlich Stellen hat [mit Lit.] auch Pease [s. o.] gesammelt).

e. Ianus im Krieg. Im Text der testatio eines (schwerlich authentischen) Fetialengebets gibt Livius (1, 32, 9): Iuppiter et tu, Iane Quirine, dique omnes caelestes (dazu Ogilvie 131f). Hier zuerst, nämlich zwischen 27 u. 25 vC., begegnet die ‚augusteische' Verbindung I. Quirinus (u. Sp. 1267). I. erscheint im Zusammenhang mit Krieg. Archaisierend ist auch das Gebet Liv. 8, 9, 6: Iane (an erster Stelle, ohne pater), Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona … (s. Wissowa, Rel.[2] 19). Ursprünglich dürfte die Reihe Iane, Iuppiter, Quirine gelautet haben; als die betreffende Funktion des I. verblaßt war, ging er als I. Quirinus in kriegerischen Kontext über (Ogilvie 132). Bemerkenswert, daß gerade die Verbindung zum Krieg, von der etwa Cato gar nichts spüren läßt, für die augusteische Restauration des I. geminus als I. Quirinus maßgebend war. Unabhängig davon ist noch in der frühen Kaiserzeit gelegentlich I. mit ‚Krieg' assoziiert worden (Lucan. 1, 62 belliger; Stat. silv. 4, 3, 9 limina bellicosa Iani; Roscher 40f), wie immer das zu verstehen ist (nur Poesie, evtl. in der Tradition der Belli portae, die I. bewacht [Verg. Aen. 7, 601/22 ~ Enn. ann. 226 Skutsch]?). Im Kern führt das auf die von den Augusteern aus der Annalistik aufgegriffene Hypothese zurück, den I. geminus (den Ausdruck hat zuerst Varr. ling. 5, 156) habe Numa (o. Sp. 1263) als index pacis bellique aufzustellen befohlen (Liv. 1, 19, 1/4; zuerst Varr. ling. 5, 165 aus Piso [Konsul 133 vC.; Piso frg. 9 (H. Peter, Historicorum Romanorum reliquiae[2] [1967] 1, 124)]; statt index auch argumentum: Vell. 2, 38, 3; Plin. n. h. 34, 33; Flor. epit. 1, 19). Die angebliche Maßnahme in sagenhafter Königszeit fand naturgemäß die verschiedensten Begründungen (vgl. bereits Roscher 19). Fest steht heute, daß nicht die Schließung (Ianum claudere) ursprünglich das Entscheidende gewesen sein kann, sondern das Offenhalten des Tores (vorausgesetzt, den Nachrichten über den älteren I. geminus ist überhaupt historisch zu trauen; manche Gelehrte vermuten, Piso [frg. 9] habe sich für seine Aitiologie von Ennius [ann. 226] anregen lassen [Latte, Röm. Rel. $132f_3$]).

f. Ianus bifrons (biformis, biceps, geminus). Die Vorstellung eines doppelköpfigen I., die mit seiner Funktion als ‚Wächter' des Mars- oder Kriegstores zusammenhängen mag, findet sich erstmals in der röm. Kupferprägung der 2. H. des 3. Jh. vC. (Material u. Lit.: Simon 620f). Unstrittig ist wohl, daß hier durchweg wirklich I. gemeint ist, wenn auch unklar bleibt, wie der Bildtyp sich zu anderen Versionen einer doppelköpfigen Gottheit auf Münzen verhält (vgl. ebd. 620; daß dieser I. ‚etwas grundsätzlich anderes' darstelle [ebd.], ist freilich die Frage, denn es gab ja den doppelköpfigen Hermes, Apollo usw.; vgl. Latte, Röm. Rel. 135_4). – Da ein als bärtiger Doppelkopf auf Münzen standardisierter I. auf einem Aes grave zuerst 225/217 vC. bezeugt ist (Simon 621 Abb. 10), liegt hier für uns der Terminus post quem der nachweisbaren röm. I.tradition überhaupt (der Kopf ist nie durch Legende benannt, aber spätestens Ovid. fast. 1, 229f war der Münztyp fest mit I. verknüpft). Denn über die literarischen Quellen zu den I.denkmälern führt kein Weg hinter dieses Datum zurück, da weder Plin. n. h. 34, 33 zuverlässig informiert (s. Wissowa, Rel.[2] 105 zur ‚Torheit der landläufigen Ansicht'; Börtzler 167f; anders Simon 620) noch die Notiz Varros (ling. 5, 164f) zu den drei innerstädtischen Toren, hier zur porta Ianualis (dicta ab Iano) u. dem dabeistehenden Iani signum auf Piso zurückgeht (ihm gehört einzig, was Varros Satz von et ius ibi institutum an mitteilt; anders Simon 620). Auch daß C. Duilius iJ. 260 vC. einen I.tempel gestiftet habe, wird immer wieder behauptet, ist aber genaugenommen nicht zweifelsfrei belegt, da Tac. ann. 2, 49 nur von der Umwidmung eines von Duilius am Forum holitorium errichteten Tempels durch Augustus u. Tiberius berichtet (Iano templum … dedicavit [scil. Tiberius, iJ. 17 nC.].; s. E. Koestermann, Cornelius Tacitus,

Annalen Bd. 1, Buch 1/3 [1963] 345). Die ältesten verläßlichen Nachrichten über I.denkmäler ergeben die Jahre 47/45 vC. (Varro) als Terminus ante quem; auf keinen Fall beweisen sie eine archaische Bildtradition. Hier bleibt der I. biceps auf Münzen das Älteste (der Münztyp ist bis in die Zeit des *Commodus belegt, der stehende I., offenbar als Urkönig verstanden [u. Sp. 1268], erscheint auf Münzen zwischen Hadrian u. *Gallienus [Simon 621]). – Die Rede vom I. bifrons (u. a. Ovid. fast. 1, 89), biceps (u. a. ebd. 1, 64; Pont. 4, 4, 23) oder biformis (fast. 5, 424) ist nun bis in die Spätantike geradezu stereotyp geworden (Stellensammlung: Roscher 16). Unsere literarischen Quellen verstehen darunter teils den I. geminus (dieser Ausdruck war nicht terminologisch, s. Plin. n. h. 33, 45 [I. geminus vom Münzbild]), umgekehrt konnte das Bauwerk am Forum, für Roscher 16 noch ein ‚zweifellos uraltes Heiligtum', Iani templum heißen (Serv. Verg. Aen. 1, 291), zuweilen auch porta Iani (u. a. Liv. perioch. 1a; Flor. epit. 1, 19; I. geminus neben portae belli: Porph. Hor. sat. 2, 1, 255 [zu I. als custos pacis]; Serv. Verg. Aen. 1, 294) oder einfach I. (Liv. 1, 19, 2). Nicht minder bezeichnend ist ja das Nebeneinander von I. Quirinus (eine Benennung, die in der röm. Literatur wenig Echo fand) u. πύλη Ἐνυάλιος im Tatenbericht des Augustus (Res gest. div. Aug. 13; über den Unterschied zu I. Quirini Hor. carm. 4, 15, 9 sollte man nicht einfach hinweggehen, wenn feststeht, daß Quirinus neben I. sonst Adjektiv ist [Roscher 41; Latte, Röm. Rel. 113]). – Während der Kaiserzeit werden, namentlich in der Poesie, die ehedem getrennt geführten I.anschauungen, also besonders I. pater dort, I. biformis hier, unter dem Einfluß der I.allegoresen nicht mehr unterschieden: Iane pater, Iane tuens, dive biceps biformis, o cate rerum sator, o principium deorum, stridula cui limina, cui cardinei tumultus ... (Sept. Ser. carm. frg. 23 Morel / Büchner). Alle nur erdenklichen Züge der I.tradition hat Macrobius gebucht, eine Bilanz alles dessen, was es hier seit spätrepublikanischer Zeit an Daten u. Gedanken gab; er schenkt uns dabei auch Namen wie Nigidius Figulus u. Messala (augur), auf die ein Großteil der I.spekulation zurückgeht (Macrob. Sat. 1, 9). In seiner Rolle als regelrechte Universalgottheit konnte I. sogar in die spätplatonischen Hymnen des Proklos eingehen (hymn. 6, 14f Vogt [angerufen werden I. u. *Hekate]; Börtzler 164f; *Hymnus).

II. Sekundäre Deutungen. a. Urkönig Ianus (Geschichte). Der älteste uns verfügbare Text, der von I. als Herrscher im vorröm. Latium spricht, ist Vergils Aeneis. Die Boten des **Aeneas bewundern im Palast des Latinerkönigs Picus *Imagines maiorum, nämlich Standbilder seiner fürstlichen Ahnen (ordo avorum: Aen. 7, 177), darunter auch Saturnus senex u. Iani bifrontis imago (ebd. 180). Die Verse sollen die Anfänge des latinischen Königtums idealisieren (Binder 136 mit Lit.). Von einem urzeitlichen Königtum Saturns erzählt uns allererst Vergil. Wie aus Tert. nat. 2, 12, 26 (CCL 1, 63); apol. 10, 7 (ebd. 106), kombiniert mit Min. Fel. Oct. 23, 9, hervorgeht, dürfte jedoch vor ihm der Annalist Hemina (2. Jh. vC.) die entsprechende Gründungssage verbreitet haben (hist. frg. 1 [Peter aO. (o. Sp. 1265) 1, 98]; Schmidt 101). Aeneas nun erfährt von Euander, daß Saturn einst in Italien als Kulturheros gewirkt habe (Aen. 8, 319/25; vgl. Plut. vit. Num. 19, 5), nach der gastlichen Aufnahme durch I. An beider Doppelkönigtum erinnerten, so Vergil, die Reste ihrer Burgen auf dem Kapitol (so Binder 134). Man hat versucht, aus Unstimmigkeiten in der Konkurrenz zwischen Saturn u. I. auf ein Prae des I. in der Sagentradition zu schließen (Schiebe). Ovid, hier abhängig von Vergil, läßt den I. selbst sagen, daß er Saturn einst Gastfreundschaft gewährt u. mit ihm geherrscht habe (fast. 1, 235/46; dazu Bömer 30/3). Fortan war die Sage Bildungsgut. Sie kombiniert die Annahme eines urtümlichen I. mit dem Motiv der *Aetas aurea; Vergil war außerdem um aitiologische Erklärungen altehrwürdiger Stätten Roms bemüht. So wurde I. auch auf (ps-) historische Weise ein ‚Gott des Anfangs'. Schon in augusteischer Zeit verband sich mit dem Gedanken eine Aitiologie des Ianiculum (u. a. Serv. Verg. Aen. 8, 319), an dem nun wieder Saturn oder I. (der zu diesem Zweck als exul ausgegeben werden mußte) zu Schiff angekommen sein sollten (so phantasierte man demgemäß auch über die sog. Prora-Münzen [o. Sp. 1266; Hygin.: Macrob. Sat. 1, 7, 19; Serv. Verg. Aen. 8, 357]). Die Ursprungssage (s. u. a. noch ebd. 3, 407) wuchs sich in der Spätantike zu einer kaum entwirrbaren Vielfalt von Versionen aus (das Material bei Roscher 22/5).

b. Frühe Allegoresen (Zeit[en], Kosmos). 1. Herr des Kalenders (Tag, Monat, Jahr). Aus der pontifikalen Vorschrift (I. am Anfang von Gebet u. Opfer) mag sich die Idee entwickelt haben, I. sei überhaupt ein Gott der Anfänge; es läßt sich ja nicht leicht klären, was I. als ‚Durchgang' bzw. ein I. biformis mit I. als ‚Anfang' zu tun haben soll (Eisenhut 1312; ein Erklärungsversuch u. a. Roscher 36f; Wissowa, Rel.[2] 109 sah hier kein Problem; die Quelle zu Macrob. Sat. 1, 7, 20 koppelte I. biformis u. ‚Zeit'). Die Frage ist, ob bereits die Pontifikalreligion außer der Kultvorschrift auch die symbolische Ausdeutung (*Allegorese) aufgebracht hat (so Latte, Röm. Rel. 134). Jedenfalls wurde so I., neben seinen sonstigen Funktionen, auch für den Beginn von Zeitabschnitten zuständig: von Tag, Monat, Jahr. Eine erste Verallgemeinerung verdanken wir Varro (ant. rer. div. frg. 236 Cardauns: penes Ianum ... sunt prima). Er ist bestrebt, sie mit der überkommenen Führungsrolle Iuppiters in Einklang zu bringen (zu I. u. Iuppiter s. o. Sp. 1264), u. mußte, Stoiker der er war, an passenden I.deutungen lebhaft interessiert sein. Bemerkenswert, daß er dem pontifikalen ‚Anfangs'-Gebot gar den Aufbau seines Buches unterwirft (ant. rer. div. frg. 263). In Wirklichkeit habe er allerdings mit Caelum begonnen, d. h. er setzt bereits eine kosmologische I.deutung voraus (s. u.). Als Schirmherrn des Tagesanfangs finden wir I. dann schon (scherzhaft: Burchett 20) von Horaz angerufen (Hor. sat. 2, 6, 20/3 [wenige Jahre vor Actium]); der Dichter kennt also I. als diei dominus (Serv. Verg. Aen. 7, 607). Ovids Kalenderdichtung stellt ihn an den Kopf seines Werkes u. damit zugleich des Jahres (Ovid. fast. 1, 65, hier erstmals die [ursprünglich fernliegende] Verknüpfung mit I. als anni tacite labentis origo; nicht minder kunstvoll Martial. 8, 2, 1: fastorum genitor parensque Ianus; später u. a. Serv. Verg. Aen. 607 [deus ... anni]). Den Namen des seit 153 vC. ersten Monats mit I. zu verbinden, lag natürlich nahe (u. a. Ovid. fast. 2, 48. 51; met. 14, 334 [mensis Iani]; Martial. 12, 31, 4; Serv. Verg. Aen. 607; besonders eindrucksvoll formuliert Lucan. 5, 6f [dies ... qui ... primus colit ducentem tempora Ianum]). Poetische Konsulats- u. Kaiserpanegyrik schlossen hier an. So feiert Ausonius den kaiserlichen Konsul des neuen Jahres mit einem Gedicht, dessen Refrainzeile lautet: Iane, veni, novus annus, veni, renovate veni sol (Auson. 3, 5 Prete; ebd. v. 37 ist I. synonym mit novus annus). Wenig später preist der Dichter *Claudianus (II) seinen Helden Stilicho als Friedensgaranten: tiefer *Friede läßt dank seiner Stärke das I.tor geschlossen bleiben (Claud. Stil. 2, 287: et Ianum pax alta ligat). Kampfspiele zu Ehren des jungen Kaisers Honorius sind politisch harmlos u. widersprechen, so Claudian, der willkommenen Abwesenheit des Krieges nicht (vgl. S. Döpp, Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians [1980] 238f); I. (als bella premens) bleibt auf Dauer u. unverbrüchlich in seinem Verlies (Claud. paneg. VI. cons. Hon. 637/9); jene spielerischen Waffengänge in der Arena sind ein Geschenk des I., mit dem er dem Frieden huldigt; u. zur feierlichen Eröffnung des neuen Jahres (404 nC.) bekränzt man den I. geminus: iamque novum fastis aperit felicibus annum | ore coronatus gemino (ebd. 640f). Möglicherweise reagiert Claudian, indem er, anders als in früheren Darstellungen solcher Spiele, ihren friedlichen Charakter betont (laut Plin. paneg. 33, 1 dienten sie der Wehrertüchtigung), auf christliche Kritik an den Gladiatorenspielen (Döpp aO. 239; jedenfalls greift er hier in die zeitgenössische Diskussion über sie ein [noch in demselben Jahr wurden sie ja endgültig verboten]; s. W. Weismann, Art. Gladiator: o. Bd. 11, 38/43).

2. Inbegriff der Welt. Schon Varro konnte, wenn Augustin zuverlässig zitiert, erstaunlicherweise von lateinischen Dichtern melden, sie interpretierten I. als ‚Himmel' (ant. rer. div. frg. 232 Cardauns); im Zusammenhang der o. Sp. 1269 schon angeführten Stelle teilt er mit, außerdem hätten manche I. als ‚Welt' verstehen wollen (alii dixerunt esse mundum: frg. 263 C.; Börtzler 143_{23}; evtl. polemischer Einschub Augustins). Damit war I. in den Griff stoisch-platonischer Philosophen u. Dichter in Rom geraten u. konnte sich zu einer Art Allgottheit entwikkeln, bis hin etwa zum deus deorum (Macrob. Sat. 1, 9, 14. 16). In kosmogonischer Deutung konnte I. den Weltanfang, die Weltschöpfung, ja das uranfängliche Chaos verkörpern (dies letzte ps-etymologisch auf χάζειν [u. so im Lat. auf hia-nus bezogen] / hiare gegründet [Ovid. fast. 1, 103 aus Verrius, s. Bömer 20 zSt.]); aus Macrobius (Sat. 1, 9, 14) wissen wir, daß bereits M. Valerius Messala augur (Konsul iJ. 53

vC.) solche Gedanken vertreten hat (das macht klarer, auf wen etwa sich Varr. ant. rer. div. frg. 232 C. bezog; anderes u. a. bei Wissowa, Rel.[2] 107/9; allgemein u. umfassend zum ganzen Börtzler; zu Messala s. ferner W. Spoerri, Späthellenist. Berichte über Welt, Kultur u. Götter [Basel 1959] 97/101). Während sich Varros Gewährsleute, wenn sie I. mit mundus oder caelum gleichsetzen, auf ,Chaos' als Weltzustand reflektierten, dachten Autoren wie Ovid hier an I. als an eine Gottheit, die ,Welt' überhaupt erst zustandebringt (vgl. Börtzler 136f). Ovid hat außerdem Spekulationen des Nigidius Figulus benutzt (Ovid. fast. 1, 115/44; vgl. Börtzler 117/24), wie denn überhaupt dieser Dichter seine Kunstfigur I. alle erdenklichen literarischen u. philosophischen Mittel anwenden läßt, um sich selbst anzupreisen (Ovid nutzt das gesamte inzwischen bestehende I.spektrum zu unterhaltsamster Darstellung seiner I.epiphanie; als seriöse ,Quelle' [etwa für die Rekonstruktion von ,Gestalt u. Kult des I.': Simon 618] taugt er nicht). Um 400 nC. kann Macrobius zeigen, welche Fülle von Aspekten sich im Laufe der verflossenen gut 450 Jahre mit I. verbunden hat; das einige Dezennien ältere Septimius-Frg. (o. Sp. 1267) bezeugt das ebenfalls. Auf dem Weg dahin finden wir u. a. Servius, der I., ihn mit Mars gleichsetzend (o. Sp. 1265) u. über seine kultische Anfangsplazierung im Bilde, auch als aër interpretiert fand (das entspricht caelum [s. o.]), desgleichen als vocis genitor, als welcher er unsere Gebete vor die Götter bringe (Serv. Verg. Aen. 7, 610 ~ Ovid. fast. 1, 171/4; vgl. Arnob. nat. 3, 29; Macrob. Sat. 1, 1, 9).

B. Christlich. I. Apologetik. a. Autoren vor Augustin. 1. Tertullian. Tertullian macht den Anfang; er will klarstellen, daß u. a. auch I. ein Mensch gewesen sei, u. greift dazu auf die Saturn-I.-Tradition zurück (nat. 2, 12, 27f [CCL 1, 63]; apol. 10, 7 [ebd. 106]). Es kam für den Apologeten darauf an, sich als religionsgeschichtlichen ebenso wie als sprachgelehrten Insider den Lesern vorzustellen. Daher seine ,wissenschaftliche' Mitteilung über den Ianis der Salier (o. Sp. 1262). So weiß er denn auch I. als Herrn der Bögen apologetisch zu nutzen (nat. 2, 15, 3 [70]; stark zerstörter Text), ja zeigt sich auch mit der etymologischen Verknüpfung I. - ianua vertraut (cor. 13 [CSEL 70, 184, 61]; gegen sakralen Türschmuck als Werk der Dämonen). Schließlich begegnen wir auch dem I. biformis wieder; Opfern muß freiwillig sein, Zwang ist widersinnig, unter Berufung auf seine Freiheit wird niemand entgegnen: ich verzichte auf Iuppiters Gnade, was fällt dir ein? me conveniat Ianus iratus, ex qua velit fronte (apol. 28, 1 [139]), eine witzige Anspielung auf den I. biformis (im Fahrwasser der röm. Satire; vgl. Iuvenal. 6, 393f; Pers. sat. 1, 58), der hier zudem, auch das verrät gute Kenntnis der I.tradition, zusammen mit Iuppiter auftritt (o. Sp. 1264).

2. Minucius Felix. Euhemeristisch führt auch Minucius Felix I. auf sein Königtum mit Saturn zurück (Min. Fel. Oct. 23, 10f; *Euhemerismus). Dabei greift er an seiner Vorlage Tertullian vorbei auf eine breitere Sagenversion als dieser zurück (Nachweis bei Schmidt 100f), gibt auch über seine Quellen genauere Auskunft, verhält sich also wie Tertullian historiographisch. Wenn Schmidt recht hat, werten beide Autoren (u. die Parallele PsCypr. idol. 2/6 [CSEL 3, 1, 19/24; abhängig von Minucius Felix, mit Ergänzungen aus Sueton, aber auch später als Laktanz; s. C. Becker, Tertullians Apologeticum (1954) 146_{77}] muß man hinzunehmen [Schmidt 103 mit Lit.]) den Sagenkontext einer bestimmten Vorlage aus; das scheinen die Schriften zu sein, auf die letztlich das anonyme Werkchen Origo gentis Romanorum zurückgeht (PsAur. Vict. orig. 3, 1/3; hier ist dann I. gar zum Schöpfer [*Erfinder] des ritus colendorum deorum u. der religiones avanciert, der sich mit dem Kulturbringer Saturn zusammentut, um so das durch diesen zivilisierte Leben zu vervollständigen, ein nicht ganz gewöhnliches Konzept, was die gesonderte Einführung von Kultur u. Religion anlangt [ob es auch schon bei Verrius oder Sueton zu finden war, wissen wir nicht]). Während Tertullian in seinem apologetischen Erstling allerbreitesten Raum dem Saturn gewidmet hat (nat. 2, 12, 5/33 [CCL 1, 60/4]), kürzt er im Apologeticum (vgl. Becker aO. 159/61). – Tertullian u. Minucius Felix wie auch PsCyprian erwähnen das von I. dem Saturn gewährte hospitium. Alle drei Autoren bedienen sich des traditionellen Handbuchwissens, weniger um ihre Leser zu überzeugen als um mit Belesenheit Eindruck zu machen, d. h. um Literatur zu bieten. Ihre euhemeristischen ,Beweise' konnten schwerlich jemanden beeindrucken; die Sageninhalte waren ja dem Zielpublikum

geläufig, ohne daß sie theologisch gestört hätten.

3. Arnobius u. Laktanz. Zumindest die feste Verbindung Saturn - I. erwähnt ferner *Arnobius (nat. 1, 36). Nicht ihr Monotheismus, sondern die göttliche Verehrung eines normalen, ja gar eines schändlich gekreuzigten Menschen werde den Christen vorgeworfen. Des Apologeten Antwort: Was sind das für Götter, die der christl. Glaube beleidigen könnte? Hier steht dann I. als Ianiculi conditor voran, gefolgt von Saturn als civitatis Saturniae auctor. Konflikte mit dem Christentum braucht es also in diesem Punkt nicht zu geben (vgl. ebd. 1, 37). Derselbe Autor nun schafft es an anderer Stelle, das vollständige Repertoire der I.allegorese aufzubieten (3, 29): Ihre Buntheit ist es, deren innere Widersprüche er aufdeckt. Auch er will solemniter ab Iano patre beginnen (die pontifikale Vorschrift); da ihn die einen aber als Welt, andere als Jahr, wieder andere als Sonne glaubhaft machen wollen, folge daraus, daß es I. nie gegeben hat, von dem es heißt, er sei, als Sohn von Caelum u. *Hekate, Italiens erster König u. Ianiculi oppidi conditor gewesen. Abstammung u. Nachkommen (Fontus, Volturnus) sowie die Heirat mit Iuturna demonstrierten, wie man Göttlichkeit auch beseitigen könne; trotzdem werde I. doch auch wieder in Gebeten an die erste Stelle gesetzt u. solle Betern im Himmel Gehör verschaffen (vgl. Ovid. fast. 1, 171/4; Serv. Verg. Aen. 7, 610). Das passe auch nicht, wenn I. ,das Jahr' sei. Verfüge doch keineswegs über göttliche Kräfte, was in eine feste Zahl von Tagen eingespannt sei (Arnob. nat. 3. 29 [186, 18/7, 10 Marchesi]). Nicht daß I. bloßer Mensch war, lautet hier das heidenkritische Argument, sondern daß die Tradition von ihm bald als Menschen, bald als Gott redet. Schließlich: Sind die Attribute der Götter dazu angetan, sie als Wächter der Moral zu empfehlen? Des I. Doppelkopf (fronte ancipiti) u. der gezackte Schlüssel, für den er berühmt ist: wahrlich keine Sitteninstanz. So hat Arnobius im Verlauf seiner Schrift als erster regelrecht ein beachtliches Stück I.spekulation apologetisch ausgehoben u. zugleich zu ihr unter neuem Vorzeichen beigetragen. – Sein Schüler Laktanz bringt da wenig; die Münzen, die Doppelkopf u. Schiffsbug aufweisen, bestätigen ihm die Aufnahme Saturns durch I. (Lact. inst. 1, 13, 7 [SC 326, 144] mit Ovid. fast. 1, 239f; vgl. o. Sp. 1265f). Aufschlußreicher ist seine Anknüpfung an den I. pater. Wie naturwidrig der Polytheismus sei, gehe daraus hervor, daß jeder Gott, den die Menschen verehrten, das Prädikat ,Vater' erhalte u. das nicht nur als bloßen Ehrennamen, sondern mit vernünftiger Begründung (non modo honoris gratia, sed rationis): sei ein göttlicher Vater doch älter als ein Mensch u. sorge für diesen wie ein Vater. Darum nennen Beter den Iuppiter Vater, ebenso den Saturn, desgleichen den I. Schon Lucilius habe darüber gespottet (hier folgt das o. Sp. 1264 erwähnte Frg.). Lact. inst. 4, 3, 13 (CSEL 19, 280): Wenn schon die Natur nicht viele Väter eines einzigen Menschen dulde, denn nur aus einem wird er erzeugt, verstößt auch ein Kult mehrer Väter gegen Natur u. Frömmigkeit. Also muß man einen einzigen verehren, den, der wahrhaft Vater heißen darf; er ist zwangsläufig zugleich Herr, kann ebenso strafen wie verzeihen.

4. Spätere. Das sog. Carmen contra paganos fragt einfach, was es denn nütze, die Laren zu verehren u. den I. bifrons (Carm. c. pag. 93 [mit Verg. Aen. 12, 198]). Die Topik der I.überlieferung bringt übrigens recht ausgiebig Paulinus v. Nola zur Sprache (carm. 32, 66/79 [CSEL 30, 189f]): I. pater am Gebetsanfang, sein Königtum samt Ianiculum, seine Weisheit u. Zukunftskenntnis, seinen Doppelkopf (duplex figura v. 71, I. geminus v. 72), den Erfinder des Geldes, dem zu Ehren jene Münze mit I. biceps u. Prora geprägt worden sei. Auch die Frage (ebd. v. 78f), welche Rolle dann Iuppiter zukomme, hat ihre pagane Vorgeschichte (o. Sp. 1264; s. u. zu Augustin). Einige greifen nun aber ernsthafter zu, nämlich jene, die gegen den I. der Kalenden polemisieren u. damit ein wirkliches I.fest anprangern (Max. Taur. serm. 63, 2 [CCL 23, 266f]; vgl. Prud. c. Symm. 1, 237/40 [CCL 126, 194]; der Dichter nennt ebd. 1, 233f I. bifrons in einer Reihe mit Tros, Italus, Sabinus, Saturn u. Picus; perist. 2, 449 [ebd. 272] plädiert sein Laurentius gegen I.verehrung des Senats). Der Turiner Bischof hält den I. einer Verehrung an den Kalenden nicht für würdig, war er doch Mensch u. Gründer einer einzigen civitas, des Ianiculum. Wer die Kalenden des Januar feiert, die ja nach ihm heißen, sündigt, weil er einem längst verstorbenen Menschen göttliche Ehren erweist

(Max. Taur. serm. 63, 2; das I.fest der Agonalia lag freilich erst am 9. I.).

b. Augustin. Es war erst Augustin, der im Zuge einer groß angelegten Götterkritik, in Auseinandersetzung hauptsächlich mit Varro, auch I., u. diesen jetzt gemäß allen Facetten seines Vorkommens in Politik u. Philosophie, zur Sprache brachte.

1. Ianus u. der Friede. Mit Berufung auf Sallust. Catil. 2, 1 erinnert Augustinus daran, wie ausgeglichen es in Roms Geschichte zunächst zugegangen sei. Wenn unter Numa langer Friede herrschte, warum hatte er keinen Bestand? Wäre der Umgang mit den Nachbarn normal geblieben, hätte Rom bei geschlossenen Toren des I.tempels (clausis Iani portis) herrschen können. Der Friede hing nicht von Göttern, sondern von Menschen ab, u. hier wieder von ihren niederen Seelenregungen, derer sich die Dämonen bedienten (Aug. civ. D. 3, 10). Dies zur politischen Funktion des I. (als I. geminus), noch ohne Angriff auf die religiöse Grundlage.

2. Ianus in der theologia naturalis. Später widmet sich Augustin den Verzweigungen der I.allegorese (theologia naturalis) u. den Widersprüchen, die sich aus ihr u. aus ihrer Differenz zur Praxis der Religio Romana (theologia civilis) ergeben. Begreiflich, daß man versucht habe, diese auf jene hin auszulegen, namentlich die Masse der Einzelgötter in ihren unendlichen Aufgaben als Ausdruck des einen Iuppiter zu verstehen. Wenn er aber alles durchdringe (mit Verg. georg. 4, 221f), etwa als anima mundi, mache das alle andern Götter zu seinen Teilen oder Kräften. Warum dann nicht gleich eine richtige Gottesverehrung, nämlich eine monotheistische (Leitwort: colere)? Unter der Vielzahl von Einzelgottheiten im cultus deorum u. in seinen Deutungen erscheint nun auch I., u. zwar als Iuppiters Verkörperung in allen Anfängen (initiator), wie er ein Terminus als terminator war (civ. D. 4, 11). In den hier neben I. genannten Göttern sieht Augustin im Gefolge der alten heno- oder pantheistischen Umdeutung der polytheistischen Tradition verschiedene Ausprägungen des einen Iuppiter. Terminus als Pendant des I. ist als Iuppiter Terminus nur CIL 11, 351 (Ravenna) belegt; das Fest Terminalia bezog sich auf die Grenzsteine (*Grenze; G. Radke, Art. Terminalia: KlPauly 5 [1975] 608; ders., Art. Terminus: ebd. 608f). Der Iuppiter Terminus ist also eine jener Erfindungen Augustins, mit denen er das röm. Pantheon ironisierte.

3. Felicitas. Ein anderer Angriff ließ sich aus dem Kontrast zwischen der Vielzahl von Göttern u. dem Zweck ihrer Einführung entwickeln; Felicitas sei merkwürdigerweise nur eine Gottheit unter etlichen, obschon doch Wohlstand, Erfolg usw. im Sinn der εὐδαιμονία Ziel aller menschlichen Wünsche seien. So habe Romulus den I. als Gott installiert, Titus Tatius den Saturn hinzugefügt, usw.: die Felicitas sei bei alledem vergessen worden. Warum führte Numa so viele Kulte ein (o. Sp. 1263f), nur nicht den der Felicitas? Sarkastisch: Hat er sie in dem großen Schwarm seiner divi womöglich gar nicht bemerkt? Wenn die Kulte da aus Furcht vor den Göttern geboren seien, könnte hier doch gerade Felicitas helfen, denn wo sie sei u. wo man ihre Funktion ernstnehme, verflögen Angst u. Schrecken. Da doch alles sittliche Handeln die Eudämonie zum Ziel habe: Warum sei nicht sie in Gestalt der Felicitas Göttin geworden? Umgekehrt freilich: Als dies dann doch geschehen war (d. h. nach der Mitte des 2. Jh. vC.; Varr. ant. rer. div. frg. 39 C.), habe Rom kein Glück mehr gehabt (Aug. civ. D. 4, 23; J. Gagé, Art. Felicitas: o. Bd. 7, 713/5. 719f; W. Eisenhut, Art. Felicitas: KlPauly 2 [1967] 531f).

4. Ianus u. der Lebenslauf. Varro habe, so Augustin später, die einzelnen Götter zu den Stationen menschlichen Lebens in Beziehung gesetzt, mit I. u. der Geburt beginnend, mit Nenia dea endend (vgl. Arnob. nat. 4, 7; Varr. ant. rer. div. frg. 90f mit Cardauns 2, 191f zSt.; Macrob. Sat. 1, 9, 16). Trotz seines Strebens nach Vollständigkeit vermisse man bei ihm jedoch Gottheiten, die das ewige Leben schenkten, um dessentwillen allein nos Christiani sumus (Aug. civ. D. 6, 9). – Das Gros der Erwähnungen des I. bietet Augustin im 7. Buch seines Großwerks. Hier geht es zunächst um die Sonderstellung der vornehmen Götter (selecti di). Mit Recht werde alles, was Leben u. Empfindung habe, allem vorgezogen, dem das fehle. Folglich gehörten genaugenommen Vitumnus vivificator u. Sentinus sensificator zu einer höheren Kategorie als I., der seminis admissor, u. Saturn, der seminis dator vel sator (s. Vitumnus et Sentinus: Tert. nat. 2, 11, 4 [CCL 1, 59] aus Varro?; vgl. Varr. ant. rer. div. frg. 97 u. Cardauns 2, 194 zSt.: ‚Weitere Zeugen fehlen‘). Die Letztgenannten

hätten schon nichts mehr mit vita et sensus zu tun. Aufs Menschenleben würden ausgerechnet keine selecti dei bezogen, sondern unbekannte u. hintangesetzte. Einwand: I. als Gottheit des Anfangs u. Inhaber einer omnium initiorum potestas könne sehr wohl auch auf die Empfängnis bezogen werden, ebenso Saturn als seminis dator auch auf die menschliche Paarung. Vorausgesetzt wird hier: I. als ‚Tor‘ oder ‚Öffnung‘ ermöglicht den Zugang zur Aufnahme des Samens, eine auf nichtchristlicher Seite nicht nachweisbare anatomische I.allegorese (vgl. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 111. 138f). Wie aber stellen sich die heidn. Gesprächspartner zu Vitumnus u. Sentinus? Sollen auch sie Macht über alles Lebendige besitzen? Dann verdienen sie einen höheren Rang. Samen, so Augustin, gibt es nur aus der Erde; Leben u. Empfindung haben, wie man meint, auch die Gestirngottheiten.

5. Ianus u. die dei selecti. Warum überhaupt die Trennung zwischen höheren u. niederen Gottheiten? Hat man diese eingesetzt, weil jenen Diener fehlten (Aug. civ. D. 7, 3)? Schon moralisch sei über die ‚auserlesenen‘ Götter nichts Gutes zu melden, im Gegenteil: Je auserlesener, desto bösartiger (so der später abgefaßte Titulus zu civ. D. 7, 4). Dagegen über I., der nicht zu ihnen zähle, lasse sich nicht leicht Nachteiliges feststellen; vielleicht sei er ja nur Mittelmaß gewesen u. habe Schandtaten bloß gut zu vermeiden gewußt, aber immerhin habe er ja den Saturn gastlich aufgenommen u. mit ihm sein Reich geteilt, so daß jeder von ihnen eine Stadt gründete, er selbst Ianiculum, Saturn Saturnia. Da haben es denn jene, die im cultus deorum gerade das Verwerfliche schätzen, verstanden, den I., an dessen Leben sie kaum etwas auszusetzen fanden, wenigstens durch Verunstaltung seines Bildnisses in den Schmutz zu ziehen, indem sie ihn bald zweistirnig, bald als Doppelwesen vierstirnig darstellten (ebd.). Oder wollten sie ihn im Gegensatz zu den meisten ‚auserlesenen‘ Göttern betrachten, die moralisch ihr Gesicht verloren hatten, u. mit desto mehr Gesichtern ausstatten, je harmloser er war?

6. Ianus als ‚Anfang‘. Damit zurück zu den interpretationes physicae (Aug. civ. D. 7, 5). Wer ist dieser I., mit dem Varro seine Götterreihe eröffnet? Antwort: die Welt (o. Sp. 1270f). Warum untersteht ihm bloß der **Anfang der Dinge, ihr Ende dagegen dem sog. Terminus? Anfangs- u. Endmonat wurden vorgezogen: I. auf den Januar, die Terminalia auf den Folgemonat. I. ist folglich nur der Anfang der Welt? Für das Ende brauchte man einen anderen Gott? Was in unserer Welt geschieht, werde in ihr doch auch beendet. Wie gedankenlos, die Kompetenz des I. auf die Hälfte zu beschränken, sein Bildnis aber mit einem Doppelantlitz auszustatten. Füge sich nicht der I. biceps plausibler ein, wenn man sagte, er u. Terminus seien ein u. derselbe u. sein eines Gesicht beziehe sich auf den Anfang, das andere auf das Ende? Wer wirkt, müsse ja stets beides im Auge haben, u. wer nicht beim ganzen Ablauf seiner Handlungen auf den Anfang zurückblicke, schaue auch nicht auf das Ende voraus. Augustins Text zeigt wieder schön, wie gern er die Götterkritik zum Anlaß nimmt, literarisch Funken aus dem Stein zu schlagen. Die Erörterung soll, im Gespräch mit Kennern, weniger ernsthaft-apologetisch als vielmehr amüsant ausfallen. Schon die Alten hatten ja den I. biformis in Vergangenheit u. Zukunft blicken lassen; von Terminus war da keine Rede, da es ihn ja gar nicht gab. Wer den Anfang vergißt, so Augustin, wird das Ende nicht finden ... Vielleicht habe man I. die Macht über die Anfänge zugeteilt, weil man dachte, das glückselige Leben beginne in dieser Welt, komme aber erst im Jenseits zur Vollendung; dann aber hätte man erst recht I. nicht aus der Gruppe der dei selecti ausschließen dürfen (civ. D. 7, 7).

7. Ianus bifrons u. quadrifrons. Wenig später bringt Augustin auch den I. bifrons u. den I. quadrifrons zur Sprache. Varro zufolge hätten lateinische Dichter, so Ennius (nach Cic. nat. deor. 2, 49; zSt. Pease aO. [o. Sp. 1264] 2, 654f), den Himmel auch Gaumen (palatum) genannt. Diese Spekulation geht u. a. auf den Doppelsinn von οὐρανός zurück (‚Himmel‘ u. ‚Gaumen‘ [beides sind ‚Wölbungen‘]; s. auch A. Lumpe, Art. Himmel: o. Bd. 15, 186). Da setzt nun Augustin, abermals witzelnd, den I. bifrons mit I. als caelum (o. Sp. 1269f) u. insofern wieder mit palatum ineins. So kann er fragen, was das mit Seele u. ewigem Leben zu tun habe, sodann, die Linien des Grundgedankens ins Absurde verlängernd, zu bedenken geben, die Mundhöhle habe ja allerdings zwei Ausgänge, nach vorn u. nach hinten zum Schlund. Hat man I. etwa wegen des Speichels verehrt,

den man teils verschluckt, teils ausspeit, dem sich also eine doppelte Pforte unter dem Gaumenhimmel auftut? Nichts wäre ungereimter als das. In der Welt finde man keine zwei gegenüberliegenden Türen, durch die allerlei hinein u. hinaus eindringen oder ausgehen könnte. Unser Mund u. Schlund, dem in der Welt nichts ähnlich ist, soll also dazu dienen, in Gestalt des I. ein Abbild der Welt darzustellen, allein des Gaumens wegen, mit dem nun I. wieder keinerlei Ähnlichkeit habe. Wenn man ihn auch vierstirnig bildete u. Doppel-I. nannte, deutete man das auf die vier Weltgegenden, als ob die Welt (d. h. I. = mundus) auf irgend etwas nach draußen hin blicke wie I. mit allen seinen Gesichtern. Wenn ferner I. die Welt sei u. man vier Weltgegenden unterscheide, sei doch ein I. bifrons sinnlos. Zwar sage man ‚Orient u. Okzident' oft für ‚die ganze Welt'; müsse man dann nicht auch, indem man die zwei anderen Himmelsrichtungen, Nord u. Süd, hinzufüge u. behaupte, so sei jetzt ein vierstirniger Doppel-I. entstanden, von einer Doppelwelt reden? Der Welt fehlten ja obendrein die vier für Ein- u. Ausgang offenen Pforten, während für den I. bifrons immerhin des Menschen Mund ein Gleichnis sei; es möchte denn passieren, Neptun schaffe einen *Fisch herbei, der außer dem Mund auch rechts u. links die Kiemen offenstehen habe. Dennoch wird durch solche Türen keine Seele dem Wahn entfliehen, es sei denn, sie höre die Stimme der Wahrheit ‚Ich bin die Tür' (Joh. 10, 9; Aug. civ. D. 7, 8). Immer wieder spielt also Augustin die in der Deutungsgeschichte des I. auftretenden widersprüchlichen Interpretationen gegeneinander aus, nicht ohne Erheiterung für den Leser (*Humor). Es brauchte sich dabei für ihn gar nicht um tatsächliche Merkmale der Religio Romana handeln, denn, wie man sieht, hat er sich im Gespräch mit Varro auch auf von diesem erfundene Gottesnamen eingelassen. Sein Gegenüber ist in solchen Fällen also jener röm. Antiquar, nicht jedoch ein wirklicher Kult.

8. Ianus u. Iuppiter als ‚Welt'. Was Varro umtrieb, nämlich die Konkurrenz des I. mit Iuppiter (o. Sp. 1264; vgl. Gell. 5, 12), greift Augustin civ. D. 7, 9 auf: Warum geht I. dem Iuppiter vor? Augustin wendet ein: So kann man Geschehnisse unterscheiden, nicht jedoch Götter. Ein Ereignis beginnt zB. mit dem Aufbruch zur Reise, das Höchste ist da aber die Ankunft am Ziel. Oder man beginnt zu lernen, dann wäre das Höchste die Aneignung der Gelehrsamkeit. Ursachen, die man dem Iuppiter zuspricht, bewirken jedoch, sie sind aber nicht bewirkt. Geschehnisse oder Anfang von Geschehnissen können ihm unmöglich voraufgehen. Beherrscht I. die Anfänge der Ereignisse, können diese nicht früher liegen als die bewirkenden Ursachen, die man Iuppiter zuerkennt. Augustin kombiniert hier also, ausgehend von der kosmologischen I.allegorese, die Deutung des I. als ‚Welt' (mundus) mit einem logischen Beschreibungsmodell der Welt, das auf dem Prinzip Ursache-Wirkung aufgebaut ist. Welcher Platz käme denn auch Iuppiter unter den Göttern zu, wenn I. die Welt wäre? Varro meinte ja, die wahren Götter seien die Weltseele u. ihre Teile (von hier an gibt Augustin unter dem Stichwort anima mundi seinen Gegner platonisierend wieder). Was nicht zur Weltseele u. ihren Teilen gehört, wäre dann kein wahrer Gott? Wenn es also heiße, Iuppiter sei die Seele der Welt, müßte I. folglich als sein Leib dienen, nämlich als ‚diese' sichtbare Welt; dann sehe man aber nicht ein, wie man I. überhaupt habe Gott nennen können, da nach eigener Aussage antiker Denker nicht die Welt ein Gott sei, sondern nur die Seele der Welt u. ihre Teile (Varro hatte indes anima mundi im Sinne des stoischen Monismus verstanden). Wie sehr wir Augustins Argumente als Spiel mit der Tradition aufzufassen haben, zeigt die Fortsetzung wohl noch deutlicher: Wenn I. die Welt u. Gott sei, solle man dann vielleicht folgern, Iuppiter müsse, um Gott sein zu können, ein Teil des I. sein? Unmöglich, Iuppiter pflegen sie das Ganze zuzuweisen, weshalb es auch heiße, alles sei Iuppiters voll (Verg. ecl. 3, 60; vgl. Aug. civ. D. 4, 9). So müsse auch Iuppiter, da er sonst kein Gott u. schon gar nicht Götterkönig sein könne, mit der Welt gleichgesetzt werden. Wenn also Iuppiter ‚die Welt' sei u. I. ebenso groß u. die Welt eine sei, warum gibt es dann I. neben Iuppiter (ebd. 7, 9f)? Warum haben sie jeder für sich Tempel u. Altäre (*Altar)? Warum verschiedene Opfer, ungleiche Bildnisse? Etwa darum, weil Macht über die Anfänge etwas anderes ist als Macht über die Ursachen, u. die eine I., die andere Iuppiter genannt wurde? – Schließlich will Augustin dartun, daß Varros Theologie sich selbst widerspricht (so die Überschrift zu civ. D. 7,

28). Was wird erreicht, indem er alle Götter auf *Himmel u. *Erde zurückzuführen sucht? Es kann nicht gelingen. Aus diesem Kontext stammt das o. Sp. 1270f behandelte Varro-Frg. (ant. rer. div. frg. 232 C.). Armer Varro! Ein Wahrscheinlichkeitsschluß ließ ihn vermuten, der Himmel sei das Tätige, die Erde das Leidende, jenes sei männlich, dieses weiblich (gemäß stoischer Lehre vom ποιοῦν bzw. πάσχον als Bewegungsursachen). In Wirklichkeit handelt hier der, der Himmel u. Erde geschaffen hat. Das habe Varro nicht beachtet.

c. Orosius. Augustins Schüler Orosius befaßte sich getreu der historiographischen Tradition einzig mit dem I. geminus. Mehrmals berichtet er die I.schließung des Augustus (hist. 6, 21, 1 [CSEL 5, 421, 14]: aperuit Iani portas; 6, 22, 1/3 [5, 427]: Iani portas tertio clausit, d. h. iJ. 11 vC.; clausis ... Iani portis; 7, 3, 4 [438]: clausae belli portae; 7, 3, 7 [439]: sene Augusto Ianus patefactus, aus Tacitus' Historien = Testim. nr. 4 [182 Wellesley], s. R. T. S. Baxter: ClassPhilol 66 [1971] 93/107). Spätere Schließungen sind die dJ. 70 nC. (Oros. hist. 7, 3, 8f: Titus ... Ianum clausit ... etsi ... apertus est Ianus, tamen ... nulla bella sonuerunt, d. h. Friedenszeit bei offenem I.; umgekehrt Procop. b. Goth. 5, 26, 23: seitdem die Römer eifrige Christen waren, gab es keine Öffnung des I. mehr, auch nicht in Kriegen).

H. Bauer, Kaiserfora u. I.tempel: RömMitt 84 (1977) 301/29. – G. Binder, Aeneas u. Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis = BeitrKlassPhilol 38 (1971). – F. Bömer, P. Ovidius Naso, Die Fasten 2 (1958). – F. Börtzler, I. u. seine Deuter = AbhBremen 4 (1930). – B. R. Burchett, I. in Roman life and cult (Menasha, WI 1918). – W. Eisenhut, Art. I.: KlPauly 2 (1967) 1311/4. – W. Fauth, Röm. Religion im Spiegel der ‚Fasti' des Ovid: ANRW 2, 16, 1 (1978) 104/86. – J. Gagé, Sur les origines du culte de I.: RevHistRel 195 (1979) 3/33. 129/51. – L. A. Holland, I. and the bridge = PapMonogrAmAcRome 21 (Rome 1961). – O. Huth, I. Ein Beitrag zur altröm. Religionsgesch. (1932). – I. Krauskopf, Art. Culsans: LexIconMythClass 3, 1 (1986) 306/9. – Latte, Röm. Rel. – R. M. Ogilvie, A commentary on Livy books 1/5 (Oxford 1965). – D. G. Orr, Roman domestic religion. The evidence of the household shrines: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1557/91. – R. Pettazzoni, Per l'iconografia di Giano: StudEtr 24 (1955/56) 79/90. – A. Piganiol, Les origines du Forum: MélArchHist 28 (1908) 233/82, bes. 267/71. – G. Radke, Zur Entwicklung der Gottesvorstellung u. der Gottesverehrung in Rom = Impulse der Forschung 50 (1987). – J.-C. Richard, Pax, Concordia et la religion officielle de I. à la fin de la République romaine: MélArchHist 75 (1963) 303/86. – L. Richardson jr., The Curia Iulia and the I. Geminus: RömMitt 85 (1978) 359/69. – W. H. Roscher, Art. I.: Roscher, Lex. 2, 1 (1890/94) 15/55. – M. W. Schiebe, The Saturn of the Aeneid. Tradition or innovation?: Vergilius 32 (1986) 43/60. – P. L. Schmidt, Zu den Quellen der röm. Mythistorie bei den frühen lat. Apologeten: StudPatr 19 (Leuven 1989) 99/105. – E. Simon, Art. I.: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 618/23. – R. Syme, Problems about I.: AmJournPhilol 100 (1979) 188/202. – R. Turcan, I. à l'époque impériale: ANRW 2, 17, 1 (1981) 374/402. – J. H. Waszink, Rez. Holland: Gnomon 37 (1965) 177/88. – Wissowa, Rel.[2]. – M. York, The Roman festival calendar of Numa Pompilius = AmUnivStud 17, 2 (Frankfurt a. M. 1986). – G. Zuntz, Aion, Gott des Römerreichs = AbhHeidelberg 1989 nr. 2; Aion im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse = ebd. 1991 nr. 3.

Klaus Thraede.

REGISTER

ZU

BAND XVI

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 121	Bogen 1–5	(Hofzeremoniell – Homilie)	Dezember 1991
Lieferung 122/123	Bogen 6–15	(Homilie – Honorar)	März 1992
Lieferung 124	Bogen 16–20	(Honorar – Horoskop)	August 1992
Lieferung 125	Bogen 21–25	(Horoskop – Hund)	Dezember 1992
Lieferung 126	Bogen 26–30	(Hund – Hypatia)	Mai 1993
Lieferung 127	Bogen 31–35	(Hypatia – Jakob u. Esau)	Dezember 1993
Lieferung 128	Bogen 36–40	(Jakob u. Esau – Ianus)	März 1994

STICHWÖRTER

MITARBEITER

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

Aaron: George W. E. Nickelsburg
Abecedarius: Klaus Thraede
Aegypten II (literaturgeschichtlich): Martin Krause, Karl Hoheisel
Aeneas: Ilona Opelt
Aethiopia: Günter Lanczkowski
Africa II (literaturgeschichtlich): Jacques Fontaine, Serge Lancel, Pierre Langlois, André Mandouze, Heinzgerd Brakmann
Afrika (Kontinent): Jehan Desanges
Agathangelos: Michel van Esbroeck
Aischylos: Ilona Opelt
Albanien (in Kaukasien): Michel van Esbroeck
Altersversorgung: Christian Gnilka
Amazonen: Franz Witek
Ambrosiaster: Alfred Stuiber †
Amen: Alfred Stuiber †
Ammonios Sakkas: Matthias Baltes
Amos: Ernst Dassmann
Amt: Thomas Kramm
Anfang: Herwig Görgemanns
Ankyra: Clive Foss
Anredeformen: Henrik Zilliacus
Aphrahat: Arthur Vööbus
Aponius: Franz Witek
Apophoreton: Alfred Stuiber †
Aquileia: Sergio Tavano
Arator: Klaus Thraede
Aristeasbrief: Oswyn Murray
Aristophanes: Ilona Opelt
Arles: Jean Guyon
Ascia: Fernand De Visscher †
Asterios v. Amaseia: Wolfgang Speyer
Athen I (Sinnbild): Dieter Lau
Athen II (stadtgeschichtlich): Alison Frantz
Augsburg: Ernst Dassmann
Axomis (Aksum): Heinzgerd Brakmann
Barbar I: Wolfgang Speyer, Ilona Opelt †
Barbar II (ikonographisch): Rolf Michael Schneider

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt, Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Krunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.